

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Державний вищий навчальний заклад
«КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ЕКОНОМІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ВАДИМА ГЕТЬМАНА»

ФІЛОСОФІЯ

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Колектив авторів

Вільчинський Ю. М. (керівник колективу авторів), Л. В. Северин-Мрачковська (керівник колективу авторів), О. Б. Гаєвська, Л. І. Войнаровська, В. Л. Деркач, І. П. Десяєва, М. І. Кругляк, Т. М. Кучера, Т. С. Пітякова, В. В. Терещенко

Рецензенти

Ю. А. Іщенко, д-р філос. наук,
(зав. відділом «Наукові освітянські методології та практики»
Центру гуманітарної освіти НАН України)
І. В. Чорноморденко, д-р філос. наук, проф.
(Київський національний університет будівництва і архітектури)
І. В. Мартинюк, канд. філос. наук, доцент
(ДВНЗ «Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»)

Редакційна колегія факультету управління персоналом, соціології та психології

Голова редакційної колегії: Цимбалюк С. О., доц., д.е.н.

Відповідальний секретар редакційної колегії: Щетініна Л.В., доц., к.е.н.

Члени редакційної колегії: Артеменко С. Б., доц., к.соц.н.; Вільчинський Ю. М., проф., д.філос.н.; Гаєвська О. Б., проф., д.філос.н.; Деркач В. Л., доц., к. філос.н.; Колот А. М., проф., д.е.н.; Музичко Л. В., доц., к.психол.н.; Петюх В. М., проф., к.е.н.; Савенкова Л. О., проф., д.пед.н.; Сгадова В. В., проф., д.пед.н.; Смолянук В. Ф., проф., д.політ.н.

*Рекомендовано науково-методичною радою КНЕУ
Протокол №1 від 12.10.2017 р.*

Ф 56 **Філософія** [Електронний ресурс] : навч. посібник / Ю. М. Вільчинський, Л. В. Северин-Мрачковська, О. Б. Гаєвська та ін. — Київ : КНЕУ, 2019. — 368 с.

ISBN 978-966-926-288-2

Матеріали посібника мають на меті сприяти розвитку критичності мислення, самовизначення особистості через активну громадянську позицію, культурному кругозору й опануванню загальнотеоретичних засад наукового пізнання. Автори намагаються ознайомити студентів із широкою картиною філософського знання. Посібник охоплює ряд тем, присвячених історії розвитку філософських вчень, починаючи від стародавньої філософії і закінчуючи сучасною, а також основні розділи філософії.

УДК 101(076)

*Розповсюджувати та тиражувати
без офіційного дозволу КНЕУ забороняється*

Зміст

Вступ	7
Розділ 1. Філософія як любов до мудрості	8
1. Що таке світогляд?	8
2. Історичні типи світогляду: міф, релігія та філософія	9
3. Філософія як любов до мудрості	11
4. Призначення філософії	12
5. Історія філософії як школа філософського мислення	14
Розділ 2. Традиційна китайська та індійська філософія	17
1. Особливості та проблеми вивчення історії філософії: вступні нотатки	17
2. Традиція філософії в Стародавній Індії	19
2.1. Загальні відомості про особливості духовної культури Стародавньої Індії та місце в ній філософії	19
2.2. Веди і світоглядні особливості ведичної культури	21
2.3. Етичні вчення індійських мислителів	24
2.4. Онтологічні вчення в традиційній індійській філософії	26
2.5. Теорія пізнання в індійській філософії	29
3. Традиція філософії в Стародавньому Китаї	31
Розділ 3. Антична філософія	40
1. Основна філософська проблематика античності: космоцентризм	40
2. Періодизація античної філософії	41
3. Хто такі досократики?	42
4. Софістика, або людина — міра всіх речей	46
5. Початок моральної філософії (Сократ)	47
6. Проблема ідей і речей у Платона. Ідеальна держава	48
7. Філософія Арістотеля: «Платон мені друг, але істина дорожча»	51
8. Філософія епохи еллінізму	52
Розділ 4. Філософія Середньовіччя	61
1. Релігійний характер середньовічного світогляду і філософії	61
2. Суперечка номіналістів та реалістів про природу загальних понять	62
3. Періоди в розвитку середньовічної філософії: специфіка, основні представники, засадничі ідеї	64
4. Характерні риси та значення філософії епохи Середньовіччя	72
Розділ 5. Філософія Відродження та Реформації	75
1. Загальна характеристика та світоглядні засади епохи Відродження	75
2. Антропоцентризм як нова філософська парадигма	78
3. Розвиток натурфілософських учень в епоху Відродження	81
4. Соціально-політичні погляди мислителів епохи Ренесансу	87
5. Філософські засади руху Реформації	90

Розділ 6. Філософія Нового часу	93
1. Характерні особливості філософії Нового часу: сцієнтизм, природоцентризм, пантеїзм	93
2. Френсіс Бекон і принципи його філософії	94
3. Філософія духу і матерії Рене Декарта	96
4. Розвиток емпіризму	99
5. Розвиток раціоналізму	103
6. Характерні риси та основні досягнення філософії Просвітництва	105
Розділ 7. Німецький класичний ідеалізм	109
1. Передумови формування та основні риси німецького ідеалізму	109
2. Філософія Іммануїла І. Канта	111
3. Філософське вчення Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля	118
Розділ 8. Марксизм	124
1. «Привид комунізму»	124
2. Соціальне відчуження. Класи і класова боротьба в історії людства	125
3. Матеріалістичне розуміння історії	127
4. Міф про месію	128
5. Ленінізм як соціально-політична доктрина ХХ ст.	130
6. Природа тоталітарної влади	132
Розділ 9. Посткласична філософія	138
1. Філософія життя	138
2. Позитивізм та аналітична філософія	140
3. Прагматизм	143
4. Фрейдизм	145
5. Екзистенціалізм	147
6. Феноменологія та герменевтика	149
7. Неотомізм	153
8. Структуралізм та постмодернізм	155
Розділ 10. Українська філософська думка	163
1. Особливості української філософської думки, основні періоди її розвитку	163
2. Філософія Г. С. Сковороди	165
3. Українська філософська думка ХІХ — поч. ХХ ст.	166
4. Українська національна ідея: В. Липинський, М. Міхновський, Д. Донцов та ін.	177
Розділ 11. Онтологія	187
1. Проблематика онтології: вступ	187
2. Осмислення буття	189
2.1. Світ з позиції здорового глузду	189
2.2. Основні поняття онтології в їх історичних витоках	190
2.3. Сутність та існування: два аспекти буття	191
2.4. Данність явленого світу	192
2.5. Поняття буття	193
2.6. Проблема об'єктивної реальності	194
2.7. Модуси існування	198
3. Загадка свідомості	199
4. Діалектичний метод в онтології: критичне осмислення	200

Розділ 12. Гносеологія	208
1. Пізнання як предмет філософського розгляду	208
2. Чуттєве та раціональне, логічне та інтуїтивне в пізнанні	211
3. Проблема істини. Основні теорії істини	214
4. Характерні риси науки, види та функції наукового пізнання	216
5. Методи наукового пізнання	220
Розділ 13. Соціальна філософія	224
1. Соціальна філософія як розділ філософського знання	224
2. Духовне життя суспільства й культура	226
3. Проблема цінностей у філософії. Основні цінності суспільства	227
4. Суспільство як система, що розвивається	229
5. Історія великого стилю	235
6. «Політичне суспільство» або держава. Основні підходи	239
Розділ 14. Філософська антропологія	242
1. Предмет антропології та особливості антропологічних досліджень	242
2. Своєрідність людей	244
3. Чому люди різні?	255
4. Загадка походження людства	259
Розділ 15. Етика як «практична філософія»	265
1. Предмет та специфіка етики як науки	265
2. Мораль як вид соціальної регуляції людської поведінки	266
3. Категорії етики та поняття моральної свідомості	269
3.1. Категорії добра і зла як абсолютні координати моралі	269
3.2. Поняття морального обов'язку. Свіість як контроль-імперативний механізм моральної свідомості особистості	271
3.3. Моральна свобода та моральна відповідальність	274
3.4. Проблема сенсу життя: морально-етичні виміри	276
3.5. Честь і гідність як проекція моральної цінності особи	277
3.6. Щастя як етична категорія	278
4. Актуальні проблеми сучасного етичного знання	280
Розділ 16. Філософія історії. Культура і цивілізація	284
1. Основні підходи до розуміння філософії історії	284
2. Роль особистості в історії	289
3. Органічне розуміння культури	291
4. Проблема розвитку цивілізації	298
Розділ 17. Філософія майбутнього. Глобальні проблеми сучасності	301
1. Смісл майбутнього	301
2. Передбачення майбутнього. Типи прогнозів та їх достовірність	302
3. Глобальні проблеми сучасного людства	306
Розділ 18. Філософія економіки	314
1. Філософія економіки як галузь соціального знання	314
2. Етапи формування філософсько-економічних знань	317
3. Сучасні західні філософсько-економічні концепції (Р. Арон, У. Ростоу, Д. Белл, Д. Гелбрейт, О. Тоффлер, Ж. Фурастьє) та українська наукова школа фізичної економії (С. А. Подолинський, М. Д. Руденко)	321

4. Людина як носій економічних відносин, сутність та особливості суспільного виробництва.	325
5. Гроші як об'єкт філософського аналізу	325
6. Людина як суб'єкт економічної діяльності, етика бізнесу (ділова етика).	326
7. Сутність теорії культурної детермінації та її значення в поясненні і вирішенні економічних проблем	330
8. Сутність smart (інтелектуальної) економіки	332
9. Роль інституцій та значення інституційних перетворень у господарському житті країни; проблеми формування економічного простору сучасної України	334
Розділ 19. Філософія управління.	337
1. Філософія управління як методологія управління виробництвом.	337
2. Технологія застосування в управлінні виробництвом філософських категорій. . .	338
<i>а) сутність і явище</i>	
<i>б) необхідність і випадковість</i>	
<i>в) дійсність, можливість та вірогідність</i>	
<i>г) форма та зміст</i>	
<i>д) кількість, якість та міра</i>	
<i>е) причинність та об'єктивна доцільність</i>	
3. Система та системність як категорії філософії управління	345
4. Системні та міжсистемні категорії філософії управління:	347
<i>а) ціле і частина</i>	
<i>б) протиріччя</i>	
<i>в) єдність та боротьба протилежностей</i>	
Предметний покажчик	351
Покажчик імен та прізвищ.	362

Вступ

В той день, коли Виконком ЮНЕСКО заснував Всесвітній день філософії — свято, яке відзначається в третій четвер листопада, починаючи з 2002 року, було схвалено і Паризьку декларацію щодо питань філософії. Спочатку це був своєрідний маніфест філософів і видних діячів про обов'язкову присутність філософії в університетах, згодом — офіційна програма діяльності цієї поважної організації, де чітко зазначено — кожна людина скрізь і всюди повинна мати можливість вільно займатись філософією. А викладання філософії має бути збережене або розширене там, де воно існує, створене там, де його ще не існує, і має відкрито називатися терміном «філософія».

Вивчення філософії сприяє відкритості розуму, громадянській відповідальності, взаєморозумінню і терпимості у відносинах між людьми і групами. Філософія розвиває здатність до самостійних суджень, уміння порівнювати різні аргументи, поважати іншу думку, вести бесіду, підкоряючись лише авторитетові Розуму (*Ratio*). Інакше кажучи, це — чудовий інструмент, який дозволяє розуміти той чи інший світогляд, він наділяє людину справжньою свободою думки, формуючи у молодих людей вільний і вдумливий розум, здатний опиратися різним формам пропаганди, фанатизму та догматизму, що не передбачають сумнівів.

Викладання філософії стимулює здатність людської істоти судити про Всесвіт з огляду на місце людини у ньому. Філософська культура має очевидний вплив на здатність оцінювати, критикувати й обирати дію або недіяння, брати на себе відповідальність за розв'язання великих питань сучасності.

Курси філософського спрямування в економічних університетах мають забезпечити і розвинути чотири фундаментальні складові вищої освіти:

- критичність мислення;
- самовизначення особистості через активну громадянську позицію;
- культурний кругозір;
- опанування загальнотеоретичних засад наукового пізнання.

Матеріали посібника мають на меті сприяти розвитку вищезазначених компонентів освіти. Автори намагаються ознайомити студентів із широкою картиною філософського знання. Посібник охоплює ряд тем, присвячених історії розвитку філософських вчень, починаючи від стародавньої філософії і закінчуючи сучасною, а також основні розділи філософії.

Автори сподіваються, що опрацювання навчального матеріалу сприятиме розвитку інтелектуальної культури і загальної ерудиції студентів, дасть читачам змогу замислитись над «вічними» питаннями та чіткіше усвідомити і визначити засади власного світогляду.

Філософія постала як любов до мудрості і надалі залишається як вільний вибір способу мислення.

Вільчинський Ю. М.

Автори:

Вільчинський Ю. М. (керівник авторського колективу)	вступ, 1, 3 (1-7), 5, 6, 8, 10, 13 (4-6), 16 (1, 3-4);
Войнаровська Л. І.	3 (8), 13 (1-3);
Гаєвська О. Б.	19;
Деркач В.Л.	2, 11, 14, 17;
Десяєва І. П.	18 (2-5);
Кругляк М. І.	9 (1-5), 12;
Кучера Т. М.	5;
Пітякова Т. С.	15;
Северин-Мрачковська Л. В. (керівник авторського колективу)	4, 18 (1, 6-9);
Терещенко В. В.	7, 9 (6-8), 16 (2).

РОЗДІЛ 1

ФІЛОСОФІЯ ЯК ЛЮБОВ ДО МУДРОСТІ

Вільчинський Ю. М.

1. Що таке світогляд?
2. Історичні типи світогляду: міф, релігія та філософія
3. Філософія як любов до мудрості
4. Призначення філософії
5. Історія філософії як школа **філософського** мислення

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- історичні типи світогляду;
- предмет, методи, структуру та функції філософії
- основні галузі філософського знання;
- співвідношення філософії та інших форм культури;
- періодизацію розвитку філософських знань;

вміти:

- використовувати знання
- з філософії для формування власної світоглядної позиції та ціннісної орієнтації;
- самостійно аналізувати та оцінювати ті чи інші світоглядні позиції;
- застосовувати понятійно-категоріальний апарат філософії в процесі аналізу питань, пов'язаних з професійною діяльністю та повсякденною практикою;
- застосовувати навички критичного мислення при світоглядному обґрунтуванні власної позиції.

1. Що таке світогляд?

Перше питання, яке ми ставимо перед собою, — «**Що таке світогляд?**». Термін «світогляд» утворюється із двох слів «світ» і «погляд». Сонце — це світ? Ні — тільки частина світу. У кожному конкретному випадку ми маємо справу лише із частинами світу: Сонце, Місяць, Земля, Чумацький шлях.

Світ у філософському розумінні — це вся дійсність в цілому, її минулому, теперішньому та майбутньому. Частині світу безліч, але світ один. Він є чимось цілим, тобто складає певний ступінь цілісності.

Світ перед нами постає у вигляді нескінченних частин, але він ніколи не зводиться до їх суми. Це вже нова якість порівняно з ними.

Частині тільки й можуть існувати, якщо вони відтворюють ціле, інакше вони не могли би бути частинами жодного цілого.

Правда, світ є не просто ціле, а таке ціле, що постійно змінюється, тобто ціле, що безперервно перебуває в процесі становлення.

Становлення є процесом переходу з одного в інше, тобто боротьба одного з другим.

Боротьба протилежностей тільки тому й можлива, що існує світ, який вище цієї боротьби, який уже не є боротьбою, а тільки той світ, про який ми говоримо в сенсі мирного стану.

Якщо світ розглядати з погляду його становлення — це є боротьба, але сам по собі, у своїй основі він постає як єдність протилежностей. Це прямий і найпростіший висновок з того,

що світ-Всесвіт є чимось цілим. Якщо боротьбу розглядати як прагнення до знищення, то це не є боротьба, а тільки смерть для будь-якого становлення.

Тепер перейдемо то тієї частини світу, яка зветься людством.

Людина і людство — теж частина, тобто символ, світ, а світ є всемогутнім утвердженням, тому й людство несе на собі той чи інший ступінь світової сили, світового самоствердження.

Звідси постає питання про практичний бік світогляду. Якщо просто: узагалі немає ніякої практичного боку світогляду, оскільки сам світогляд *уже є практичною теорією*. Якщо людини притаманне прагнення до самоутвердження, важко сказати де тут теорія, а де практика. Прагнення зробити життя кращим для себе й оточуючих і буде вашим справжнім світоглядом.

Отже, світогляд описує і пояснює модель світу, відповідає на питання, звідки і куди ми йдемо, як *слід* чинити, і чого варто уникати при досягненні мети, і, нарешті, що є істина?

Світогляд є однією із суспільно вироблених форм відображення дійсності у свідомості людини. Особливість її полягає в тому, що дійсність відображається в її цілісності крізь призму суспільних відносин і життєвих інтересів.

Генетично світогляд пов'язаний з практичним виокремленням людини з природи. Тварина безпосередньо тотожна зі своєю життєдіяльністю. Вона не відрізняє себе від своєї життєдіяльності. Вона є цією життєдіяльністю. А людина робить свою життєдіяльність предметом власної волі і свідомості. Її життєдіяльність — *свідома*.

Що означає відокремлювати себе від своєї життєдіяльності робити останню предметом своєї волі і свідомості? Це означає, що в кожний даний момент часу ми несемо із собою своє минуле і своє майбутнє. Це проекція свого буття в майбутнє.

Вузловими категоріями тут виступають «людина» і «світ» у його відношенні до людини і *людина*, яка самовизначається у світі.

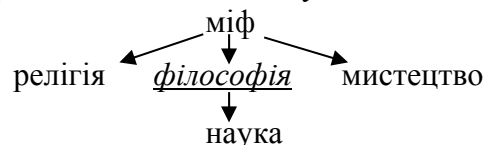
Отже, ставлення людини до світу складає основний зміст будь-якого світогляду, незалежно від історичної форми. З цього погляду світогляд є способом «освоєння» світу. Специфіка світогляду виражається в його основних функціях:

- *бути формою суспільної самосвідомості людини;*
- *бути способом духовно-практичного освоєння світу.*

Тобто світогляд є не просто сукупністю суспільних поглядів на світ, це — форма самосвідомості людини (нації). На основі світогляду формуються світоглядні установки на ті чи інші події, на вибір тих чи інших цілей і засобів життєдіяльності. Це спосіб духовного світоперетворення.

2. Історичні типи світогляду: міф, релігія та філософія

Розглянемо *історичні типи світогляду*:



Філософія як любов до мудрості, як вільний вибір способу мислення і як чиста думка посідає серцевинне місце у цій системі координат. Традиційно поняття «філософія» пов'язують з Піфагором, який під філософією розумів прагнення до пізнання *природи речей*, тоді як філософи — це люди, які прагнуть до *мудрості*, тобто до найвищого пізнання. Найвище пізнання — пізнання природи речей, мало і практичне значення, саме воно відкривало шлях до розуміння головної мети людського життя. Як казав Цицерон, філософія — це таке пізнання, без якого неможливо оволодіти «мистецтвом життя».

Що таке міф? *Міф* (від грец. *mythos* — буквально «слово», «оповідь», «мова») — це розповідь про походження світу (*космогонія*), родовід богів (*теогонія*) та подвиги героїв (*героїчний епос*).

Міф пов'язаний безпосередньо з усним словом. Для Олександра Потебні мова — це головне й першообразне знаряддя міфології, її неможливо уявити поза словом. Міф і є саме це живе слово. А що було до міфу? Власне нічого. Міф — це початок, вихідний пункт духовного життя людини та кінець суто тваринного існування. За допомогою слова люди творили міфи, оповідаючи їх — удосконалювали мову. Тут важливіше не стільки про що розповідали, скільки як це робили.

Окремі міфи, що складають певну систему, утворюють міфологію того чи іншого народу, яка лежить в основі характерного для нього *світогляду*: тут усе — і найдавніша філософія, і моральні сентенції та наукові істини, що приховані за вуаллю символів та алегорій. За Й. Г. Гердером, це дитячий вік людства, перш ніж прокинутись, душа бачить сни...

Розробник сучасної теорії соціально-історичного розвитку міфу Олексій Лосев (1893–1988) у своєму фундаментальному дослідженні «Діалектика міфу» переконує, що міф — це не ідеальне поняття, не різновид поетичної образності, не наука і не догмат. «Міф є саме життя», «енергійне самоствердження особистості»:

а) міф не є релігійним символом, тому що релігія є вірою в надчуттєвий світ і життя відповідно цієї віри, включаючи певного роду мораль, побут, магію, обряди і таїнства, загалом культ;

б) міф нічого надчуттєвого в собі не містить, не вимагає ніякої віри. Віра передбачає певну протилежність того, хто вірить, і того у що вірять;

в) міф — це ще не віра і не знання, але власна, хоча й оригінальна свідомість. З погляду первісної людини, яка ще не дійшла до поділу віри і знання, будь-який міфічний об'єкт настільки вірогідний і очевидний, що йдеться не про віру, а про певну тотожність людини з усім навколишнім середовищем, тобто природою і суспільством;

г) міф — це такий тип світогляду, у якому реальне збігається фантастичним, релігія це віра, яка припускає наявність фантастичного, але водночас відрізняє фантастичне від реального;

д) корінь міфотворчості — це мрія та надія¹ на приборкання сил природи та явищ життя людською волею. *Релігія* спрямована на підкорення людини вищим силам, які панують над нею, як природним так і соціальним, насамперед соціальним, *міфологія* скерована на приборкання людиною сил природи;

є) за допомогою міфу людина «розчиняє» себе в природі та оволодіває силами природи лише в уяві, але разом з тим це опанування силами природи (нехай у фантазії, в уяві) означає початок історії «духу» і кінець суто тваринного існування.²

Розпад родового ладу тягне за собою руйнування міфології виокремлення з неї мистецтва, релігії та філософії, а згодом і науки. Шлях до філософії — це рух від *міфу* до *логосу*. Починаючи з V ст. до Р. Х., міфу протиставляється вже *logos* як здатність мислення, розум. Логос також слово, слово-поняття, слово-думка, коли щось обґрунтовують або спростовують.

Релігія (від латин. *religio* — побожність, зв'язок з божеством). Релігія теж слово і це Слово Боже, тут панують релігійні почуття та уявлення, тут з'являються священні тексти: Біблія, Коран, Тора тощо, культові споруди та ритуали загалом.

За І. Кантом, релігія нічим не відрізняється від моралі за своїм змістом, тобто об'єктом, адже вона стосується обов'язку взагалі; її відмінність від моралі лише формальна, що надає моральному законодавству силу впливати на людську волю не прямо, а через Бога³.

Мистецтво — це теж слово, але *слово-образ*, коли думка вбирається в образ. Мистецтво як споглядання і образ — нічого не доводить і не спростовує, людина художньо-образно опановує світ, творить прекрасне та отримує насолоду від краси слова, досконалої лінії, неперевершеної пластики, глибини й насиченості кольору, поєднання світла й тіні та гармонії звуків... Усе це світ краси, який несе естетичне задоволення і його антипод — потворне, що викликає огиду.

Що об'єднує *філософію* і *науку*? Також слово — і це вже *слово-поняття*. Вони обидві прагнуть *істини* як адекватного відтворення об'єктивної дійсності. Тут усе доводиться і спростовується.

¹ Мріяти завжди було легше, ніж мислити, а надія — легша ніж дія.

² Див.: Лосев А. Ф. Дерзание духа. — М.: Политиздат, 1988. — 366 с., Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. — М.: Политиздат, 1991. — 525 с. та ін.

³ Див.: Кант И. Спор факультетов. — Собр. соч. в 6 т. — Т. 6. — С. 311–348. — С. 334.

3. Філософія як любов до мудрості

Філософія — наука про всю дійсність, про світ як ціле. Зрозуміло, що питання про світ у цілому не може ставити жодна наука, так як кожна з них займається тільки окремою частиною Всесвіту, а дослідження ж природи Всесвіту — є також предметом філософії, це її прерогатива. Філософія — єдина наука, яка здатна приносити нам задоволення, адже вона наче замикає наукове коло, саме завдяки їй різні знання вперше отримують порядок і зв'язок. Наприклад, Бенедикт Спіноза, останній з великих філософів, котрий мав задум побудувати систему світу з математичною точністю.

Однак шлях до істини у філософії значно довший, складніший суперечливіший. Причина полягає в особливості філософського пізнання, що постає як єдність свідомості (мислення) у його відношенні до об'єктивного світу й об'єктивного світу в його відношеннях до свідомості (мислення).

Філософія відрізняється від світогляду вже тим, що вона — не духовно-практичне, а *теоретичне освоєння світу*. Філософія з цього погляду є не сам світогляд, а форма теоретичного вираження і розв'язання світоглядних проблем. Як це довести?

По-перше, світогляд як форма суспільної свідомості виник історично раніше, ніж відбулося відокремлення розумової праці від фізичної, і становлення на цій основі філософії та науки. Ключем до первіснообщинного світогляду є міфологія.

По-друге, філософія є теоретичною формою розв'язання світоглядних проблем, які спочатку виникали за її межами і були породжені самою практикою.

По-третє, світогляд передуює філософії й у розвитку індивідуальної свідомості. Індивід здатний оволодівати філософськими знаннями лише в певному віці й на певній теоретичній і культурній основі. Однак це не означає, що до вивчення філософії в індивіда не формується світогляд. Формування відбувається на основі духовної культури того чи іншого суспільства, а через неї постають і певні філософські уявлення.

Крім того, не варто ототожнювати філософію зі світоглядом та ідеологією. Ідеологія, світогляд можуть, але не мусять бути наслідком філософської рефлексії. І, навпаки, висновок від філософських роздумів, тобто результат філософування, це також не філософія.

Без самого процесу осмислення світогляд стосовно філософії — це мов качан кукурудзи без зерна. Тому не світогляди важливі в історії філософії. Вони є лише витвором і завершенням філософського акту.

Для історії філософії важливий сам акт, тобто процес *філософування*. історії філософії — філософування — це критичне дослідження світоглядів, скептичний виклик ідеології.

Отже, філософія є способом теоретичного розв'язання світоглядних проблем, тобто теорією світогляду.

Традиційно називають такі найважливіші функції філософії:

світоглядну, критичну і методологічну.

Нарешті необхідно звернути вашу увагу на друге слово, яке входить до терміна «світогляд», тобто *погляд* — це і «мислення», це і «розуміння», це і система відношень «людина-світ».

системі «людина-світ» можна виокремити три основні типи відношень: *пізнавальний, практичний, ціннісний* (аксіологічний).

Звернення до історії філософії допоможе нам глибше збагнути проблему.

Зачинатель німецького класичного ідеалізму Іммануїл Кант у праці «Критика чистого розуму» (1781) сформулював ***три знамениті філософські питання***, це три системотворчі задачі, які мають принципове значення для філософії в її найвищому, як казав мислитель, «всесвітньо-громадянському» значенні:

- *Що я можу знати?*
- *Що належить робити?*
- *На що я можу сподіватись?*⁴.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. — Собр. соч. в 6 т. — Т. 3. — С. 69–756. — С. 661.

На перше питання відповідає *метафізика*, на друге — *мораль*, на третє — *релігія*. Через двадцять років І. Кант дійшов висновку, що всі *три* питання можна звести до одного: *що таке людина?*

Відповідь на останнє дає *антропологія*. При цьому філософ уточнює і третє питання, тепер воно звучить так — на що я *смію* сподіватися?⁵

Неможливо дати відповідь на питання «Що таке людина?», не шукаючи відповіді на три перші питання. Отже, система будь-якого філософського пізнання і є філософія.

Перше питання є суто спекулятивне (теоретичне) і стосується трьох предметів:

- *свободи волі*,
- *безсмертя душі та*
- *буття Бога*.

Для теоретичного розуму вони завжди трансцендентні й не мають жодного іманентного, тобто доступного для предметів досвіду, а тому й корисного для нас застосування.

Друге питання суто практичне: *роби те, завдяки чому стаєш гідним бути щасливим*, адже практичним є все те, що можливе лише завдяки свободі.

Третє питання, «На що я можу сподіватися?», є одночасно і практичним, і теоретичним, оскільки практичне слугує лише керівництвом для відповіді на теоретичне, тобто: *щось існує, тому що чомусь належить відбутися, і, навпаки, щось існує* (діючи як найвища причина), *тому що дещо відбувається*.

Отже, філософія є системою раціональних універсальних знань, інакше кажучи: будь-яка філософія є або знаннями, що базуються на чистому розумі, та називається вона *пропедевтикою* (попередні вправи), або знаннями розуму (наука), що базуються на емпіричних принципах.

4. Призначення філософії

На що тут слід звернути особливу увагу? Кожна людина, за І. Кантом, має певну мету, але це не означає, що вона має і знає про найвищу мету свого життя, якій усі решта підпорядковані лише як засоби. Кінцева мета є не що інше, як усе призначення людини.

За І. Кантом, філософія як законодавство людського розуму має два предмети:

природу і *свободу*.

Тобто філософія природи має справу усім, що *є*, а моральна лише з тим, чому *належить* бути. У цьому розумінні філософія постає перед нами як наука про відношення будь-якого знання до суттєвих цілей людського розуму, і філософ — це не віртуоз розуму, а *законодавець людського розуму*⁶.

Філософія необхідна людині, щоб збагнути своє місце у світі та навчитись тому, яким потрібно бути, щоб бути людиною.

На питання «Що таке філософія?» український філософ Григорій Сковорода відповів: «Головна мета життя людського, голова діл людських, є дух людини, думки, серце. Кожен має свою мету в житті; але не кожен — головну мету, себто не кожен піклується про голову життя. Один піклується про череву життя, себто усі діла свої скеровує, щоб дати життя череву; інший — очам, інший — волоссю, інший — ногам і іншим частинам тіла; інший — одягам і подібним бездушним речам; філософія, або любов до мудрості, скеровує усе коло дій своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство сердцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне, — то й усе світле, щасливе, блаженне. *Оце є філософія*»⁷.

⁵ Кант І. Логика. Посobie к лекціям 1800 // Кант І. Трактати и письма. — М.: Наука, 1980 — С. 319–444. — С. 332.

⁶ Див.: Кант І. Критика чистого розума. — Собр. соч. в 6 т. — Т. 3. — С. 69–756. — С. 684–685.

⁷ Сковорода Г. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 576 с. — С. 466.

І. Кант (1724–1804) і **Г. Сковорода** (1722–1794) — обидва філософи, знавці і наставники мудрості — вченням і ділом, майже ровесники, перший прожив 79, інший — 72 роки, вони ніколи не були знайомі, ні особисто, ні за філософськими працями, а їхні світовідчуття, погляди на людину, її призначення в цьому світі — так збігаються...

Отже, філософія ні на що не зазіхає, не руйнує жодних основ, просто висловлює свою думку. Тому кожна людина має право сказати: *«Я так думаю»*. Якщо людина говорить: *«Я так думаю»* цим актом вона реалізує своє природне право — право на сумнів.

Філософувати — означає сумніватись — говорив Мішель Монтень.

Ще стародавніми греками помічено, що філософія починається зі здивування, продовжується через сумнів і завершується розчаруванням. Звідси й платонівське розуміння філософії як пізнання ества людського духу, його безсмертя і найвищого призначення, що заслуговує на визнання науки: це цар-наука або філософія.

За І. Кантом **філософія повинна визначити**:

а) джерела людського знання;

б) обсяг можливого і корисного застосування будь-якого знання;

в) межі людського розуму⁸.

Лише в цьому випадку філософія заслуговує бути оберегом науки.

Віртуозом розуму, як його називав Сократ, — є *філодокс*, який завжди прагне тільки до спекулятивних знань, незважаючи на те, наскільки вони сприяють найвищим цілям людського розуму. Філодокс дає лише правила застосування розуму для найрізноманітніших довільних цілей. Філодокс — це любитель поглядів, колекціонер думок (а от є ще така думка...) на відміну від філософа, який глибоко шанує мудрість.

Філософ — це наставник мудрості вченням і ділом, в Афінах таким філософом був Сократ, який казав, що головне завдання мудрості полягає в тому, щоб відрізнити

добро

і

зло.

Адже філософія — це ідея досконалої мудрості, яка вказує найвищу мету людського розуму. Греки говорили: багато знань ще не є мудрість, або всезнайство мудрості не навчає.

Більшість погодиться, що хоч ХХ ст. далеко випереджує попередні століття в пізнанні, проте переваги в мудрості в нас немає жодної.

Що таке мудрість і чи можливо їй навчитися? Мудрість складається із почуття пропорції або *міри* і певного розуміння *мети* людського життя. Мудрість необхідна не тільки в суспільних справах, але й в особистому житті. Якщо ви переслідуєте найвищу мету, знаючи, що її принципі неможливо досягнути — є сумніви, що ви дієте мудро. Звідси ще один висновок: спеціальні (прикладні) знання або технології дуже мало мають спільного з мудрістю.

Гідність філософа полягає в тому, що він постає перед нами як знавець і вчитель мудрості. Знання і мудрість — поняття не тотожні.

Отже, наука має внутрішню справжню вартість лише як орган мудрості. Саме в цій якості вона необхідна мудрості. Мудрість без науки є лише тінню досконалості, якої нам ніколи не досягнути.

Спіраючись на Канта доходимо висновку: *«чи не найбільша і, мабуть єдина, користь будь-якої філософії чистого розуму тільки негативна: ця філософія слугує не органом для розширення, а дисципліною для визначення меж і, замість того щоб відкривати істину, у неї скромна заслуга: вона застерігає від помилок»*⁹.

Цій науці можна дати й таке визначення: філософія є таким знанням, і таким мисленням про будь-які предмети (фізичні, соціальні), коли вони розглядаються під кутом зору кінцевої мети історії або Всесвіту. Кінцева мета історії є частиною людського призначення: здійснитись як Людина. Стати Людиною.

Отже, людина — це предмет філософії? Це і так, і ні!

⁸ Кант І. Логика. Посібник к лекціям 1800 // Кант І. Трактати і письма. — М.: Наука, 1980 — С. 319–444. — С. 332–333.

⁹ Див.: Кант І. Логика. Посібник к лекціям 1800 // Кант І. Трактати і письма. — М.: Наука, 1980 — С. 319–444. — С. 332.

Виходячи з цього І. Кант вважав, що «філософія є наука про відношення будь-якого знання і будь-якого застосування розуму до кінцевої мети людського розуму, котрій, як найвищій, підпорядковані всі інші цілі»¹⁰.

Філософію також можна назвати наукою про найвищу максимум застосування нашого розуму. У роздумах Канта ми знайдемо і таку думку: «Якщо існує наука, дійсно необхідна людині, то це та, якій навчаю, — казав Кант, — а саме: належним чином зайняти вказане людині місце у світі — і з якої можна навчитись тому, яким необхідно бути, щоб бути людиною».

Будь-які проблеми стають філософськими, якщо вони потрапляють під промінь однієї проблеми — кінцевого смислу, кінцевої мети.

Навіщо все це? Навіщо Всесвіт? Навіщо існую «Я»? Ці вічні питання постають перед нами саме тому, що в світі живе істота, яка не створена, а постійно створюється і бореться. Ось про таку людину казав інший німецький філософ — **Фрідріх Ніцше** (1844–1900): «Людина, — це линва, напнута між звіром і надлюдиною, — линва над прірвою».

*Небезпечно ступати на линву,
небезпечно йти по ній,
небезпечно озиратися,
небезпечно від страху здригнутися й зупинитись.*

Велич людини в тому, що вона міст, а не мета, і любити людину можна тільки за те, що вона — перехід і загибель»¹¹.

5. Історія філософії як школа філософського мислення

Щоб зрозуміти зародження філософії та показати її історичну перспективу, необхідно в загальних рисах охарактеризувати історико-філософський процес як історію розвитку світового духу.

Чому необхідно вивчати історію філософії? Щоб навчитися філософствувати. А чи можливо навчитися філософствувати? — запитував І. Кант, — адже будь-який мислитель будує власну споруду, так би мовити, на руїнах минулого, але і ця будівля (його філософська система) не досягає такого стану, щоб стати міцною у всіх своїх частинах, тому філософію не можна вивчати з тієї причини, що такої ще не існує. Навпаки, хто хоче навчитися філософствувати, той всі системи філософії змушений розглядати лише як історію застосування (прикладання) розуму і як об'єкт для вправ свого таланту.

Таким чином, історія філософії є найкращою школою філософської думки, адже «теоретичне мислення є вродженою властивістю вигляді здібностей. Ця здібність повинна бути розвинута, вдосконалена, тому від найдавніших часів і дотепер не існувало жодного іншого засобу, крім вивчення всієї попередньої філософії», — вважав І. Кант.

Звідси випливає:

1. Історія філософії була й залишається найкращою школою філософської думки в системі сучасного філософського знання і як навчальної дисципліни у вищих закладах освіти України.

2. За допомогою історії філософії студенти можуть збагнути, як вироблялися форми і категорії теоретичного мислення, методи освоєння дійсності, методологічна культура тощо.

3. Ми повинні виходити з того, що до вищої школи приходять уже цілком сформовані особистості й з певними здібностями до теоретичного мислення. Ці здібності мають бути розвинуті та вдосконалені, тому від найдавніших часів і дотепер не існує жодного іншого засобу розвивати свої здібності, крім вивчення всієї попередньої філософії.

¹⁰ Кант І. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» 1764. — Собр. соч. в 6 т. — Т 2. — С. 185–224. — С. 206.

¹¹ Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука. — К.: Основи, Дніпро, 1993. — 415 с. — С. 13.

4. Історія філософії як навчальна дисципліна завжди була найкращим способом для молодих і допитливих умів навчатися самостійно і вільно застосовувати власний розум. «Май мужність користуватись власним розумом», казав Кант.

5. Саме вона, історія філософії, розкриває перед ними галерею шляхетних і мудрих мужів, які силою свого розуму проникали природу речей, пізнавали сутність природи і духа, й добували для нас найвеличніші скарби розумового пізнання.

6. Актуальним залишається питання про співвідношення історії філософії та філософії як такої; по суті вони тотожні, більше того, сама історія філософії перетворюється на «головну науку філософії».

7. Проте сьогодні стає очевидним, що історію філософії як останню серйозну тему філософії ХХ ст. (Овальд Шпенглер) необхідно писати і вивчати вже поіменними главами, а не шляхом анонімного зведення до так званих шкіл, течій і напрямів.

8. Філософії як такої взагалі не існує: кожна культура має свою філософію, і кожна думка живе в історичному світі. Кожна філософія є виявом свого часу, і тільки свого часу, і немає двох таких епох, які мали б однакові філософські інтенції.

9. Тому найглибша підстава й сенс будь-якого філософування перебувають у межах певної культури. Якби ми мали одну-єдину, на віки-вічні вірну філософію, історія філософії була би абсурдним уявленням.

Отже, вивчення історії філософії і буде вивченням самої філософії, по іншому бути не може. Історія філософії — це школа філософської думки, школа міркування і людської мудрості, завдяки чому тільки можлива загальна культура. Без культури немає демократії. Ось чому Піфагор давав таку настанову своїм послідовникам: «Намагайся насамперед бути мудрим, а вченим, коли матимеш вільний час».

Навчання провадиться за основними *історичними парадигмами* філософського розуміння змісту й сенсу людського буття:

I. Людина — Боги — Космос (ранні елліни), епоха *космоцентризму*;

II. Людина — Все-світ — Бог (середньовіччя), епоха *теоцентризму*;

III. Людина — Природа — Суспільство (Новий час), епоха *сцієнтизму*;

IV. Людина — Людство — Людність (XIX Світовий філософський конгрес). Про це та інше йтиметься у наступних розділах.

Вступну тему варто завершити словами Ніцше: «Воістину, славетні мудреці, народні слуги, ви зростали разом із духом і чеснотами народу, а народ — завдяки вам!»¹².

Отже, філософське пізнання виступає як універсальне осягнення світу в його всезагальних формах і завдання філософії для кожного часу полягає у тому, щоб поєднати всі дані, здобуті окремими науками, в єдине ціле. Філософія — наука про всю дійсність, про світ як ціле і здатна давати справжню розраду нашому духу, адже філософія наче замикає коло наук, і саме завдяки їй різні знання вперше отримують порядок і зв'язок.

Ключові слова: світогляд, міф, релігія, філософія, мистецтво, наука, природа, свобода, добро, зло, мудрість, історія філософії.

Питання для самоперевірки

1. Розкрийте сутність філософії як історичної форми світогляду порівняно з міфологією та релігією.

2. Як співвідносяться філософія і наука?

3. В чому полягає призначення філософії і як воно осмислювалось у процесі її розвитку?

4. Які основні передумови та джерела виникнення філософії?

5. Охарактеризуйте головні світоглядно-духовні джерела формування західноєвропейської інтелектуальної традиції.

¹² Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Пер. з нім. А. Онишка, П. Тарашука. — К.: Основи, Дніпро, 1993. — 415 с. — С. 102.

6. Визначте структуру та основні функції філософії.
7. Яке місце посідає філософія в культурі?
8. В чому роль філософії в особистісному розвитку людини?

Рекомендована література

1. Агацци Э. Человек как предмет философии // Вопросы философии. — 1989. — № 2.
2. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. — М.: Рефл-бук, 1996. — 288 с.
3. Кант И. Понятие философии вообще // Трактаты и письма. — М.: Мысль, 1980. — С. 329–340.
4. Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно? // Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — С. 387–394.
5. Гегель Г. В. Ф. Учение об идеях // Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1973. — С. 168–172.
6. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Раздел: Философия как мысль своей эпохи // Лекции по истории философии 3-х кн.: К. 1. — СПб.: Наука, 1993. — С. 110–112
7. Кассирер Э. Миф и религия // Философские науки, 1991. — № 7.
8. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М.: Мысль, 1990. — 150 с.
9. Мамардашвили М. Философия — это сознание в слух // Юность, 1988, №12.
10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. — М.: Наука, 1991. — 408 с.
11. Ортега-и-Гассет. Чиста філософія // Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — С. 227–237.
12. Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии, 1989. — № 2.
13. Рікер П. Сам як інший. — К.: Основи, 2000, — 305 с.
14. Історія філософії. Словник. / За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2005.
15. Предмет і проблематика філософії: Навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / М. А. Скринник, З. Е. Скринник, А. Карась, А. Пашук, О. Сичивця; Центр гуманіт. освіти НАН України. — Л.: Львів. банк. ін-т НБУ, 2001. — 485 с.
16. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К.: Основи, 1995. — 759 с.
17. Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002.
18. Філософія як історія філософії: Підручник / За заг. ред. Ярошовця В. І. — К.: Центр учбової літератури, 2010.
19. Філософія: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — Х.: Фоліо, 2013.
20. Філософія: хрестоматія. Від витоків до сьогодення: Навч. посіб. Уклад.: Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2012.

Вільчинський Ю. М., 2019

РОЗДІЛ 2

ТРАДИЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ ІНДІЇ ТА КИТАЮ

Деркач В. Л.

1. Особливості та проблеми вивчення історії філософії: вступні нотатки
2. Традиція філософії в Стародавній Індії
 - 2.1. Загальні відомості про особливості духовної культури Стародавньої Індії та місце в ній філософії
 - 2.2. Веди і світоглядні особливості ведичної культури
 - 2.3. Етичні вчення індійських мислителів
 - 2.4. Онтологічні вчення в традиційній індійській філософії
 - 2.5. Теорія пізнання в індійській філософії
3. Традиція філософії в Стародавньому Китаї

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- основні етапи становлення філософії Стародавньої- Індії;
- особливості філософських поглядів ортодоксальних та неортодоксальних шкіл Стародавньої Індії;
- основні етапи становлення та головні напрями філософії Стародавнього Китаю;

вміти:

- застосовувати навички наукового обґрунтування власної точки зору;
- розпізнавати давньоіндійське чи давньокитайське коріння деяких філософських проблем;
- виявляти філософське підґрунтя ряду ментальних рис, властивих представникам східних культур.

1. Особливості та проблеми вивчення історії філософії: вступні нотатки

Розпочинаючи ознайомлення з історією філософії, варто зробити декілька попередніх зауважень.

Перше стосується становлення філософії як форми *ментальної культури*. Існує розтиражоване хибне розуміння філософії як різновиду *світогляду*, який приходить на зміну міфам та релігійним віровченням. Причому в тенденції філософію багато хто схильний ототожнювати зі світоглядом як таким. Тому, як гадають, у кожного своя філософія, яка багато в чому наслідує моду епохи й суспільства. Ця мода має своїх законодавців — мислителів, погляди яких формують щось на кшталт взірцевих музейних експонатів. Приклад Індії та Китаю добре ілюструє хибність такого розуміння. Філософія, звісно, впливає на світоглядні установки суспільства, але «народне» світорозуміння, те, що називають «здоровим глуздом», який для кожної епохи і культури свій, аж ніяк не збігається і не визначається філософією. Радше філософ тримає в умі цей світогляд і його епоха накладає відбиток на ті запити, які його хвилюють і ті можливі відповіді, які він береться пропонувати. Філософія завжди і маргінальна, і елітарна водночас. Причому вона не заміщує ані міфи, ані релігійні віровчення. Часто межа між міфами й фактичними відомостями, фантазіями та дійсними закономірностями, між ві-

руваннями і знаннями розмита. Для кожної епохи й кожної спільноти характерна своя конфігурація «жанрів» ментальної культури.

З чого ж починається філософія, де та межа, яка знаменує її появу? Визначальним для цього способу осмислення є орієнтація на пошук істини шляхом наведення в явному вигляді аргументів, доступних для критики і водночас формування спільнот, які культивують філософію. Вплив цих спільнот на політичні еліти чи на технологічний розвиток буває різним: десь він потужний, десь слабкий. Однак історично такі спільноти з'являються тільки там, де вже є розвинена писемна традиція і вже сформовані політичні та правові інституції, в яких функціонують люди, котрі більшу частину часу займаються розумовою діяльністю. Філософія починається з появи своєрідних шкіл та майданчиків для відкритого обговорення певних питань, де сумніви в чомусь визнаються виправданими й допустимими і де з'являються авторитетні вчителі, яких готові слухати. Їх вчення є альтернативою тим шаблонним відповідям, які зазвичай дає буденна свідомість і тим практикам, які усталилися. Однак авторитет таких учителів ґрунтується не на розумінні їх як обранців богів, а на доказах, роз'ясненнях, у яких вони апелюють до розсудку тих, хто їх сприймає. Філософія не має священного характеру; філософи — не пророки, не віщуни, не посланці богів. Тому-то й початок філософії прив'язаний саме до появи такої традиції обговорень, дискусій та поширення певних учень у своєрідних гуртках любителів мудрості.

Однак паралельно розвиваються міфологічні побудови, еволюціонують віровчення, політичні ідеології, накопичуються емпіричні відомості про світ і технічні уміння. Філософія є одним із чинників модифікації світогляду, але ніколи цей світогляд не визначає вповні.

Друге. Вчення стародавніх філософів доходять до нас в урізаному вигляді. Тексти давніх мислителів часто є пізнішими переказами через другі, а то й треті руки. Уявіть собі стос книжок, написаних старослов'янською мовою, яку ви ледве-ледве розумієте, до того книжок наполовину зотлілих, а то й таких, від яких залишилося тільки декілька уривків. А якщо книжки написані ієрогліфами, про значення яких ви лишень можете здогадуватися? Непросте завдання відтворити зміст написаного. Тим паче, коли цей зміст потрібно переказати іншою мовою. Понятійний лад різних мов відрізняється, і проблема точного перекладу виникає навіть тоді, коли людина досконало володіє обома мовами. А що вже говорити про ту ситуацію, коли одна з них давно вийшла з ужитку? Слова далеко не завжди точно відповідають певному поняттю. Слова багатозначні, та й значення їх змінюються з плином часу. Однак, головне, що поняття формуються і трансформуються, визрівають не ізольовано, а визначаються в цілісному контексті, який історично також розвивається. Проблема адекватного розуміння тут постає з усією очевидністю. Варто тримати в умі цю проблему і застерегти від декількох типових хиб. З одного боку, це всілякі анахронізми, тобто некритичні перенесення в минуле сучасного. Це нагадує мультфільм про печерних людей кам'яної доби, які їздять на кам'яних автомобілях, користуються кам'яними смартфонами і п'ють каву з кам'яних кавоварок. Розуміння текстів минулого легко просякає анахронізмами, якщо ці тексти містять багато туманних метафор. З другого боку, чим більше туману, тим легше «внести ясність» власним фантазуванням на тему, що «насправді» мав на увазі автор. Така «контрабанда» через історичні межі призводить до повного вихолощення первинного змісту тексту й підміни його власними розмірковуваннями. Ще одна тенденція, — це часто недостатньо усвідомлюване упереджене ставлення до минулого. У ньому або невинувато приписується наївність, примітивність стародавнім авторам, або ж, що навіть частіше, в них намагаються бачити геніїв, які просто не могли помилятися. Слід пам'ятати, що історія філософії — це передусім історія помилок, але помилок у розв'язанні нестандартних і непростих задач. Здобутки філософії — це розвиток здатності мислити, виправляючи ці помилки, кращого розуміння тих обмежень, які накладає логіка на розуміння світу.

Третє. Багатьом здається, що «філософствування» зводиться до здатності вживати витіюваті речення і сипати цитатами. Уникнути цього можна лише чітко тримаючи в умі зміст проблеми, яка вирішується і аргументів, які висувуються на підтримку певного рішення. Фі-

лософи намагались дати аргументовану відповідь на питання, яке їх турбувало. Але чому це питання турбує? Чому це питання поставлене саме так, а не інакше? Які докази висувуються і яка відповідь аргументується? Чому приймаються одні докази й відхиляються інші? У чому протиріччя між різними відповідями і чому аргументація сторін не здатна усунути це протиріччя? Ось ті питання, які є ключем до розуміння розвитку філософської думки. Питання, на які люди прагнуть дати відповіді, зумовлені їхнім світоглядом та життєвими обставинами. Уміння ставити потрібне питання важить не менше, ніж здатність знайти на нього відповідь. Проте часто-густо потрібні питання не виникають саме тому, що світогляд гальмує їх постановку. З іншого боку, порушене питання тим самим задає свою внутрішню логіку пошуку відповіді, яка не приходить одразу, цілком. Одне питання, одна умова логічно тягне за собою інші. Розуміння історико-філософського процесу вимагає постійного зіставлення як внутрішньої логіки дискусії, так і зовнішнього тла, на якому ця дискусія відбувається, розуміння механізмів, які підтримують спадкоємність міркувань, їхнього понятійного ладу та термінологічного апарату.

Звертаючись до традиції філософської думки Індії та Китаю, увага зосереджуватиметься на головному: на мотивах питань, способах їх постановки та характері відповідей на них, уникаючи при цьому другорядних для першого ознайомлення деталей, що стосуються як історіографії (звідки, з яких джерел ми це знаємо), так і повноти відтворення історичних обставин, включаючи багато чого з відомостей про особистості філософів, традиції шкіл тощо. Усе це читач, у якого виникне інтерес до поглибленого вивчення філософії Індії та Китаю, може отримати зі спеціалізованих джерел, початкове коло яких пропонується в кінці розділу. Слід також пам'ятати, що поглиблене вивчення потребує часу і зусиль. Наше завдання — у максимально стислий час ознайомитися з ескізом філософської думки в її становленні.

Останнє. Філософію Індії та Китаю часто об'єднують під назвою «східна філософія», дошукуючись при цьому істотних спільних рис. Якби хтось дуже захотів знайти у грушах, сливах і винограді якісь риси, притаманні двом, і які відрізняли б цих обидвох від третього, — він, напевне, такі б знайшов. Я, проте, не бачу в цьому потреби. Індійська філософія відрізняється від китайської не менше, ніж та і та від європейської. Водночас у всіх трьох є риси, які роблять їх подібними одна до одної. Кожна з традицій своєрідна. Тому слово «східна» тут означає лише те, що вона на схід від західної географічно і незахідна.

Східна філософія для сучасного західного читача несе на собі відбиток екзотики й сенсаційності, яка приваблює тих, кому хочеться чогось «інакшого». Тут зазвичай більше позерства, аніж глибини думки. З іншого боку, обидві версії східної традиції — це справжня скарбниця філософського мислення, скарби якої тим цінніші, що вони формувалися в інших умовах, за інших обставин, в іншій зв'язності традиції і практик. Усе пізнається в порівнянні. І добре, що є з чим порівнювати.

2. Традиція філософії в Стародавній Індії

2.1. Загальні відомості про особливості духовної культури Стародавньої Індії та місце в ній філософії

Долина ріки Інд є одним з найдавніших цивілізаційних осередків. Вже у XXVII–XXVI ст. до н. е. (тобто понад 4500 років тому) тут існувала розвинута землеробська культура, у якій простежуються ознаки поглибленого розподілу праці, становлення протоміст (розкопки в Кот-Діджі). На її ґрунті з часом постала розвинена *цивілізація*, початок якої сьогодні умовно датований 2500 р. до н.е. (руїни Хараппа та Мохенджо-Даро; датування в різних джерелах різняться). Однак вона занепадала десь у XVIII ст. до н.е. (причини так і не з'ясовані в повній мірі). Декількома століттями пізніше (XIV–XIII ст. до н.е., а може й раніше) з верхів'я Гангу на землі Індостану почали проникати так звані *арії*. Саме з ними пов'язані найдавніші писемні

пам'ятки духовної культури — *Веди* (тобто знання, мудрість; слова «відати», «відьма», «відомості» мають той самий корінь, що і веди). Мова Вед, ведичний санскрит, належить до індоєвропейської мовної сім'ї, до якої входять і мови слов'янські. У Стародавньому Ірані (Персії) багато в чому близькі за змістом тексти відомі як *Авеста*. Вочевидь, записи Вед базувалися на давнішій традиції усних переказів, які сягають принаймні того часу, коли існувала ще єдина індоарійська мовна спільнота, зі своїми характерними віруваннями, звичаями, соціальним інститутами та побутом.

Після проникнення в Індію носії ведичної культури взаємодіяли з місцевими племенами, одні з яких перебували на значно нижчому рівні розвитку, інші були більш розвинені та пов'язані з колом прадавньої цивілізації в долині Інду. Цей тривалий процес культурного синтезу зумовив своєрідність духовного тла індійської філософії.

На неї наклала відбиток і характерна соціальна організація арійської спільноти.

Початково арії являли собою типовий приклад патріархального суспільства, основною одиницею якого були великі сім'ї на чолі батьком — главою сім'ї. Сім'ї утворювали громади, у яких обиралися царі-воєначальники. Участь у війнах з можливістю накопичення худоби привела до вивіщення в цьому середовищі професійних воїнів та подальшого майнового розшарування. Поруч із цим функція жертвоприношень богам стала спеціалізованою й закріпилася за брахманами — професійними жерцями, які запам'ятовували величезну кількість усіляких нашептів та величальних пісень, якими супроводжувалося принесення жертви, усі значимі соціальні події, такі як весілля чи похорони.

Унаслідок такого розшарування в арійській спільноті виокремилися три суспільні верстви, або *варни*, — *брахмани* (жерці), *кшатрії* (професійні воїни, військова верхівка) та *вайш'ї* (вільні громадяни, які займалися виробництвом: ремісники, землероби та пастухи). Індії за рахунок поневолених місцевих племен та військовополонених поширилося використання рабської праці (головно, зрозуміло, раби працювали на військово верхівку). Окрім того, в арійському суспільстві сформувалася й характерна кастова система, за якої людина від народження належала до певної «масті» людей, які виконували наперед визначені функції. Зміна цієї соціальної ролі була неможливою. Кастова система різко знижувала соціальну мобільність, але водночас вона забезпечувала своєрідний плюралізм соціальних норм, коли спосіб життя одних міг різко відрізнятися від способу життя інших членів суспільства, але при цьому вони співіснували, не змішуючись і не переймаючи звичаїв один в одного. Кастова система стала своєрідним соціальним клеєм, який об'єднував різноманітні складові в єдине суспільство із чіткою соціальною ієрархією груп та успадкуванням індивідом незмінного соціального статусу. До трьох привілейованих варн, яких ще називали «двічі народженими» (від своєрідного обряду ініціації, який символізував повторне народження людини вже як визнаного члена спільноти), в Індії додалася четверта, найнижча, варна *шудр* — тих, хто виконував брудну й тяжку роботу і не мав права брати участі у священнодійствах. Поряд із цим, в Індії є й люди, які не належать до жодної касты і вважаються «недоторканими». Вони виконують нечисту роботу, яка оскверняє представника будь-якої касты: забивають тварин, обробляють шкіри, перуть брудну білизну, вивозять сміття та нечистоти тощо.

Належність до однієї з варн зумовлює і певні обмеження у вживанні їжі, виборі шлюбного партнера, участі в ритуальних практиках, взагалі визначає належний спосіб взаємодії між людьми¹. Кастова система наклала свій відбиток на самосприйняття людей і значною мірою зумовила особливості індійської філософської традиції, характер спрямованості її проблематики. Читач, мабуть, уже здогадався, що більшість індійських філософів за похо-

¹ У сучасній Індії дискримінація за кастовою ознакою офіційно заборонена, однак неформально вона продовжує існувати, хоча з деякими особливостями. Представники каст брахманів займаються не лише здійсненням священницьких ритуалів, але й виконують роботи, пов'язані з текстами: це і вчені, діловоди, і програмісти тощо. Найпоширенішим їхнім заняттям є викладання та робота вихователя-наставника. Кшатрії служать у війську та в поліції, але й посідають чимало адміністративних посад. Вайш'ї нині здебільшого займаються торгівлею, фінансами. Представники каст цієї варни домінують у банківській сфері. Серед них є і землевласники, однак фізичною працею в полі вайш'ї сьогодні не займаються. Землеробство і ремесла — це переважно справа шудр.

дженням брахмани, рідше — кшатрії. Їхні інтереси мало стосувалися соціальних змін і технологій, але тісно пов'язані зі специфічним світоглядом, який сформувався у ведичній культурі.

2.2. *Веди і світоглядні особливості ведичної культури*

Спочатку архаїчні вірування і практики аріїв зводилися до співу гімнів (величальних пісень), що славлять богів і закликають вищі сили собі на допомогу. Ці співи супроводжували принесення жертви, яку спалювали на багатті. Крім того, вони вживали якийсь психоделічний напій, що називався *сома*. Його склад і походження достеменно невідомі; імовірно, це сік ефедри, який містить речовину, за впливом подібну до наркотиків амфетамінної групи. Її психотропна дія виражається в потужному припливі сил, ейфорії, втрати відчуття страху, жадобі діяльності, нестримних веселощах. Не дивно, що арії вважали, що той, хто постійно п'є сому, — безсмертний і могутній.

Саме ці гімни і складають початковий й основний зміст Вед. Час їх написання є предметом дискусій, які ми тут оминемо. Орієнтовно, це десь від середини до кінця другого тисячоліття до н. е. Існує чотири Веди, зміст яких, однак, багато в чому збігається. Кожна з Вед має кілька традиційних редакцій, які відрізняються частково й складом текстів. Укладені Веди за функціональним принципом: у них зібрані тексти, адресовані для запам'ятовування жерцями, що виконували кожен свою функцію в ритуалі жертвопринесення та інших обрядових дійствах.

Рігведі зібрані гімни-мантри, що їх повноголосо виконував головний жрець (брахман), котрий вів церемонію жертвопринесення.

Яджурведа складається з мантр, які проговорював тихцем жрець-помічник (адхвар'ю).

Самavedу відібрані ті мантри з *Рігведи*, які наспівувалися жерцями-півчимами (удгатрі) і які мають свою характерну мелодику.

Осібнo, порівняно із цими трьома, стоїть *Атхарваведа*, яка містить усілякі магичні заклинання, чари: для захисту від злих духів, лиха, хвороб, для зцілення, подовження життя, досягнення своїх цілей. У прикінцевій частині містяться мантри, які виконувалися під час весілля та похорону. В ній також є гімни, які виконувались славу світобудові (з яких стає зрозуміло, як арії її собі уявляли). Тексти *Атхарваведи* написані найархаїчнішим різновидом ведичного санскриту.

Ці гімни, які безпосередньо проголошувалися в ритуалі, складають так звані *самхіти* (збірки) священних текстів. До кожної з них був укладений додаток, у якому роз'яснювались правила застосування цих магичних формул і величальних пісень. Ці додатки називають *брахмани*. Самхіти разом із брахманами становлять обрядовий розділ Вед (карма-канда). Окрім нього, ведична література містить тексти, в яких роз'яснюється світобудова, місце людини у світі, призначення обрядових дійств, етичні засади взаємин між людьми, належного способу життя людей, їх перевтілення після смерті тощо. Ці частини — *аран'яки* та *упанішади* — і стали світоглядним підґрунтям індійської філософії.

Тексти Вед склалися протягом багатьох століть, що, природно, відбилося на їх зв'язності: за своїм змістом ці тексти дуже різноманітні. Веди аж ніяк не є логічно послідовним і несуперечливим викладом якихось поглядів: це суть збірники висловів, накопичені за багато століть, які служили для організації культової практики. Спочатку глава родини (для аріїв характерний виражений патріархальний уклад життя з головною роллю чоловіків, що утворюють клан родичів по чоловічій лінії) самостійно робив жертвопринесення й виконував усі обряди. Однак згодом серед аріїв виокремилися «фахівці» в цій справі — брахмани (напевно, становлення Вед збігається з періодом, коли усталювався канон жертвоприношень). Походження слова «брахман» пов'язане з віруванням у дієву силу сказаного, завдяки чому відбувається зростання й розвиток, у промовляння як необхідну умову здійснення бажаного, що у свою чергу сформувало переконання в необхідності знання правильних слів для кожної справи. Але поряд із цим дедалі більше уваги надавалося підношенням. Деви — добрі сили,

буквально «ті, що дають», — вимагали справедливого обміну. Якщо хочеш щось отримати, спочатку дай сам.

На цій основі розвивалася практика жертвоприношень, яка із часом перетворилася на суворо регламентований ритуал, що виконувався знавцями і вимагав чимало часу і зусиль. Брахмани — виконавці цього ритуалу — свято вірили та переконували інших у його необхідності, оскільки без цього порядок у світі зруйнується. Зауважте, що словом «брахман» позначали як власне вплив священного слова, так і тих, хто його знав, а згодом ще й світову свідомість як абсолютну реальність (про це див. далі) і, крім того, так називали ще й бога. Кшатрії — воїни, правителі, також все більш виокремлювалися зі складу трудового люду, вайш'ів, які займалися фізичною працею. Таким чином, в епоху брахманізму сформувалося певне протиставлення влади духовної та військової, кожна з яких апелювала до різних страхів і очікувань людей. такий-от атмосфері політичних протиріч і релігійних запитів, епоху розпаду класичного брахманізму (VII–VI ст. до н. е.) і відбувалося становлення філософії, яка, однак, увібрала в себе значну частину більш ранніх міфологічних уявлень Вед, реінтерпретуючи їх для нових потреб.

Архаїчному мисленню, крім віри у фізичну дієвість слів і образів, властива була ще й схильність до персоніфікації дієвих сил та обставин. Тобто в розумінні древніх мало просто щось зробити, наприклад, посіяти пшеницю в підготовлений ґрунт, щоб отримати урожай; необхідно ще й проговорити потрібні слова, без яких цей ріст не гарантований. Однак оті слова промовляють не тільки люди, але й інші істоти, могутніші у своєму знанні управління світом. Ті сили, які потрібні були людині, від яких залежало її благополуччя, ставали в уяві людей помічниками, яких можна закликати на допомогу. Розвинулися різноманітні уявлення про духів, богів і можливі зв'язки з ними (релігійні уявлення). За уявленнями аріїв, увесь світ підпорядкований закону (*pita*), яким визначені наслідки всіх дій (що буде, якщо...). У цьому законі фізичні наслідки і наслідки моральні не розрізнялися: те, що відбувається, має одночасно як фізичний, так і моральний статус — воно або правильне, або ні. І підтримка правильного порядку приписувалася вищим силам, кожна з яких арії оспівували у своїх гімнах. Певно, що переваги, яких вони надавали тим чи іншим богам, прославляючи їх як наймогутніших, найважливіших подібні до слів батька, для якого кожен з його дітей «найулюбленіший». Той факт, що логічно всі вони не можуть бути «най-най», мало хвилював арія, який дотримувалася своїх найвних і практично орієнтованих поглядів. Коли ж це було помічено, то знайшлася проста відповідь: мовляв, усі ці імена суть різні імена одного і того ж, єдиного й усемогутнього, бога, тільки постає він під різними личинами (приблизно так, як один актор може грати різні ролі в різних фільмах, залишаючись, однак, самим собою в кожному епізоді). Наскільки можна судити з текстів Вед, арії вважали, що людина після смерті вирушає в інший світ, яким керує Яма — цар цього світу; і він є першою людиною, яка в нього потрапила. Лише згодом, уже в пізніший період, було вироблено вчення про посмертне перевтілення душ, порядок якого підкоряється закону *карми*. Цей закон своєрідно трактує причину всього того, що відбувається з людиною її життя як наслідок того, що мало місце в житті минулому і що вона спокутує в теперішньому. Завдані страждання іншим живим істотам відбиваються на майбутньому втіленні таким чином, що заподіяне комусь страждання змушений буде пережити той, хто його заподіяв. Виходячи з цих поглядів, філософи Індії вбачали сенс своїх пошуків у тому, щоб знайти практичний спосіб уникнути безперервної низки страждань, позбавити себе нових перероджень та забезпечити собі блаженство і спокій, що інакше називали *звільненням*.

Потрібно, однак, зазначити, що в духовній культурі Індії філософія все ж таки залишалася справою відносно невеликого кола осіб, пов'язаних з привілейованими верствами суспільства. Водночас ведична релігія і магія дедалі більше трансформувалися в численні культури, у яких місцеві традиції перепліталися з поглядами древніх аріїв і повчаннями пророків. За часів становлення філософських шкіл паралельно відбувалося становлення *індуїзму* — народної релігійної традиції сучасної Індії. Ці два процеси не були ізольованими, вони впливали

один на одного, тому життя філософської спільноти, як правило, супроводжували численні релігійно-містичні практики, що в кінцевому підсумку зробило філософські роздуми невіддільними від різноманітних психотехнік та ритуалів.

Формування філософії в часі (VI ст. до н. е. — II ст.) збігається укладанням і поширенням давньоіндійського епосу. Монументальні твори — Махабхарата і Рамаєна — заклали основи консолідації менталітету індуців у писемній традиції. Тоді ж розгортається гостра політична боротьба і виникають перші великі держави, які прагнули гегемонії. Звичний життєвий світ людей зруйнувався, у горнилі суспільних процесів плавилась і ментальна культура. У цій атмосфері непевності та нових можливостей, суспільних контрастів і особистих розчарувань, сподівань і тривог з'явилися перші паростки філософської культури критичного мислення, довіри до власного розуму й намагання розібратися в суперечливих питаннях шляхом побудови вичерпно аргументованих учень. Однак ці філософські пошуки невіддільні від розвитку інших аспектів ментальної культури. Літературна творчість переплетена з міфопоетикою, яка у свою чергу породжувала гострі дискусії про порядок світобудови з реінтерпретацією класичних релігійних практик.

Ранні філософські твори записувалися у вигляді коротких висловів, які слугували для нагадування про яесь розгорнуте вчення, що його викладав учитель у колі своїх учнів усно. Такі зведення записів, або *сутри*, згодом накопичувалися й заклали писемну традицію певної школи. З плином часу ці ранні сутри обростали коментарями, відтак виникла і потреба систематизувати різні вчення, з'ясувати позиції в суперечках. Поширився такий стиль викладання, за якого мислитель послідовно описував суть поглядів представників різних шкіл з того чи іншого питання, далі вказував на ті аргументи, якими вони спростовували один одного, і вже далі давав своє тлумачення, передбачаючи також і можливі заперечення проти нього.

Систематизатори індійської філософії виокремлюють кілька таких «шкільних» традицій. Їх прийнято ділити на дві групи: ті, які відкидають авторитет Вед, вважаючи їх звичайними творами звичайних людей і не вважаючи за можливе покладатися на них як на джерело достовірності (неортодоксальні школи, або *настіка*), і ті, які цей авторитет визнають (школи ортодоксальні, або *астіка*).

У свою чергу одна з неортодоксальних систем — філософія *локаяти*, або *чарвака* (див. далі) протиставляється всім іншим, яких об'єднує визнання того, що душа не зводиться до тіла.

Дві з неортодоксальних шкіл, *буддизм* і *джайнізм*, є ранньою спробою критичного переосмислення брахманізму. Замість нього пропонувалася нерелігійна альтернатива, інший спосіб звільнення від страждань. Згодом, однак, буддизм вийшов далеко за межі Індії, втративши на батьківщині свій початковий вплив, і став однією зі світових релігій, яка в різних формах поширилася в Південній Азії і на Далекому Сході (Таїланд, М'янма, Шрі-Ланка, країни Індокитаю, Тибет, Непал, Бутан, Монголія, Тува, Бурятія, Китай, Корея, Японія). Цей час також постає *санкх'я*, — учення, у якому викладалася своєрідна система дуалістичного розуміння світу як взаємодії двох різнорідних начал, які не зводяться одне до одного: тілесного (*пракріті*) й духовного (*пуруша*). Санкх'я відкидала уявлення про божество як необхідну умову розуміння порядку в світі; так само і звільнення можна отримати завдяки власним зусиллям. Однак Веди вважалися достовірним джерелом знань. Близьким ученням була *йога* Патанджалі, яка стала практичним додатком до санкх'ї, розвиваючи уявлення про техніку самодисципліни і позбавлення від залежностей тіла для звільнення чистого «Я» людини, що зливається своєму зосередженні (*самадхі*) з божественним духом. Йога широко відома на Заході як система гімнастичних вправ, побудованих на фіксації певних поз, часом досить хитромудрих. Однак це лише фрагмент індійської філософії йоги; до того ж сенс цих вправ аж ніяк не у фітнесі.

Найближчим до європейського розуміння філософії вчення розробляли представники двох шкіл, *ньяя* і *вайшешика*, які потім злилися в одну. Ньяїки займалися передусім питаннями побудови переконливих і достовірних доказів, а вайшешики основну увагу приділяли космології та філософії природи (пізнання законів світу, в якому ми живемо).

І, нарешті, прямим продовженням розпочатих в упанішадах коментарів до Вед світоглядного характеру стали школи *пурва-міманси* (спадкоємці брахманізму, як вони самі вважають) і *веданти*. Остання різних своїх відгалуженнях стала найхарактернішою, найбільш розробленою філософською системою, з якою нині значною мірою асоціюється індійська філософія загалом та сучасна зокрема.

Не менш вагомими були також дослідження буддистів, в тому числі і за межами Індії, які розгалузилися на чимало течій і є наразі однією з потужних філософських традицій, яку за масштабом можна порівняти із західною філософією в цілому.

Решта шкіл на тепер мають скоріше історичне значення: санкх'я припинила свій самостійний розвиток, розчинившись частково в йозі. Вайшешика фактично злилася з ньєю, а та в свою чергу, як і джайнізм, залишається маловпливовим віровченням; локаята давно вже не існує саме як школа, залишаючись швидше віртуальною системою, яку використовують для ілюстрації можливих і поширених (на думку критиків) забобонів з метою показати їхню хибність.

Загалом на етапі свого становлення індійська філософія проходить три фази розвитку (за С. Радхакрішнаном):

— системи, що постали проти авторитету Вед: це чарвака, буддисти та джайністи (VI ст. до н.е.);

— реакція на це у вигляді теїстичних філософських побудов (Бхагаватгіта, пізні упанішади) (V ст. до н.е.);

— розвиток шести ортодоксальних систем філософії, кожна яких вибудовувала власну канву раціональної аргументації (починаючи з III ст. до н. е., з остаточним їх оформленням у II ст.).

Упродовж цього часу творили генії індійської філософської думки: Бріхаспати (засновник локаяти), Сіддхартха Гаутама (Будда) і Вардхамана (Махавіра) — засновники відповідно буддизму і джайнізму, Готама (відомий також як Гаутама і Акшапада) — засновник ньїї, Улука (Канада) — засновник вайшешики, Патанджалі — засновник йоги, Капіла — засновник санкх'ї, Джайміні, а також його пізніші видатні послідовники Кумаріла Бхатта та Прабхакара — засновник адепти пурва-міманси, плеяда видатних ведантистів — Бадараяна, а пізніше і Шанкара, Рамануджа, Мадхава. Їхні життєписи мають, наразі, майже легендарний характер, однак з їхніми іменами пов'язана значима літературна спадщина.

2.3. Етичні вчення індійських мислителів

Мету своїх учень усі індійські мислителі вбачали в обґрунтуванні певного способу життя, який в кінцевому підсумку приводив би людину до такого стану, який мислився як межа устремлінь, як щось безумовно цінне. Однак саме цей стан індійці найчастіше визначали через заперечення всіх тих негативних станів, які дошкуляли людині та яких вона прагнула уникнути. Тому мету індійської філософії здебільшого можна витлумачити як порятунок, позбавлення страждань, відхід від болісної дійсності в іншу, у якій припиняються усі муки.

В позитивному сенсі про цей стан говорили як про вище й нічим не затьмарене блаженство. Цей стан буддисти називали *нірваною* (згасанням, малосся на увазі устремлінь і бажань, які породжують страждання), представники ортодоксальних напрямків — *мокшею* (звільненням, у сенсі звільнення від тих залежностей, через які людина страждає).

Однак тільки в одному з напрямів філософської думки — у локаяті — цей позитивний стан трактується як безпосередньо даний чуттєвий досвід задоволення (*кама*), яке переживається людиною її тілі. Задоволення виникає як результат взаємодії тіла з іншими тілами, і така можливість закладена у світоустрої. Деякі взаємодії породжують страждання, деякі — приємні відчуття. Отже, за розумного життя, вивчаючи наслідки різних взаємодій, запам'ятовуючи їх і досліджуючи власне тіло, особливо його реакції, можна отримати максимум задоволень при мінімумі страждань. Загибель же тіла не повинна хвилювати людину, оскільки з його розпадом втрачається притаманна тілу чутливість, стирається пам'ять і тим

самим смертю є межею існування. Смерть позбавляє від будь-яких страждань, але так само й від можливості отримувати задоволення. Тому, на думку локаятиків, побоювання з приводу власної смерті марні, вони лише затьмарюють життя. Все хороше для людини є тільки в цьому, земному, житті й безглуздо уникати приємних життєвих моментів заради недоведеного якогось іншого, потойбічного, блаженства. Мудрість суть уміння отримувати від життя максимум задоволення.

Представники інших напрямів індійської етичної думки всіляко висміювали чарваків, вважаючи таке вчення прикладом ницості та грубої помилки. Кожна з цих шкіл пропонувала свій варіант зразкового способу життя, але для них усіх, за винятком не надто важливих відмінностей, характерні загальні риси. Зазначимо ці основоположні принципи індійських етичних учень.

Насамперед, у пристрастних бажаннях, спрямованих на досягнення якихось матеріальних благ і суспільного статусу індійці вбачали джерело страждань і залежностей. У всякому стражданні є незадоволеність чимось, що людина нездатна досягти, бажання прив'язують її до чогось зовнішнього, невідконтрольного їй, до об'єкта. Світ не підпорядковується людському «хочу»; лише сили бажання недостатньо для його здійснення. Буддисти вчили, що будь-яке бажання зрештою закінчується для людини стражданням, оскільки всі можливі досягнення швидкоплинні та тлінні. Усе миле серцю руйнується і горе від втрати слідує за будь-яким здобутком. Життя по своїй суті є стражданням. Інші ж мислителі вбачали в тілі своєрідні пута, якими пов'язана душа людини, якесь жахливе наслання, яке переслідує людину, що змушена страждати через наявність у неї тілесних потреб. Звільнення від цієї залежності їм уявлялося як пробудження після кошмарного сновидіння, коли людина полегшено зітхне, зрозумівши, що все це скінчилося. Засобом для цього звільнення має стати культура обмеження своїх бажань, *аскеза*.

Джайністи були переконані, що досконала людина здатна угнітити своє тіло відмовою від потурання всім його потребам і тим самим звільнити свою душу. Однак самогубство для цього не годиться, оскільки в ньому немає торжества волі людини над своїми бажаннями, а лишень малодушна спроба швидко припинити страждання. Ці страждання відновляються, оскільки душа прилипне до нового тіла. Вчення про перевтілення стало своєрідною візитівкою індійської філософії. Перевтілення підпорядковані закону карми, який розуміли як принцип зворотної дії: все заподіяне іншому повернеться тим самим чином тому, хто заподіює. Однак така відплата не обов'язково настає прижиттєво для цього тіла, але сукупно реалізується через втілення після смерті в таке тіло, для якого попереднім існуванням уготована своя доля. Уявлення про карму виникло як спроба пояснити, чому двоє дуже схожих людей за однакових обставин зазнають настільки різних життєвих перипетій. Одному щастить, біди минають його, а іншому відміряно негараздів через край. Індійці відмовлялися бачити тут просту випадковість, і не виявивши достатніх причин, витлумачили це як наслідки прожитого раніше життя людиною, яка в нинішньому пожинає плоди минулого.

Звідси й характерна логіка: уникнення заподіяння будь-яких страждань іншій живій істоті (*ахімса*) і суворе дотримання моральних заповідей, яке стосувалося не тільки зовнішньої поведінки, а й помислів, навіть спонтанних бажань. Тому настільки важливим для правильного способу життя є тотальний контроль за своїми пристрастями, вчинками та намірами. Просування на шляху до досконалості — це набуття щоразу нових і міцніших навичок самоконтролю.

В деяких випадках це прагнення не завдати шкоди живому набувало гротескних форм. Так, джайністи не тільки відмовлялися від тваринної їжі (тому що це передбачає вбивство чи насильницьке позбавлення чогось, грабіж або крадіжку, наприклад, молока чи яєць), а й намагалися ходити дуже обачно, щоб ненароком не наступити на непомітну істоту, використовуючи для оповіщення дзвіночок і спеціальний віник з м'якими прутами, попереджаючи та обмітаючи на своєму шляху тих, хто ненавмисно міг би бути розчавленим.

2.4. Онтологічні вчення в традиційній індійській філософії

В теоретичній філософії індійські мислителі, — згідно із загальною спрямованістю своїх пошуків, — прагнули роз'яснити причини, що породжують чуттєво даний людині світ і його зв'язок із самосвідомим «Я» та ту реальність, яка існує поза чуттєвими образами (світ, що не даний у відчуттях). При цьому необхідно зазначити одну особливість такого запиту, який може бути не зовсім зрозумілий сучасному європейцеві, вихованому в дусі наукового пізнання світу. Ні в кого немає сумніву в тому, що світ якимось чином упорядкований, а події в ньому в тій чи іншій мірі передбачувані. Вчений, досліджуючи зв'язки між явищами, об'єкти в різних умовах, прагне розкрити закономірності, описати логіку цих зв'язків. Відповідно його мета буде досягнута, якщо він навчиться точно прогнозувати, що буде за тих чи інших умов; при цьому бажано, щоб такі передбачення спиралися на ясну, зрозумілу людині модель (теорію), з якої вони виводяться. Вчені займаються тим, що намагаються якомога краще пояснити те, що відбувається в світі. Однак індійських філософів цікавило не стільки те, які закономірності в даному нам світі явищ, скільки те, чому ці закономірності саме такі та що породжує ці явища. Цей момент потребує додаткового пояснення. Припустимо, що раптом так виявилось, що всі жовті фрукти — солодкі на смак (це, зрозуміло, не так, але припустимо). Якщо б це було так, ми могли б зробити, побачивши жовтий фрукт, виправданий висновок, що фрукт — солодкий. Ми могли б з'ясувати, що в усіх солодких фруктів є у складі речовини, схожі за своєю будовою і при взаємодії певних рецепторів на язиці з цією речовиною відчувається солодкий смак. Це відчуття у свою чергу пов'язане з ланцюгом передачі імпульсу (сигналу) нервовій- системі людини, будову якої ми могли б детально описати, як і механізм генерації цих сигналів. Але чи з'ясуємо ми тим самим, чому виникає відчуття жовтого і солодкого, чому і як воно пов'язане саме з язиком і фруктами? Очевидно, що пояснити, як реагує рецептор на цукор — це не одне й те саме, що пояснити чому цукор відчувається саме солодким, а не якимось інакше (або взагалі ніяк не відчувається). Безглуздо думати, що електромагнітне випромінювання з довжиною хвилі в діапазоні 565–590 нм саме по собі жовте, бо в понятті довжини хвилі немає нічого, з чого можна було б зробити висновок про те, як вона бачитиметься. Як чується ультразвук кажанам? Чи можете ви собі це уявити? А тим часом у загальних рисах механізм ехолокації в ультразвуковому діапазоні як спосіб орієнтації й пошуку об'єктів у кажанів зрозумілий, але з нього ми не можемо зрозуміти, що вони відчувають при цьому. Вказівка на біологічне значення цих механізмів також не дає відповіді на поставлене запитання про чуттєвість. Індійці, зрозуміло, нічого не знали про нейрофізіологію (і вона навряд чи зацікавила б їх), але вони чітко розуміли, що описати як відбуваються явища — ще не означає роз'яснити чому ці явища взагалі «є». Проте оскільки страждання — це саме відчуття, пережите людиною, то щоб зрозуміти, як уникнути страждань, вони прагнули з'ясувати, як відчуте страждання зв'язується з певним об'єктом, з тим чи тим впливом, і чому це відчуття прив'язується саме до мене.

Інша частина цих роздумів тісно пов'язана з релігійними уявленнями. Якщо боги породжують світ, то який зв'язок богів з людьми? Що визначається богами?

Отже, інтерес теоретичної думки в індійській філософії зосереджений не так на явищах, не на «нашому» світі, як на тому, що стоїть за цими явищами і за нашою свідомістю. Це устремління краще назвати бажанням усвідомити, досягти внутрішнього стану ясності («просвітлення»), а не побудувати теорію, яка передбачає явища. Індійських мислителів більше турбувало не що буде тут, у житті, а що станеться там, після смерті. Індійська філософія не зводиться до запитів науки в сучасному розумінні, а наука не може задовольнити запит індійських філософів. (Через те вони прекрасно уживаються одна з одною, оскільки в своїх питаннях не конфлікують по суті).

Вихідним пунктом у різноманітні позиції індійських шкіл є загальне визнання того, що для того, щоб світ відчувався, щоб явища «були», потрібно, щоб існував той, хто відчуває, той, для кого світ явлений. Але ким є цей справжній Я-суб'єкт і як він співвідноситься реа-

льністю? Чи є взагалі щось реальне поза чуттєво даним? (Під словом «реальне» розуміють те, що існує не в даності свідомості, не лише на словах, а саме по собі).

Локаятики і тут зайняли відмінну від решти позицію. В їхньому розумінні світ складається з вічних базових елементів-якостей: вогню, води, повітря і землі. Вони реальні. З них шляхом різних поєднань виникають усі можливі речі, кожна з яких має свій склад будову. Однією з таких речей є людина, і вона влаштована так, що з впливом на її органи чуття об'єктів, речовин, у ній виникають почуття. Ці почуття або приємні, їх хочеться повторити, або ні, вони огидні, їх хочеться уникнути. Таким чином, чутливе «Я» тотожне тілу людини. Якщо розпалося тіло, то зникло і «Я». Душевне життя людини породжене прямо природою тілесних взаємодій. І хоча почуття внутрішні, але якщо ми бачимо, що тіла однакові, то й почуття в них також, за аналогією, правдоподібно думати будуть подібними. Таким чином, досвід однієї людини може бути переданий іншій через висловлювання, але в тій мірі, у якій люди однаково влаштовані. Слова ж — це такі самі дії, як і все інше, тільки породжуються вони людиною (як гончар ліпить горщик). Але вплив словом збуджує пам'ять, а не саме почуття, і слова не можуть замінити те, що вони позначають. Тому слова самі по собі щодо реальності не достовірні, як і висновок, який робиться тільки на підставі змісту слів. Багато людей бреше, щоб отримати якусь вигоду для себе, а отже слова завжди потрібно перевіряти. Перевірка полягає у звіранні сказаного з прямим чуттєвим переживанням того, про що повідомляється на словах. Оскільки ніяких богів, жодних душ окремо від тіла ніхто і ніколи не бачив, не бачив інших світів, то всі розповіді про них — брехня (або такий досвід, який ніяк не може бути переданий і перевірений, а тому й цінності він не має).

Поширене уявлення про чотири стихії було вельми популярним у давнину, і по суті воно наївно відображає ті найбільш зримі абстракції, взяті із чуттєвого досвіду. Є щось тверде, непорушне і важке — земля. Є щось, що розтікається, вологе — вода. Летке, невидиме, через яке тіло проходить без опору — повітря. І те, що породжує тепло, мерехтливе і рухливе — вогонь. У твердому дереві є вода, нього, згораючи, виділяється тепло і дим: ось вони всі стихії разом. Однак інша частина вчення чарваків по суті схожа з уявленнями сучасних фізіологів про душу: для них також є лише мозок, у якому обробляються сигнали, які суть тілесні реакції на зовнішні подразники і мозок керує поведінкою людини. Помер мозок — померла «душа». Рухи тіла або допомагають йому вижити, зберегтися, знайти потрібне в своєму оточенні, або ні. Ті механізми мозкової діяльності, ті рецептори будуть закріплюватися, які допомагають тілу вижити. Тому в різних тварин по різному влаштовані «мізки» і поведінку вони демонструють різного ступеня складності, який відповідає умовам їхнього життя. Душа — це лише умовна назва механізмів регуляції поведінки, а самі вони — біологічні функції.

Опоненти чарваків акцентували увагу на тому, що зі спостережень за взаємодією тіл ніяк не можна вивести чуттєвого змісту. А між тим, можна сумніватися в надійності будь-якої виведеної закономірності, але ніяк не можна засумніватися в змісті відчуттів. Нехай мільйони разів Сонце щоранку з'являлося над горизонтом, я не можу сказати з цілковитою упевненістю, що й завтра все буде так само одного лише цього повторення. Свиня, яку добрий господар відгодовує на забій, до останнього дня могла би бути впевнена, що перебуває у своєму свинячому раю! До того ж, вірогідність спостережень обмежена тільки моїм досвідом: хтось, розповідаючи про власний досвід, можливо, і бреше. Але якщо мною пережите якое відчуття, то заперечувати це переживання я ніяк не можу (хоча можу про нього не говорити іншим). Зауважте, що чарваки та їхні противники роблять із цього протилежні висновки: чарвак вважає, що будь-яке відчуття пов'язане з тілом, а значить без тіла немає ніяких відчуттів. Проте його опоненти роблять інший логічний висновок: якщо якое відчуття дано в Я-свідомості та прозоре тільки для неї (хтось інший не може прямо відчувати мої почуття), то необхідною умовою відчуттів є чутливий розум, тобто якое свідоме суще. Однак що воно таке і як співвідноситься з тілами — тут думки розділилися. Джайністи дали найпростішу відповідь: Я-свідомість є властивість *дживи* — душі, самобутньої істоти, яка існує вічно й не зводиться ні до чого, ні чого не виникає і ні на що не перетворюється. Джива і є «Я»

справжній, але разом з тим він зчеплений з реально існуючими тілесними частками (на зразок молекул) і розміщений водночас з ними в просторі. Цей зв'язок триває деякий час, а тіло зазнає впливу інших тіл, переміщується та розвивається.

Джайністи визнають як тілесну реальність, так і свідому душу (дживу), до того ж вона може бути як у тілі, так і поза ним. Домогтися відриву від тіл джива може тільки якщо її свідомість максимально зосередиться й здатна буде охопити всю повноту наслідків своїх потягів. А оскільки тілесні потяги породжують страждання, то й позбутися їх можна рішенням свідомого розуму. Щоправда, для цього потрібно виробити граничну самодисципліну, частиною якої є аскеза не спричинення страждань іншим дживам. (Цікаво, що аскеза джайністів часом доходила, як-от у дігамбарів, одного з двох різновидів джайнізму, до повного заперечення навіть носіння одягу і вони ходили собі голяка). Буддистів питання про зв'язок реальності та природу свідомого «Я» вилилось у суперечки, які тривали століттями й привели до виникнення декількох філософських шкіл, що змагаються між собою. Крайня позиція тут належить представникам вчення *шунья-вади* (*мадх'яміків*). Для них немає ніякої реальності, тобто існування поза потоком усвідомлення. Усе, що є, є моментом свідомості. Навіть Я-суб'єкт не існує сам по собі як щось незмінне ціле, що тотожне самому собі (як джива джайністів). Усвідомлюване й пережите «Я» дане як відносний момент потоку свідомості у якому ніби формується тут і тепер точка сприйняття. Про реальність ми нічого певного сказати не можемо. *Йогачари* вважали, однак, що це «Я» суть самостійний суб'єкт, але вся дійсність — це пережита ним видимість світу. (Цю позицію ще називають суб'єктивним ідеалізмом: щось існуюче розуміється як данність об'єкта в сприйнятті суб'єкта усвідомлення). Очевидно, що обидві ці позиції вимагають і якоїсь відповіді на питання, чому пережитий досвід структурований саме так, а не інакше, яка роль бажань суб'єкта в баченні світу, у його становленні. Сказати, що світ даний тільки у свідомості й поза свідомістю нічого немає — це не те саме, що сказати, що світ — це довільна фантазія і що своїми бажанням суб'єкт здатен синтезувати собі досвід як якесь сновидіння на замовлення (спочатку його ніби запустити, а потім пережити в сприйнятті як зовнішню данність). *Саутрантіки* визнають існування як Я-суб'єкта розуму, так і реальність об'єктів, які існують незалежно від того, сприймає їх хтось чи ні. Їхня критика позиції йогачарів ґрунтувалася на декількох аргументах. Якби не існувало зовнішніх об'єктів, то було би безглуздо говорити, що образи свідомості «подібні» (як образи) до чогось. Однак об'єкти в самому акті свідомості сприймаються як щось відмінне від суб'єкта сприйняття. Коли хтось сприймає горщик, то він не ототожнює себе з ним. *Саутрантіки* вважають, що явлена данність в свідомості якогось образу, який сприймається як щось відмінне від самого себе, можлива за чотирьох умов: має бути (1) сам цей об'єкт, який зумовлює саме той, певний, образ, який сприйматиме далі (2) розум як щось, що здатне породити певний образ, (3) канал чуттєвості, через який об'єкт впливатиме на розум, і (4) супутні сприятливі умови, як-от світло тощо. Таким чином, сам по собі реальний об'єкт, звісно, не сприймається, але він мислиться як необхідна умова того, що в умі образи предметів оформлені в певний не довільний спосіб. Отже, явлена дійсність є продуктом розуму, але під впливом реальних об'єктів. *Вайбхашики* ж вважали, що у свідомості Я-суб'єкта відображається власне реальний об'єкт. У їхньому розумінні, якби об'єкти реального світу не сприймалися, то не можливо було би щось сказати про відповідність їхньої форми сприйнятому образу. Отже, або всі явлені об'єкти суть породження свідомості, за якою немає ніякої реальності, або якщо реальність є, то її об'єкти дані нам прямо.

Інше питання, яке було важливим для індійських мислителів, це мислення бога і його зв'язок зі світом. Неортодоксальні школи схильні були заперечувати існування єдиного боготворця як управителя Всесвіту і так само не надавали значення релігійному культу. Хоча всі вони готові визнати існування могутніших, аніж людина, сил, які діють у світі. Цікаво, що джайнізм і буддизм з атеїстичних і арелігійних у своїй основі доктрин зрештою перетворилися на суто релігійні системи у яких були обожествлені їхні творці, асимілювавши при цьому численні нашарування різноманітних міфів та місцевих культів.

Характерні погляди в цьому питанні притаманні представникам пурва-міманси. Наполягаючи на необхідності суворого дотримання ведичного ритуалу, вони, однак, заперечували реальне існування тих богів, яких славили в гімнах! Ці «боги» — просто образи до яких звернений гімн. Проте як образи вони не породження людської фантазії, а конструкт самих Вед, які існують вічно, як і світ. Поза Ведами ніяких богів немає, але ведичний ритуал забезпечує звільнення від страждань і райське життя, бо так влаштований світ: тільки через Веди люди на отримують вічне блаженство.

Не вбачали необхідності мислити бога й у санкх'ї, тому всі ці системи можна трактувати як атеїстичні.

Натомість представники йоги та ньяя-вайшешики вибудовували свої світоглядні системи, включаючи в них бога. Для ньяйків (і вай-шешиків) бог є управителем світу, його організатором і моральним законодавцем. Однак він творить світ з існуючих вічно матеріальних елементів та душ. Вайшешики вважали, що бог творить Брахму як організуюче начало світу, а через деякий час руйнує його і так повторюється нескінченно разів. Зауважте, що душі (і матерія) при цьому продовжують існувати, але неначе у сплячому безформному режимі. Проте найбільшого значення поняття бога набуло у веданті (яка, нагадаємо, є теоретичним осмисленням упанішад). Упанішади, як уже згадувалося вище, це коментарі до Вед, у яких розроблялися переважно світоглядні питання. У всій його повноті розібрати це вчення тут не маємо змоги. Якщо дуже коротко, то його зміст можна викласти у простій формулі: все є Брахман і крім Брахмана нічого немає. Атман є Брахман. *Атман* — термін, яким позначають Я-суб'єкта, здатного усвідомлювати себе й переживати чуттєві стани. Шанкара (788–820 рр.), автор однієї з найпотужніших версій веданти, яку ще називають *адвайта-ведантою* («адвайта» означає заперечення дуалізму, тобто двоїстості світу як такого, що містить тіла і свідомі душі), доводить цю ідею до логічного завершення. Немає ніяких «реальних» об'єктів. Усе що є у сприйнятті, це своєрідна ілюзія, мара, наслідок невідання засліпленої свідомості атмана. Сила, яка насилає цю мару, *майя*, притаманна єдиному існуючій реальності абсолютного суб'єкта, який грається в образи світу. Однак кожен атман може збагнути, вийшовши з цієї гри, що він, як суб'єкт сприйняття, бачить видиво, а сам він є Брахманом — богом світу. Світ, таким чином, існує тільки в обмеженій свідомості бога, але сам бог вище всіляких обмежень, вільний від них. Його існування нічим не обумовлене, а майя, немовби довільна фантазія Брахмана, творить світи із чистої втіхи. Усе є бог, але бог — це не все існуюче, а необхідна умова будь-якого існування. Існувати тут означає переживатись у визначеності певного образу, і чуттєва основа цього переживання, як і сприйняття своєї окремішності, є атман (як Брахман). З цього випливає, що як звичайний досвід людини, так і всілякі галюцинації чи сновидіння однаково «реальні», проте їхня данність зумовлена свідомістю. Безумовним (абсолютним) є тільки Брахман.

Рамануджа (жив десь на межі XI–XII ст.), ще один із знаних ведантистів, відкидає тлумачення Шанкари, оскільки, на його думку, важко збагнути як майя може породжувати невідання в тому, що все творить у своїй свідомості. У його картині світу бог від початку охоплює в собі матерію і вічні виокремлені душі й із них породжує своє творіння — світ, який реально існує тепер вторинно щодо свого творця. Сила майї, яка є в бога — це його здатність переоформлювати будь-що. Бог не обмежений жодними об'єктивними законами, але світ, створений ним, упорядкований так, що в ньому відтворюються певні закономірності перебігу подій (які, щоправда, Брахман може порушити). Об'єкти світової дійсності залежать від бога, проте вони реально існують як матеріальні речі, хоча й існують у богіві.

2.5. Теорія пізнання в індійській філософії

Нарешті розглянемо у своїх витоках ті питання, які є квінтесенцією сучасної філософської думки, а саме питання про достовірність знань та спосіб обґрунтування істинності суджень. Цей розділ передбачає розвинене критичне мислення саме тому, що питання стосується обґрунтування власної впевненості в чому-небудь, отже, осмислення доказової сили аргументів

і можливості усвідомлення справжнього стану справ, а не тільки здобуття своєї особистої впевненості в чомусь. Саме в цій позиції міфотворчість кардинально відрізняється від наукового методу. Автор міфу задовольняється його стрункністю і пояснювальною ясністю; як правило, метикуватий розум усьому може знайти підходяще пояснення. Тим паче, якщо людина щось справді вірить, то вона завжди зуміє знайти виправдання своєї віри. Зовсім інша справа — обґрунтувати таку перевірку, яка давала б об'єктивно передбачуваний результат. Сама по собі така перевірка вимагає культивування сумнівів, недовіри до власних переконань, а тим паче недовіри до авторитетів або просто поширених переконань, нехай і таких, з якими переважна більшість людей згодна. Кожна філософська традиція ґрунтується на певній логіці аргументації, на способі висунення доказів, які визнаються переконливими. У свою чергу ця логіка спирається на деякі теоретичні міркування, що стосуються пізнавальних можливостей людини й характеру пізнавального процесу, тобто теорії пізнання. Розглянемо індійську традиційну філософію з цього боку.

Що є безумовно достовірним і що в судженнях про світ не може бути поставлене під сумнів? Чи є такі свідчення, які прямо розкривають людині реальність і дозволяють відокремити фантазії, домисли, ілюзії, забобони від справжнього стану справ? І якщо людина помиляється, то в чому причина таких помилок, чому вони відбуваються і чи можна їх надійно уникнути? Зрештою, що є істина?

Очевидно, і всі філософи із цим згодні, що сама по собі тверда віра у щось або поширеність якоїсь думки не можуть бути надійним джерелом істинних відомостей. Люди можуть помилятися і навіть більш того — вони-то якраз часто зацікавлені в обмані, у приховуванні якихось відомостей, у прибріхуванні, у спотворенні справжнього стану справ. Вірити на слово не можна. Окрім, — на думку багатьох, — тих випадків, якщо джерело цих слів має авторитет святості. Але чи є такий авторитет? Як уже згадувалося вище, представники ортодоксальних шкіл індійської філософії були переконані, що таким авторитетом є священні тексти Вед. Однак проблема в тому, що ці тексти далеко не завжди зрозумілі ясно. Звідси виникають суперечки тлумачів тексту і їх потрібно якось вирішити. Очевидно, що єдиний спосіб викрити обманщика або вирішити суперечку тлумачів про те, яке розуміння більше відповідає істині, — це самому знати цю істину. Лише тоді можна порівняти слова і дійсний стан справ (який мусить бути відомим незалежно від слів).

Представники чотирьох шкіл (ньяїки, вайшешики, санкх'я та йогіни) вважали, що такий метод є, проте він у підсумку переконує нас у тому, що Веди не брешуть. Таким чином, між Ведами і незалежним від них пізнанням існує згода. Представники пурва-міманси і веданти вважали, однак, що те, про що свідчать Веди в найпотаємнішій своїй частині довести інакше ніяк не можна, але водночас це знання істинне. Але звідки ж така переконаність? По суті, у ній є два аспекти: (1) усвідомлення того, що не існує ніяких раціональних засобів довести основоположення знань про світ, і (2) що такі знання можуть бути освоєні в якомусь акті прямого проникнення у свідомість, зміни стану власної свідомості, яке дає найвищий з можливих ступенів переконливості. На думку цих мислителів, ті, хто силкується знайти якісь вагомші підстави достовірності, просто тішать себе ілюзією.

Без своєрідного каталізатора, а ним є Веди, справжнє пізнання неможливе. Світ влаштований так, що в ньому є Веди, і це основна умова того, що світ пізнаваний людиною, якій через Веди дається одкровення істини. Це одкровення дано не кожному, але шляхом певних зусиль його можна отримати.

Буддисти і джайністи поділяли подібну думку з тією лише відмінністю, що в їхньому розумінні Веди тут ні до чого. Для осягнення істини не потрібно ніяких тлумачень нібито священних текстів. Істина відкривається людині, якщо вона слідує певному способу життя. Таким чином, ми стикаємося з дуже прикметною теорією пізнання, у якій пізнавальний оптимізм (віра в те, що істинне знання можна отримати) поєднується з переконанням, що таке пізнання неможливе без зміни свідомості Я-суб'єкта. У сучасній європейській традиції наукового мислення вважається, що отримані знання змінюють свідомість. Індійці ж скоріше

схильні думати, що для того, щоб отримати знання, потрібно спершу підготувати свою свідомість тоді одкровення неначе саме увіллється в цю посудину. Тут проявляється ще й та особливість, що саме поняття «знання» індуї розглядають, головним чином, з боку станів суб'єкта. Західна ж традиція більше розглядає знання як інформацію, яка міститься у висловлюваннях і співвідноситься з об'єктом. Хоча це два боки одного й того ж процесу, але фіксація на собі, на власному внутрішньому світі, перетворює пізнання не стільки на колекціонування фактів і пошук закономірностей у них, скільки на своєрідне налаштування сприйняття і усвідомлення своїх «видінь». У підсумку, як це розуміє веданта, сам світ є баченням у горизонті свідомості Я-суб'єкта. Світ суть те, що я не можу довільно не бачити, що нав'язано мені якоюсь силою. Але справжня реальність (те, що існує не в видіннях, а саме по собі) — суть лише ця здатність бачити і породжувати бачення, яка зливається воедино в Брахмані, абсолютній реальності бога.

Проте ці бачення породжують множинність обмежених Я-суб'єктів для яких світ — щось на зразок сновидіння. Скільки б ми не вивчали зміст образів своїх сновидінь, ми не отримаємо ніякого знання про справжній стан справ. Звідси і слабкий інтерес до природознавства, оскільки світ природної данності — це лише один багатьох варіантів явленості Я-суб'єкту його видінь. Цей момент ще виразніше кристалізується в буддизмі: ми не можемо пізнати всю повноту явищ, але нам це і не потрібно. Світ влаштований так, що в ньому людина може надійно отримати потрібні їй знання, а непотрібне — і довести не можна, і не варте тієї мороки. Ми можемо звільнитися від страждань у кругообігу явищ світу, і це головне, що приносить нам заспокоєння в наших тривогах і запитах. А про решту сказати нічого певного не можна: отже, краще мовчати. Оптимістичні в цьому питанні джайністи: для них світ є дійсний світ реальних об'єктів, про який джива може отримати вичерпне знання, що дозволяє передбачити будь-який наслідок за будь-яких умов. Джива може отримати всевідання, якщо позбудеться своїх прив'язаностей, які викривлюють розум.

Водночас, джерелом пізнання виступає і чуттєвий досвід, і логічний висновок у ході міркувань. Однак у цілому ці два джерела в традиції індійської філософської думки не є самодостатніми. Виняток становлять, знов-таки, чарваки. Послідовники цієї традиції вважали, що будь-які відомості, отримані непрямим способом, крім безпосередньої чуттєвої данності, не дають повної достовірності, вони допускають сумніви. Інакше кажучи, я не можу сумніватися лише в тому, що сам сприймав чуттєво.

3. Традиція філософії в Китаї

На території сучасної Китайської Народної Республіки започаткувалась одна з найдавніших цивілізацій світу. Тут частина місцевого населення перейшла до відтворювального господарства десь 8000 років тому, культивуючи просо (чумизу) та одомашнивши свиней. Згодом сюди розповсюдились близькосхідні культури пшениці та ячменю, худоба (корови, вівці, кози). Десь на півдні Китаю був уведений в культуру і рис. Археологічні знахідки достеменно підтвердили, що принаймні вже у XVII ст. до н. е. в середній течії річки Хуанхе (Жовтої ріки) існувала відома з писемних джерел держава Шан-Інь. Є підстави вважати, що їй передували інші, ще більш ранні державні утворення. Принаймні давня китайська історична традиція відносить початок китайської цивілізації набагато далі вглиб століть. *Іньців* знаходимо прообраз того характерного для Китаю ієрогліфічного письма, яким вони користуються й дотепер. Десь XII–XI ст. до н. е. (точні дати для цього часу залишаються предметом гарячих дискусій серед істориків) верховна влада перейшла до *чжоусців*, які до того були васалами Шан. Згодом чжоуські роди, які спочатку корилися владі правителя (вана), виокремили свої наділи і втяглись у криваві міжусобиці, що тривали кілька століть. До того ж вони мусили оборонятися від набігів кочовиків (переважно півночі), які були охочі до грабунку більш заможних землеробів. Урешті-решт, політична роль чжоуського *вана* знизилась,

його столиця була перенесена на схід (у 770 р. до н. е.) і єдина держава фактично перестала існувати (хоча ван зберігав номінально титул її глави). Саме в цей період так званого Східного Чжоу (на відміну від давнішого, Західного) і почала формуватись китайська філософська традиція. Події початку цієї доби відображені, зокрема, в літописах Чуньцю («Весни і осені»), до укладання яких був причетний Конфуцій (детальніше про нього див. далі). Більшість філософських шкіл Китаю сформувались у завершальний період чжоуського домінування, який ще називають часом ворогуючих між собою царств (Чжаньго). Тоді ж, у V–III ст. до н. е., Китай вступив у залізну добу, освоївши виготовлення знярядь із цього металу, які мали істотні переваги над бронзовими.

Боротьбі між царствами край був покладений перемогою держави Цінь. Її правитель — майбутній імператор Цінь Ші Хуан-ді — у 221 р. до н. е. об'єднав усі тодішні чжоуські володіння під своєю владою. За його правління було остаточно завершено будівництво Великої китайської стіни. Проте протримався він при владі недовго, до 206 р. до н. е. Саме в цей час Китай постав як єдине політичне утворення, яке з часом розширилось до сучасних меж. У наступні декілька сторіч, за правління династії Хань (206 р. до н. е. — 220 р.), відбулося формування китайців як етнічної спільноти (сьогодні ханьці титульною нацією КНР, до них належить близько 90 % усіх мешканців Китаю).

Увесь цей майже тисячолітній проміжок часу Китай переживав буремний розвиток, у якому технологічні прориви і соціальні зміни супроводжувалися жорстокою боротьбою і соціальними потрясіннями. Відчуття крихкості, непевності та, водночас, сподівання, що ці конфлікти можна владнати і згуртуватися довкола сильної розумної влади гідного правителя, визначили основний запит китайської філософії. Цей запит зводився до пошуку відповіді на питання, як владнати відносини між людьми, на яких засадах має здійснюватися державна влада, щоб досягнути миру та процвітання спільноти.

Світоглядні уявлення китайських мислителів значною мірою ґрунтувалися на давнішній традиції міфів, на народній мудрості китайців віддавна був розвинений культ предків, який нашарувався на тотемічні родові уявлення. Інці називали верховне божество *Шанді*, а *ван* — верховний правитель держави, *син Неба* — виконував передусім роль священика, який вшановував своїх померлих предків. Саме вони й ототожнювались із Небом — місцем їх перебування, яке відтак стало відігравати ключову роль у світоглядних побудовах китайців. До осмислення Неба як джерела всього сущого постійно звертаються філософи. Небо дарує людям блага, і саме воно здатне покарати за відхилення від своєї волі. Для її провіщення широко застосовувалися практики ворожіння, а для умилостивлення — жертвопринесення.

Практика цих ворожінь знайшла відголос у стародавньому трактаті «І-цзин» («Книга перемін»), появу якого датують VIII–VII ст. до н. е. Кожен момент світової дійсності трактується в ньому як стан балансу двох сил — Ін та Ян, комбінація яких визначає вісім базових символів-триграм, а попарне їх сполучення у всіх можливих поєднаннях — 64 гексаграми, які символізують характеристику моменту як переходу з одного стану в інший.

Записи історичних подій та легенд, народна пісенна творчість також дають уявлення про тогочасні настрої, вірування, уявлення про світ. Усі вони впливали на мислення перших філософів.

VI–V ст. до н. е. виникають численні школи, що їх започатковували переважно вихідці із середовища придворних чиновників, яких навчали як грамоті, так й іншим аспектам державної служби. Серед них виокремлювалися й ті, хто поширював певну доктрину соціального устрою і виховання взірцевої людини. Найбільшої слави серед них зажив учитель Кун (або *Кун-цзи*, у нас його ім'я здебільшого передають як Конфуцій). Прожив він 73 роки (551–478 рр. до н. е.), і хоча належав до аристократичного роду, дитинство його минуло бідності (батько був офіцером, але рано помер). Конфуцій, напевне, мав екстраординарні розумові здібності та високу мотивацію до навчання, що й дало йому можливість заробляти на життя вчителюванням. Він записував народні пісні та гімни (йому приписують укладання однієї з найвизначніших пам'яток пісенної творчості китайців — «Ши цін» («Книга пісень»), вів та

редагував історичні хроніки. Воднораз відомі його численні повчання, зібрані учнями збірці «Лунь Юй».

Для Конфуція щасливий час суспільної злагоди й достатку був минулому, у час правління легендарних імператорів, які слідували велінню Неба і здійснювали ритуали, потрібні для гармонізації життєвого світу. Саме у відновленні в повному обсязі цих ритуалів Конфуцій і вбачає шлях відновлення суспільного ладу. Однак тверде слідування ритуалу вимагає й виховання шляхетності в можновладців, бо розбещеність і зажерливість останніх призводять до біди.

Отже, відповідь Конфуція на той запит, який спонукав до роздумів китайських мислителів, полягала в тому, що *правити мають шляхетні люди*. Шляхетність набувається плеканням певних чеснот, в основі яких лежить принцип доброзичливого шанування людей і особистої відданості інтересам суспільства (китайською *жень*, слово, яке здебільшого перекладають як людяність). Його можна інакше витлумачити як своєрідну корпоративну етику, коли честь, репутація та інтереси свого клану ставляться вище власного зиску, заради якого підла людина здатна зраджувати своїх. За словами Конфуція, шляхетна людина дбає про честь, а ница — про вигоду. Шляхетність нерозривно пов'язує як внутрішні мотиви, так і зовнішні прояви поведінки. Це своєрідна гречність і суворе дотримання правил благоприсойності (*лі*), у тому числі ритуалів, серед яких важливе місце посідала музика. Благоприсойність передбачає, зокрема, і підкреслено шанобливе ставлення молодшого до старшого, підлеглого до керівника, сумлінне виконання всіх його розпоряджень без саботажу, але воно і обмежує свавілля старшого. Конфуціанство започаткувало патерналістську ідеологію політичних відносин: ставлення можновладців до своїх підданих має нагадувати ставлення батька до власних дітей і дружини (у патріархальному суспільстві). Ця влада непохитна, але батько діє в інтересах своєї родини. Так само заради блага підданих має діяти і правитель.

Загалом учення Конфуція включає в себе різноманітні настанови оцінки вчинків людей, спрямовані на їх виховання, моральне вдосконалення як основний засіб досягнення суспільної злагоди. Однак у питаннях розуміння світобудови Конфуцій цілковито покладався на давню традицію, філософська спрямованість його роздумів не мала характеру дослідницького інтересу та теоретичного осмислення. Мислення Конфуція догматичне, до того ж він відстоює навіть не стільки свої власні, вироблені шляхом тривалих самотійних роздумів переконання, а радше постає як апологет давньої традиції, опираючись в основному на авторитет легендарних правителів минулого, яких він бере за взірець для наслідування. Конфуцій так окреслює своє кредо: *передавати, а не створювати, любити старовину та довіряти їй*. Проте саме такий стиль аргументації на ту пору був, напевне, єдино дієвим і зрозумілим. Кожна людина має навчатися, але те, чому варто довіряти, вже було колись, у той омріяний давній час, коли жили мудрі правителі, які діяли згідно з волею Неба і ставили кожного на своє місце, згідно з його здібностями та вміннями, згідно з його призначенням. Проповідуючи мораль шляхетності та довіри до традиції, можна змінити світ на краще. Саме це поєднання критичного ставлення до суспільної дійсності та спроб виправити становище шляхом навернення людей до вивчення зразків кращого започаткувало філософську традицію.

Конфуцій мав чимало учнів, багато з яких самі ставали вчителями і загалом започаткована ним школа є, напевне, найвпливовішою на Далекому Сході, а його повчання й дотепер визначають характерні особливості менталітету китайців, корейців, японців, в'єтнамців.

Однак учення про те, що виховання моральності є основою суспільної злагоди, саме по собі не знімає питання про зміст моральних норм та можливість їх запровадження.

Послідовник Конфуція *Мен-цзи* (372–289 рр. до н. е.) був певен, що всі люди мають природжене моральне почуття, яке проявляється чотирьох властивих саме людям переживаннях: (1) співчуття стражданням іншої людини; (2) здатність соромитися (самоу) та присоромлювати (когось); (3) відмовляти собі в чомусь бажаному для себе та поступатися ним на користь іншої людини; (4) розмірковувати, стверджуючи чи заперечуючи щось. Мен-цзи аргументував свої переконання характерним прикладом: хіба може хтось залишитися байдужим до розпачливого крику дитини, яка впала у колодязь, хай би та дитина була чужою і людина мала

якісь нагальні справи? І чи зміг би хтось без сорому зізнатися, що він за таких обставин залишив її напризволяще? Отже, у людей є вроджене почуття, яке схиляє їх допомагати іншим і стримувати себе.

Інший видатний конфуціанець, Сунь-цзи (313–238 рр. до н. е.), стверджував протилежне: природжено люди злостиві, і тільки шляхом виховання та примусового зовнішнього стримування їх можливо скерувати в русло належної поведінки — благопристойної та справедливої. Сунь-цзи аргументував свою позицію тим, що всім людям притаманно дбати про свою вигоду і їм важко відмовитись від бажаного, якщо вони можуть це здобути, хай і за рахунок іншого; люди від природи хтиві та зажерливі.

Гао-цзи (жив у IV ст. до н. е.), проте, переконував, що від народження люди за своєю природою ані добрі, ані злі. Природні задатки взагалі не варто витлумачувати як хороші чи погані в моральному контексті. Доброю чи злостивою людина стає лише завдяки прищепленим якостям, яких вона набуває за свого життя. *Дун Чжуншу* (179–104 рр. до н. е.) так образно розвивав цей погляд на моральну природу людей: природа [людини] схожа на проросток рису, а добро — на рисове зерно. Хоча рисові зерна беруть свій початок від проростків рису, але зерно не тотожне цьому проростку. Інакше кажучи, добрі вчинки людини можливо розвинути з того, ким людина від народження, але самих лише вроджених задатків для цього не досить.

Однак найгострішою серед китайських мислителів стала суперечка щодо характеру того закону, якому має слідувати мудрий і який мав би лежати в основі управління суспільством. В опозиції одна до одної тут сформувалися кілька шкіл. Але спершу варто роз'яснити зміст проблеми.

Коли ми кажемо про закони, чи правила, то мислимо певний порядок, який відтворюється в подіях. Закон обмежує мислиму свободу, можливого здійснюється лише щось одне. Чому ж з можливого одне реалізується, а інше — ні? Що визначає саме такий перебіг подій? Щодо людини закон окреслює дві різні межі вчинків. Є події, якими люди керувати не можуть; те, що відбувається незалежно від волі та бажань людей і є для людей безальтернативним. Хочу я того чи ні, але хімічні реакції відбуваються так, як вони відбуваються, небесні тіла розміщуються там, де вони є і так далі. Уявлення про те, на що і як людина може вплинути, є одним з наріжних каменів світогляду і визначає менталітет спільноти, яка тим самим своєрідно трактує свої дії. Але якщо людина має вибір (чи хоча б думає, що він у неї є), то закон накладає обмеження на те, що вона могла б зробити, але не робить. І не через якусь об'єктивну перешкоду, а саме через те, що приймає на себе зобов'язання чинити так, а не інакше. Таке обмеження може впливати з волі власне суб'єкта дії (він так хоче), але може й бути зовнішнім нав'язаним зобов'язанням: людина мусить так чинити, бо її змушує хтось, кому вона не може не коритися. Трактуючи всі події як воле вияв когось, могутніх сил, людина схиляється перед їхньою волею. Але й водночас вбачає в цих подіях і щось таке, що могло б бути, а могло б і ні. І якщо б можна було вплинути на волю цих сил, — вимолити, вблагати їх, догодити їм, то можна так отримати бажане. Саме така логіка визначає смисл релігійних практик.

Для Конфуція і його послідовників існує воля Неба і свавілля людей у земному житті. Це свавілля призводить до біди, а воля Неба — упорядковує світ гармонійно так, що людина отримує свої блага. Небо суворе, але й справедливе, і суспільна мораль, яка ґрунтується на певних принципах, гарантує людям ту винагороду, яку вони хотіли б отримати. Моральний закон змушує людей зважати на бажання інших, підпорядковувати себе спільним інтересам. Конкретизованим зразком таких моральних чеснот для конфуціанців є ось та благопристойність, яка зводиться до ритуалізованих норм поведінки. Ці норми вже відомі, їх не треба вигадувати, вони колись були засадничими, а нині суспільство збочилося, відхиляється від цього зразка, через що і потерпає. Звернімо увагу, що такий закон не виражає волі когось із людей; він не є чийсь рішенням, велінням. Це щось подібне до того, якби хтось знав, що саме такий спосіб вирощування пшениці дає стабільно високі врожаї, цей спосіб був відомий нашим предкам, байдуже як вони його відкрили, і тому той, хто хоче отримати врожай, має

чинити саме так. Але чи ж можливо ритуалізувати геть усю поведінку людей? Вочевидь, тут є вузьке місце: консерватор потрапляє в пастку, коли стикається з чимось, що не вкладається у відомий зразок, у нього немає алгоритму дій у нових ситуаціях, непередбачуваних обставинах. Однак консерватору легко критикувати всілякі новації, якщо вони супроводжуються певними негативними процесами. У всьому поганому винні, звісно, новації.

До конфуціанців була ще більш консервативна опозиція, яка саме у штучних ритуалах, усіляких церемоніальних дійствах і взагалі в поширенні державних інституцій вбачала корінь зла. Історично ця опозиція сформувалася в середовищі південнокитайських жерців-шаманів у час поширення з півночі на південь імперської влади, потім і всіх наслідків міжусобиць, що приносили страждання багатьом людям. Ця школа так званих *даосів* (дао цзя) стала водночас першою, в якій в основу вчення було покладено теоретичне мислення. (Детальніше про них див. далі).

Альтернативна критика конфуціанців звучала з уст тих, хто вбачав саме у волі правителя основу закону і обґрунтовував його право самому встановлювати правила для підлеглих, а не шукати їх у старовинних текстах. Китайською закон як розпорядження дане кимось, як веління правителя, тобто закон у юридичному сенсі, називається «фа», звідси й назва школи — *фа цзя*, або *законники*, або, ще інакше, *легісти* (школа сформувалась у IV–III ст. до н. е.). Але щоб ці розпорядження виконувались, потрібно примусити до їх виконання своїх підлеглих. Як це зробити? Законники рекомендують зробити так, щоб страх покарання за невиконання розпорядження правителя перевищував ті прикрощі, які завдає необхідність виконувати волю володаря. Покарання має бути суворим і невідворотним.

Для легістів, серед яких найбільш знаними є *Шень Дао* (бл. 395–бл. 315 рр. до н. е.), *Шень Бухай* (бл. 385–бл. 337 рр. до н. е.), *Шан (Гунсунь) Ян* (390–338 рр. до н. е.) та *Хань Фей* (бл. 280–бл. 233 рр. до н. е.), управління державою буде ефективним тоді, коли сила влади здатна підкорити народ. Розумний сам створює закони, яким підпорядковує собі дурнів. Тому замість просвіти слід усіляко приховувати від народу свої справи, змушуючи його постійно працювати й боятися за своє життя. Гунсунь Ян вважає, що красномовність та розум — посіпаки бунту; благопристойність та музика — дитя розпусти; милосердя та людяність — породжують непослух; призначати на посади добродійників — все одно що пацюків пускати в комору. Війна, яка вимагає залізної дисципліни, є найкращими ліками від народних збурень. Для Хань Фея навчати народ людяності та справедливості, це все одно, що обіцяти комусь навчити його тому, на що він не здатен, тобто тим самим обдурити його. Ці якості так само не можна передати комусь як розум (природний задаток) чи довголіття (яке комусь судилося, а комусь — ні). У легізмі ми бачимо проповідь верховенства закону як волі володаря, що сприяло поширенню писаних законів, спеціальних законодавчих установлень від імені влади, тобто по суті принципів правової держави, однак ця держава — авторитарна. Права тут гарантовані далеко не всім членам суспільства. Воля та інтереси народу в такій державі нехтуються і в них не вбачали нічого розумного.

Ритуалізована благопристойність конфуціанців відкидали і представники іншої школи — послідовників учителя *Мо Ді* (або *Мо-цзи*). Роки життя його достеменно не відомі. Народився він десь між 490 та 468 рр. до н. е., помер між 403 та 376 рр. до н. е. Моїсти були вихідцями з низів суспільства, з тих, кого наймали для охорони храму, тобто воїнами-найманцями. Ними був створений своєрідний військово-релігійний орден, внутрішньо спочатку доволі згуртований активний у пропаганді свого вчення. В його основі поєднувалась теологія Неба та етична програма, методологічним засадам якої моїсти, на відміну від інших шкіл в Китаї, надавали великої ваги. Окрім цього, моїстів вирізняв підвищений інтерес до фортифікації та загалом ведення війни в обороні.

На думку Мо-цзи, інтереси людей зумовлені їхніми базовими потребами. У врожайний рік люди добрі та гуманні, а в голодний — злі та безжальні. Для виживання їм потрібно згуртуватися заради досягнення спільного блага, а для цього необхідно підпорядкувати свої егоїстичні бажання колективним інтересам. Замість строгої ієрархії та субординації в

стосунках між старшими та молодшими, яку Мо-цзи іронічно трактував як *любов, що розділяє*, він пропонував альтернативу братерської *об'єднавчої любові* до ближнього, незалежно від його соціального походження. Людяно слід ставитися не лише до своїх, але й до всіх людей (тобто по суті розширити коло своїх до всіх). Отже обґрунтовується позиція, несумісна водночас і з конфуціанством, і з легізмом. Ритуали конфуціанців — це лише марнотратство, яке не дає результату. Закон, яким має керуватися спільнота, слід будувати на принципах взаємної та спільної для всіх вигоди. Ця взаємність вигоди і є суть належна справедливість. Здоровий егоїзм людини моїсти не протиставляли колективізму, оскільки любити людей — це водночас любити й себе, бо я також один з людей. Звідси спільний інтерес не має протиставляти вигоду одних проти вигоди інших; вона має бути взаємною. Володар має сприяти тому, щоб виявляти таланти людей та призначати їх на ті посади, де від їхніх дій буде найбільше користі всім. Воля Неба, яке моїстів відіграло ключову роль у їхній системі аргументації, не задає фатальної напередвизначеності долі людини. Воно мислилося моїстами як сила, яка сприяє тим, хто виявляє свою об'єднавчу любов і дає кожному досягти щастя через це єднання. Небо має свої бажання й помисли, любить Піднебесну, бажає їй процвітання, ненавидить чвари та бідність. Проте діє воно через активні зусилля людей, підказуючи їм через духів-посередників, що робити. Як бачимо, у моїстів поєднуються дві лінії аргументації: раціонально-утилітаристська (докази через ілюстрацію взаємної вигоди) та релігійно-теологічна (докази через зв'язок з духами, які провіщують волю вищої благої сили).

Повернімося до даосів з характерним типом апеляції до природи питань норм поведінки та законодавчих установлень. Класичний трактат даосів, «Дао-де-цзин» («Канон шляху та благодаті»), який приписують напівлегендарному засновнику *Лао-цзи* («старому вчителю»). Лао-цзи традиційно вважався старшим сучасником Конфуція, хоча, згідно із сучасними поглядами, жив він не раніше V ст. до н. е. Два ключових терміни — «дао» та «де» — не є винаходом даосистів, вони широко вживаються всіма китайськими мислителями. Однак у «Дао-де-цзин» ми знаходимо вишукану теоретичну інтерпретацію цих термінів. Термін «де» бере свій початок у найдавніших китайських текстах. Переклад його як «благодать» багатоплановий. Де — це, за уявленнями китайців, сила, яка живить те, що росте, робить плідним. Однак це і просто даність чогось, що дає результат. Оцінка цього результату як благого, звісно, залежить від точки зору: те, що для одного благо, наприклад, велика фізична сила, для іншого, як-от для його противника в боротьбі, — щось небажане. Даність чогось, однак, також містить у собі двоїсте розуміння: даність завжди комусь чогось, але ще й з певного джерела. Таким джерелом в даоській традиції мислилося дао. Початково цим ієрогліфом позначали просто шлях, але в метафоричному розумінні він виражав думку про спосіб змін, хід подій. У Конфуція ці два терміни стали засадничими. Дао в його вченні — це благий, гармонійний хід подій, що проявляє себе у різних формах благодаті (де): вірності, відданості, справедливості тощо, тобто *де* Конфуції мислить як певні чесноти шляхетної людини.

Однак у Лао-цзи дао осмислюється як граничне поняття причини всіх перетворень, що проявляє себе у мінливих подіях. Воно є в усьому. Дао первинне щодо всього, що є, воно породжує всі речі, навіть Небо є породженням дао. Плинність подій даоси трактували як своєрідний закон переходу в протилежну якість всього, що досягає певної межі. Звідси логіка дій «до протилежного». Якщо не берегти щось дорогоцінне, не буде злодіїв, якщо не хизуватися надбаннями, це ні в кого не викличе заздрощів. Народу не потрібні знання, які лише розпалюють пристрасті, але потрібні ситі шлунки. Як вода, яка ні з чим не бореться і всім приносить користь, так само благими є і ті дії, у яких людина не втручається в хід подій, намагаючись змінити їх своєю волею. Мудрі люди не прагнуть набути того, що не дається їм легко самим перебігом подій, а тому вони щасливі. Вони обачні, як ті, хто переходять річку по тонкій кризі, і не роблять зайвого. Той, хто мало хоче, отримує багато.

Той, хто такий, як дао, той отримує все у свій час, не витрачаючи на це зусиль. Той, хто керується своїми планами і намагається змінити природний плин світу, не зможе утримати бажане, яке вислизатиме в нього з рук, чим міцніше він намагатиметься його тримати.

«Хто піднявся навипиньки, довго так не простойть. Хто робить великі кроки, той далеко не зайде. Хто сам себе виставляє на огляд, на того не звертають уваги. Хто сам себе хвалить, того ніхто не шанує. Хто нападає, той програє. Хто сам себе підносить над іншими, того не визнають старшим. Згідно з дао, усе це марні бажання й безглузді дії. Таких людей усі ненавидять. Тому той, хто слідує дао, так не робить».

(Дао-де-цзин, 24. Переклад здійснено автором розділу на основі декількох варіантів перекладу з китайської мови різних авторів. Не з оригіналу).

Така логіка невтручання (у-вей) заохочувала до відмови від замислів і пристрасних бажань, з якими даоси пов'язували всі негативні наслідки. З часом даосизм перетворився на своєрідний різновид містики та різноманітних пошуків способу досягнення безсмертя. Середовище даосів виявилось сприйнятливим для ідей буддизму, але водночас буддизм став основним конкурентом даосизму. Як філософська школа він набув свого найбільшого злету в трактатах Ян Чжу (440–360 рр. до н. е.), Чжуан-цзи (369–286 рр. до н. е.), у трактаті Ле-цзи (учителя Ле, якого ототожнювали з Ле Юйкоу, який жив у добу Чжаньго).

На завершення варто сказати про долю всіх цих шкіл. Легізм імперії Цинь став офіційною ідеологією; прихильників конфуціанства тоді жорстоко переслідували. Однак швидкий крах цієї держави поклав край і домінуванню законників. Деякі елементи їхнього вчення були за-своєні конфуціанцями, які визнали роль правових установлень правителя (ключовим у цьому модифікованому конфуціанстві стало вчення Сунь-цзи). У добу нової імператорської династії Хань уже конфуціанство стало офіційною ідеологією, кодекс якої був розроблений Дун Чжуншу. При цьому конфуціанство значною мірою набуло релігійних рис і в такому вигляді закріпилося на довгі роки. Вчення Мо-цзи втратило свій вплив вже тоді, а даосизм як містико-релігійні практики уподібнився буддизму.

Дві інші складові філософії — природознавство, логіка і теорія пізнання — у китайській традиції не отримали поштовху для свого глибокого розвитку і залишилися на периферії інтересів. Тут хіба що можна згадати школу *інь-ян цзя*, представники якої були головно лікарями й розробили вчення, яке й донині лежить в основі китайської традиційної медицини. За їхніми уявленнями, стан тіла зумовлений балансом двох процесів: плинного начала інь (яке асоціювалося будь-яким розпливанням, вологим, аморфним, темним, а також жіночим) та ян (оформленням, закріпленням, твердим, гарячим, ясным, чоловічим).

Правила мислення (логіка) були предметом роздумів у школі *мін цзя* (школа імен), до проблематики методу пізнання активно звертались пізні моїсти. Їх особливо цікавило питання точних визначень, так, щоб ім'я строго відповідало тому, що воно називає (тобто як найповніше виражало істотні ознаки предмета). Тут варто загадати *Гунсунь Луна* (бл. 325–250 рр. до н. е.), який став відомим завдяки своїм парадоксальним судженням, у яких він намагався показати суперечливість буденного мислення. Ось, наприклад, характерний фрагмент таких міркувань. Білий кінь не є конем, оскільки поєднання двох якостей «мати білий окрас» і «бути конем» не тотожне лише одній — «бути конем». На заперечення, що той, хто має білого коня, вочевидь, має таки коня, Гунсунь Лун заперечував, що коли хтось просить дати йому коня, то можна дати і вороного, і буланого. А кажучи про білого коня тим самим відкидають інші масті. Тут ще немає чіткого розмежування поняття та імені, внаслідок чого виникає така плутанина. (Імена «білий кінь» та «кінь», ясна річ, мають різний смисл і вказують на нетотожні обсяги. Однак поняття коня охоплює в собі всіх коней, і, звісно, білих також).

Отже, становлення філософії в стародавніх Індії та Китаї відбувалося синхронно в період з VI ст. до н. е. до II ст. Однак запити, які рухали розвиток філософської думки в цих осередках, відрізнялися. У Китаї філософія мала переважно соціально-етичну спрямованість з пошуком принципів організації соціальних взаємин, які унеможлилювали б розбрат, міжусобиці, соціальну нестабільність та злидні. В Індії основним мотивом філософського пошуку був особистий порятунок шляхом звільнення від страждань і залежності від світу. В індійській філософській думці виокремилися дев'ять основних шкіл: чарвака-

локаята, буддизм, джайнізм, санх'я, йога, ньая, вайшешика, пурва-міманса та веданта. Три перших з них, на відміну від решти шести, не визнавали авторитету Вед. В китайській філософській традиції конфуціанству, яке вбачало основу соціальної злагоди у вихованні шляхетних правителів, які слідували б старовинним ритуалам і дослухалися голосу Неба протистояли моїсти та легісти. Перші вважали, що Небо сприяє тим, хто з любов'ю ставиться до всіх дотримується правил співжиття, які забезпечують спільну взаємну вигоду усім, а другі, — що основою суспільних взаємин має бути неухильне дотримання законодавчої волі правителя. Послідовники даосизму виробили оригінальне спекулятивне вчення, в основі якого лежала логіка невторчання у перебіг подій, який заданий дао — канвою світової мінливості. Згодом даосизм переродився у містичне вчення, метою якого стало досягнення особистого безсмертя. Вінцем індійської класичної філософії є моністичне вчення про тотожність атмана і Брахмана (Я-суб'єкта свідомості та бога як абсолютної реальності та причини всіх дійств у світі). В інших версіях індійської філософії розглядалися альтернативні варіанти взаємозв'язку реального світу та Я-суб'єкта, причин, які породжують чуттєві образи та страждання людини.

Ключові слова: Авеста, арії, аскеза, атман, Атхарваведа, ахімса, Брахман, буддизм, вайшашики, вайшешика, веданта, Веди, дао, даосизм, де, джайнізм, джива, жень (людяність), індуїзм, інь та ян, І-цзин, йога, йогачари, карма, конфуціанство, легізм, лі (благопристойність), Лунь-Юй, мін-цзя (школа імен), майя, моїзм, мокша, нірвана, ньая, пракріті, пурва-міманса, пуруша, ріта, Рігведа, Самаведа, санх'я, саутрантіки, у-вей (невторчання), упанішади, чарвака-локаята, Ши-цзин, шун'я-вада, Яджурведаю

Питання для обговорення та самопідготовки

1. У чому полягають відмінності між чотирма Ведами? Чим різняться такі складові Вед, як самхіти, брахмани, аран'яки та упанішади? Якою мовою написані Веди?
2. У чому сенс релігійної практики аріїв ведичної доби? Порівняйте її з особливостями релігійного культу в китайців.
3. Поясніть хід думки Конфуція: як вивчення стародавнього ритуалу може сприяти суспільній злагоді?
4. Чому Конфуцій не є демократом? Чи можна вважати погляди моїстів демократичними?
5. Чи можна вважати, що легісти відстоювали принципи правової держави?
6. Спробуйте змоделювати спосіб життя людини, яка слідує настановам даосів.
7. Роз'ясніть поняття дао і де.
8. Чи згодні ви з ученням чарваків, що єдино достовірним джерелом знання є особистий чуттєвий досвід, а єдиним сенсом життя — отримання чуттєвої насолоди. Поясніть логіку їхніх міркувань і логіку спростувань цієї позиції.
9. Що таке йога?
10. Використовуючи додаткові джерела, поясніть зміст учення буддистів. Чим воно може приваблювати і чому буддизм став настільки популярним? Чому джайнізм не став таким?
11. Роз'ясніть відмінність трактувань відношень бога, світу та людини з позицій Шанкари та Рамануджі. У чому їхня корінна відмінність, у чому вони схожі?
12. Поясніть, чим позиція ньая-вайшешики про походження світового порядку відрізняється від позиції пурвамиманси?
13. Чи можна трактувати позицію пурва-міманси як атеїстичну?
14. Чим відрізняється вчення про зв'язок душі і тіла в чарваків та у джайністів?
15. Чому дігамбари ходили голяка і навіщо вони носили із собою віник?
16. У чому полягає принцип ахімси і який стосунок це має до карми?

Рекомендована література

1. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия / пер. с англ. — М. : Селена, 1994. — 416 с.
2. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2. — М. : «Иностранная литература», 1956–1957. (Репринт: СПб., 1994).
3. Розенберг О. О. Труды по буддизму. — М. : ГРВЛ «Наука», 1991. — 295 с. (Серия: «Библиотека отечественного востоковедения»).
4. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. — Т. I. — М. : «Мысль», 1972. — 303 с. (АН СССР. Ин-т философии. «Философ. наследие»).
5. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. — Т. II. — М. : «Мысль», 1973. — 384 с. (АН СССР. Ин-т философии. «Философ. наследие»).

Деркач В. Л., 2019

РОЗДІЛ 3

АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Вільчинський Ю. М., Войнаровська Л. І.

1. Основна філософська проблематика античності: космоцентризм.
2. Періодизація античної філософії
3. Хто такі досократики?
4. Софістика, або людина — міра всіх речей
5. Початок моральної філософії (Сократ)
6. Проблема ідей і речей у Платона. Ідеальна держава
7. Філософія Арістотеля: «Платон мені друг, але істина дорожча»
8. Філософія епохи еллінізму

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- періодизацію історії античної філософії;
- основні філософські школи докласичного та класичного періодів та суть їхнього вчення;
- основних представників елліністичної філософії та особливості їхніх філософських поглядів;

вміти:

- критично мислити, творчо переоцінюючи накопичений людством досвід;
- аналізувати вислови античних філософів та визначати їх актуальність у сучасних умовах;
- самостійно опрацьовувати додаткову літературу.

1. Основна філософська проблематика античності: космоцентризм

Антична філософія, тобто давньогрецька і давньоримська філософія, зародилася в VI ст. до н. е. у Греції й проіснувала до VI ст. н. е., до тих пір, коли імператор Юстиніан у 529 році закрив останню грецьку філософську школу — Платонівську Академію¹, поклавши край безперевній традиції філософського мислення, що тривала близько 1200 років.

Однак територія і хронологія — це не найважливіше для філософії. Найважливіше — це питання про логіку розвитку античної філософії. Антична філософія зароджувалась у VI ст. до н. е. разом з рабовласництвом. Рабство принесло із собою необхідність відокремити розумову й фізичну працю. Таке роздвоєння викликало і необхідність відрізнити бездушну річ від того, хто цією річчю володіє та керує. Раб тлумачиться не як людина, а як річ, яка завжди комусь належить, інструмент, що має душу.

Проте рабовласник і раб не могли існувати один без одного. Це два боки однієї медалі. Тільки разом вони утворюють щось ціле. Спочатку це давньогрецький поліс, а потім — величезна Римська імперія.

¹ Найважливіші грецькі школи мали особливі імена. Так, школу Платона називали Академією, школу Арістотеля — Лікеєм, школа Стоїків — походить від назви портика Stoa (критого переходу Афінах), де навчав філософ Зенон, а його учнів стали називати стоїками, школу Епікура називали — Садами, так як Епікур навчав, прогулюючись у тіні садів.

Логіка рабовласницького принципу:

а) раб не є людиною, а річчю, тобто це така матерія, яка позбавлена власної ініціативи і тому постає лише як потенція, звідси — *поняття матерії формується тільки як потенції*, не самої речі, а матері речі, подібно до того, як співвідносяться між собою тісто і пиріг;

б) рабовласник теж не особистість, а позаособова формоутворююча ідея, звідси — розуміння ідеї як позаособового формоутворюючого принципу;

в) раб і рабовласник не існують один без одного і тільки разом утворюють щось ціле, а саме — рабовласницький поліс, або античну державу (спочатку стародавній грецький поліс, потім — величезну Римську імперію). Це і означає цілісну єдність *ідеї та матерії*.

Оскільки раб і рабовласник є протилежностями, то їх цілісна єдність може бути тільки *діалектичною та позаособовою*.

Логіка змушує продумувати всі ці категорії до кінця і знаходити граничний стан цієї єдності. Так за часів античності необхідним чином виникає уявлення про *чуттєво-матеріальний космос*, який охоплює всі речі та всі ідеї, і є, що найголовніше, їх ідеальним принципом.

Тобто логічний розвиток рабовласницького принципу доходить до того, що стверджує *чуттєво-матеріальний космос як абсолют*, тобто як позаособову єдність *ідеї та матерії*.

До цього слід додати тільки те, що чуттєво-матеріальний космос, будучи абсолют, ні в чому *не має потреби*, окрім *потреби в самому собі*. Чуттєво-матеріальний космос — це вічне становлення, вічний кругообіг, вічне повернення до самого себе, вічне повторення самого себе. Отже, *античний чуттєво-матеріальний космос позаісторичний*. Він *астрономічний*, а не *історичний*. Вічний кругообіг, або вічне повернення до самого себе, — це і є його «історія».

Космос був абсолют, тобто він ніколи не виникав, ніхто його не створював і тому він ніколи не міг загинути.

Рабовласницька свідомість, будучи вже мисленням, а не міфологічною організацією, має *раціональну структуру* і вступає в конфлікт міфологією, створюючи розумову систему абстрактних категорій. «Космос» — перша категорія античного мислення.

У сучасній науці це означає перехід *від міфу до логосу*.

Загальна формула: основна антична проблематика має своїм змістом чуттєво-матеріальний космос як абсолют, який цілеспрямовано керується душею та розумом, тобто підпорядкований долі.

Отже, тут схоплена в найбільш загальному вигляді вся антична проблематика, яка зводилась до діалектичної єдності ідеї та матерії, що розроблялась у вигляді чуттєво-матеріального космосу, який спонукався космічною душею і керувався космічним розумом.

2. Періодизація античної філософії

1. *Міфологія* як певна форма світогляду завжди має щось філософське, тому її ще називають *передфілософією*.

2. *Класика*, де чуттєво-матеріальний космос тлумачиться як *об'єкт*.

а) *рання класика* — чуттєво-матеріальний космос тлумачився інтуїтивно, тобто у вигляді системи фізичних елементів, з'являється поняття так званого *фізису* (досократівська філософія, або досократики);

б) *середня класика* — чуттєво-матеріальний космос трактувався *дискурсивно* у вигляді пошуків над-елементних спільностей (софісти та Сократ);

в) *зріла (висока) класика* — чуттєво-матеріальний космос трактувався *діалектично* у вигляді категоріальної системи (Платон);

г) *пізня класика* — чуттєво-матеріальний космос трактується вже не категоріально-діалектично, як у Платона, а *енергійно*, у вигляді вчення про розум як першодвигун, першопричину (Арістотель).

3. *Елліністична філософія*, де ранній і середній етапи еллінізму об'єднувало те, що вони вже розглядали чуттєво-матеріальний космос (на протигагу класиці) як *суб'єкт*, а пізній етап розвитку еллінізму — як *міф*:

а) *ранній еллінізм* (стоїцизм, епікуреїзм, скептицизм). Проголосив об'єктом те, що кимось усвідомлюється, а суб'єктом — те, що усвідомлює самого себе;

б) *пізній еллінізм* (куди входить і вся римська філософія). Неоплатонізм, як останній злет античної філософії, розглядав перетворення суб'єкта і об'єкта на *живу одушевлену істоту*, яка відразу назавжди є і *суб'єктом*, і *об'єктом одночасно*. А що означає розглядати космос як живу і одушевлену істоту.

4. *Падіння і загибель античної філософії.*

Антична філософія розпочалася з міфу і закінчилася ним. І коли був вичерпаний міф, вичерпалась і сама антична філософія.

Антична свідомість уже йшла від міфу до логосу, тобто від *єдиного і цілісного чуттєво-матеріального космосу до його побудови на засадах розуму*.

Але *коли і де* вперше виник серед греків філософський дух — визначити неможливо. Саме у Стародавній Елладі ми вперше зустрічаємо вільне та об'єктивне відношення:

<i>свідомості</i>	до	<i>буття,</i>
<i>духу</i>	до	<i>природи.</i>

Давньогрецька філософія бере свій початок із *«семи мудреців»*, які відіграли ключову роль у підготовці античної філософії. Словосполучення *«сім мудреців»* беруть у лапки, бо цих мудреців було значно більше. Існували також різні списки мудреців, але кожному з них число обов'язково було сім. Це говорить про те, що тут виявлялася характерна для ранньої філософської свідомості магія чисел. Найвідоміший список *«семи мудреців»* належить Платону, проте в усіх переліках серед наймудріших повторюються чотири імені: Солон, Фалес, Біант, Піттак — мудрість котрих не належить ані до науки, ані до міфології. Час діяльності *«семи мудреців»* — кінець VII і початок VI ст. до н. е. Саме тоді Еллада вступила у вік заліза. На основі відокремлення ремесла від землеробства розквітнув античний *поліс* — місто-державка, де прилеглі до нього сільські місцевості економічно й політично підпорядковані місту. Відтак місто повністю й невідворотно перемогло село: розвинулися товарно-грошові та майнові відносини між людьми, розпочалося карбування монет.

Давньогрецькі мудреці були видатними мислителями, вченими, поетами, законодавцями свого часу, користувалися особливою пошаною і загальною любов'ю у греків. Життєва мудрість *«семи мудреців»* виявлялася в осмисленні буденної свідомості в афоризмах (*гномах*), що мали форму повчань-узагальнень. Гноми мали велику популярність. Вислови *«Нічого понад міру»* і *«Пізнай самого себе»* були навіть викарбувані над входом у дельфійський храм Аполлона.

Одні гноми — це прямі настанови: *«Нічого зайвого!»*, *«Спочатку думай, потім — говори»* (Хілон), *«Більше слухай, а говори тільки тоді, коли це буде доречно»* (Біант), інші мали вид запитань і відповідей: *«Що найважче? — Пізнати самого себе!»*, *«Що найшвидше? — Розум, бо здатен побувати будь-де!»*, *«Що найлегше? — Давати поради іншим!»*, *«Що найсильніше? — Необхідність, бо її не здолати»* (Фалес). Один з найвідоміших давньогрецьких мудреців — Солон — попереджав багатіїв, які живуть у розкоші: *«Поки жива людина, її не можна називати щасливою, тому що ніхто не знає, що з нею трапиться завтра»*. Вислови *«семи мудреців»* сприяли гармонізації людських взаємин. Проте на відміну від старокитайської і староіндійської, давньогрецька філософія виникла переважно не як *етика*, а як *натурфілософія*. У природі й у грецьких богах греки вбачали уже не володарів і не ворогів свого життя, а однорідних із собою, хоч і вищих істот. Від самого початку грецької філософії природа є чистим предметом думки.

3. Хто такі досократики?

Мислителів *першої доби* історії старогрецької філософії ділять на такі групи:

I. Іонійські (старші) філософи: Фалес і його школа.

II. Піфагорійський містично-релігійний союз.

III. Геракліт.

IV. Елеати: Ксенофан, Парменід, Зенон з Елеї.

V. Молодші натурфілософи: Емпедокл, Анаксагор, Левкіпп, Демокріт.

VI. Софісти: Протагор, Горгій та інші.

Арістотель звертає нашу увагу на те, що перші філософи вбачали початок усього в матерії, вважаючи її тим, з чого все існуюче складається, з чого воно виходить, на що перетворюється. Цю сутність, яка ніколи не змінюється при зміні стану речей, вони назвали *стихією*, тобто початком всього існуючого.

Зрештою, грецька філософія починається не з вирішення *питань практичного характеру*, а з пошуків *теоретичного розуму*. Розум, розглядаючи багатоманітність предметів і явищ, завжди шукає основу цих явищ і насамперед матеріальну першооснову (першоцеглину) природі. Першопричина — це та *праоснова*, з якої походить усе суще і те, на що все перетворюється. Праоснову античні філософи ще називали терміном «*фізис*»², що у перекладі означає «природа», але не у звичному розумінні, а як *первинна фундаментальна та постійна реальність* на противагу вторинному, похідному і мінливому.

Відносно ж того, яку речовину покласти в основу всього існуючого, то думки філософів різнилися.

Перший за хронологією представник іонійської школи — **Фалес Мілетський** (624–547 рр. до н. е.) першоосною всього існуючого вважав воду, тому що вологість — обов'язкова умова життя: їжа, насіння — вологі. Стихію вологості він називав водою. Проте питна вода — лише один зі станів такого «фізису». Здавалося б, що його можна зарахувати до матеріалістів, проте вода в нього співвідноситься з божественним началом. Вологість як те, що породжує життя — сама є життям, а світ є живим і повним божеств. «Усе сповнене богами» слід розуміти як нову раціональну концепцію божественного (все просякнуте *першопочатком*), тобто все є живим і має душу (*панпсихізм*). Фалес висловлює свої судження відповідно до розуму, засновуючи їх на логосі. Своїми міркуваннями він дійшов до низки відкриттів, зокрема, Фалес вираховував день сонячного затемнення (585 р. до н. е.), що викликало неабиякий подив у його сучасників; визначив довжину року в 365 діб; прогнозував погоду за зірками; передбачив місячне затемнення; довів декілька геометричних теорем.

Ось характерні гноми Фалеса:

— Що є старшим за все?

— Бог, бо він не народжений.

— Що найбільше?

— Простір, бо він охоплює весь світ, в якому вміщуються всі речі.

— Що є найпрекраснішим?

— Світ, бо все, що чудово облаштовано, є його частиною.

— Що найшкідливішим?

— Порок, бо в його присутності псується майже все.

— Що є найсильнішим?

— Необхідність, бо тільки вона одна є не здоланною.

— Що є найлегшим?

— Те, що відповідає природі, бо навіть насолода втомлює»³.

Анаксимандр (610–546 рр. до н. е.), як і його учитель Фалес, був активним політичним діячем (керував міграцією з Мілету до Аполонії) та шукачем першооснови світу. Для Анаксимандра вода чимось похідним від безкінечного «фізису», який є невизначеним (*апейрон*) і від якого беруть свій початок усі речі. Анаксимандр уперше в грецькій філософії ввів абстрактне поняття для позначення першооснови і вважає її якісно і кількісно невизначеною, але такою, що дає початок іншим речам, обмежуючи їх у різноманітний спосіб. Усі речі продукуються началом-апейроном, співіснують з ним і в ньому, оскільки апейрон керує усім і підтримує

² «Фізис» — від грецької «натура», «природа», а звідси — «фізика» — наука про природу, все існуюче, що несе в собі певний прихований порядок і закони.

³ Див.: Фрагменты ранних греческих философов. Семь мудрецов. Часть I. — М.: Наука, 1989. — С. 91–93.

все як безкінечне начало, що є безсмертним та непорушним. Тим самим філософ підкреслює божественну сутність апейрона, проте апейрон не виникає, на відміну від грецьких богів, які не вмирають, але народжуються. Отже, за Анаксимандром, в один з моментів вічності виникли перші дві протилежності: *холодне* (рідина) і *гаряче*. Результатом їх взаємодії стала поява *повітря* й *води*. Земля у формі циліндра, відповідно до рівноваги сил, перебуває в підвішеному стані і на ній, завдяки впливові сонця на рідкий елемент, народжуються живі організми, розвиток яких веде до появи все складніших організмів.

Наступний серед грецьких філософів іонійської школи, **Анаксимен Мілетський** (бл. 585–525 до н.е.), загальною всепроникаючою основою називав *повітря* (*пневму*). Анаксимен уявляв першоначало безкінечним, а саме таким є повітря, тобто *повітряна безмежна субстанція*. Так само, як й інші мілетці, Анаксимен наділяв повітря божественною якістю. Уподобнюючи душу, дихання, повітряному еству, що проникає в тіло керує ним, так і загалом повітря проникає у Всесвіт і управляє ним, подих і повітря огортають увесь космос, ми народжуємося завдяки його впливові, отже, воно безкінечне та щедре настільки, щоб ніколи не вбивати.

Здатність повітря згущуватися (конденсація) і розріджуватися — утворює землю, воду і вогонь відповідно. Анаксимен уперше в історії людської думки увів принцип *динамічної причини*, яка утворює гармонію з першопочатком, з фізисом. Мілетців цілісна реальність розширюється на об'єкти вивчення окремих наук. Саме тоді формуються чотири найуживаніші значення слова *філософія*:

1. любов до мудрості (Піфагор). Сама мудрість є властивістю богів, для людей доступна тільки *любов до мудрості*;

2. спеціальну науку про першопричини буття, яку стали називати першою філософією або *метафізикою* (тобто після фізики, з легкої руки видавця творів Арістотеля, який розмістив їх після творів фізики);

3. згодом як філософію почали розуміти будь-яке знання, філософія ототожнювалася з наукою як такою;

4. розвиток філософії вимагав, щоб до метафізичних дослідів долучалися ще й інші споріднені науки. У цьому сенсі філософія охоплює (крім метафізики) ще й логіку, теорію пізнання і на додаток — філософії окремих наук, філософію релігії, філософію права, філософію історії тощо. Вона є ширшою від другого значення, і вужчою від третього.

Платон визначає мудрість як те, що удосконалює людину. Людина за своєю суттю є ні що інше, як *свідомість* і *душа* (або *інтелект* і *воля*, як про це почали говорити згодом). Мудрість повинна заповнити в людині обидві ці сторони і другу як наслідок першої, щоб душа, осягнена свідомістю, через знання високих речей скеровувалася до вибору найкращого.

Найпіднесеніші речі у світі — це ті, які стосуються розуміння Бога й роздумів про нього: найкращі речі — це ті, які мають на меті благо для всього людського роду; перші є речами божественними, другі — людськими.

Отже, справжня мудрість повинна вчити пізнанню божественних речей, щоб спрямовувати до найвищого блага речі людські. Такими мудрецьми були *поети-теологи*, які заснували культуру в Греції, а вчителями мудрості, наприклад, латиняни називали *астрологів*.

Згодом мудрість приписувалася освіченим людям за корисні поради, які вони давали роду людському, як-от семи мудрецьм *Греції*.

Потім мудрість почали приписувати тим людям, які задля блага народів і націй засновували держави і *мудро керували ними*.

Пізніше слово «*мудрість*» вживалося для означення науки про надприродні божественні речі, тобто *метафізику*, яка прагне пізнати свідомість людини в Богові, яка визнає Бога за джерело будь-якої істини.

Мудрістю у євреїв, а потім і у християн, називалася наука про вічні речі, які дані в Одкровенні.

Піфагор (бл. 570 — бл. 495 рр. до н. е., роки життя точно не відомі) був родом з острова Самос, в Іонії, неподалік від Мілета. Замолоду багато подорожував, відвідавши, зокрема, Єгипет і цікавився різноманітними вченнями та мистецтвами. Вірогідно, що Піфагор був знайомий зі своїми старшими сучасниками Фалесом та Анаксимандром з Мілета. Створений

ним в Південній Італії (в місті Кротон, куди вже в зрілому віці переселився мислитель) Піфагорейський союз нагадував братство чи радше релігійний орден, що підпорядковувався шанованим як божественні законам та мав на меті досягнення певного стану життя шляхом пізнання всезагального блага. Вчення Піфагора сприймалося як *тайна*, а розголошення цієї таємниці заборонялося та каралося. «Я не навчаю мудрості, я зцілюю невігластво», — любив повторювати Піфагор.

Першоосновою, згідно з Піфагором, є *одиниця*, єдине, неподільне. Числа піфагорейці зображали як точки, що утворювали фігури (певно, викладаючи їх із камінців на піску). У такий спосіб числа поставали як своєрідні речі, в яких наочно споглядалися певні закономірності як властивості чисел. З них далі вони виводили властивості всіх речей, вбачаючи в основі їх комбінації чисел. Піфагор підмітив, що висота звуку залежить від довжини струни, або від ваги молотка, яким вдаряють об наковальню. Причому гармонійні співзвучності породжувалися тоді, коли довжини струн чи вага молотків перебували в певному відношенні, яке знову ж таки можна виразити числом!

Кожному з чисел піфагорейці давали тлумачення. Так, одиниця як точка трактувалась і як цілісність, єдність, однозначна визначеність, двійка — як роздвоєність і невизначеність, нескінченна лінія; трійка задавала обмежену точками мінімальну площину; четвірка — піраміду, об'ємне тіло. Разом ці чотири числа (тетраксис) мали особливе значення. Їх сума $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ вважалась числом священним і уособлювала Всесвіт.

Для послідовників Піфагора числа є подобами речей. Подібно до того, як відношення між числами підпорядковані певним закономірностям, так і у Всесвіті речі перебувають між собою в таких само закономірних відношеннях. Природа речей у відношеннях чисел. Всі речі суть числа.

Геракліт (535–475 рр. до н. е.), нащадок царської сім'ї Андроклідів, що заснували його рідне місто Ефес в Іонії, вбачав першооснову світу в мінливій стихії, яку він трактував як світовий вогонь. На основі перетворень *вогню* будується вся *космологія* Геракліта, який першим ужив у своїх письмових творах термін «космос» (з грецької — «порядок, візерунок, орнамент») та увів у філософію грецьке слово «логос» у значенні «слово, порядок», розуміючи його як закон, згідно з яким у світі відбуваються зміни та взаємоперетворення всіх речей. Логос у Геракліта є не тільки принципом порядку та міри, а тим рушієм, завдяки якому все відбувається і все невинно перетворюється в певному порядку, для розуму він є тим словом, розумінням, яке також є вираженням логічної структури космосу і якого «слухаються» всі речі. Отже, світ, за Гераклітом, є упорядкованим космосом, вічним та нескінченним, що закономірно *спалахує* та *згасає*. Звідси його знамените «Все тече, все змінюється» та «Не можна увійти в одну й ту саму річку двічі». Усе у світі проходить через боротьбу, завдяки якій у ньому встановлюється гармонія: «У тому, що народжується, — все об'єднується, з того, що роз'єднується, — найпрекрасніша гармонія, а все проходить через боротьбу». Навіть війна у Геракліта є «батьком усього, всього царем»⁴. Крім того, прагнучі пояснити природу усіх явищ універсальним чином, Геракліт приписував і душі людини вогненну природу.

Геракліт є критиком тогочасних філософів, зокрема ми дізнаємося про його ставлення до них зі знаменитого вислову: «Багатознавство мудрості не додає: бо ж було б навчило воно її Гесіода й Піфагора, та Ксенофана з Гекатеєм»⁵.

Варто зазначити, що Геракліт був філософом-одинаком, не мав ані школи, ані послідовників за життя, але мав відмітні прізвиська — Темний (за складний і загадковий виклад власних думок, переповнений малозрозумілими метафорами) та Плаксивий (жалюгідне життя людей не варто нічого, окрім сліз). Життя Геракліта, який зрікся царської влади на користь брата, закінчилося в горах, де він провів останні роки відлюдником.

Елеати. Засновником елейської школи вважають **Ксенофана із Колофона**, який жив близько 570–478 рр. до н. е. Вперше у грецькій філософії Ксенофан висуває ідею одного і

⁴ Тихолаз А. Г. Геракліт. — К.: Абрис, 1995. — 160 с. — С. 84.

⁵ Там само, С. 74.

єдиного бога (монотеїзм), який постає як чистий розум, і сила якого проявляється в мудрості. Саме поняття єдиного бога-мудреця, світобога стало засадничим школі **Парменіда** (540–480 рр. до н. е.), який висунув ідею єдиного буття, та його учня Зенона. За Парменідом, оскільки все, про що думається, є, а думати про ніщо — означає не думати, тому буття є, а небуття — немає. «Одне й те саме думка і те, про що думка». Буття, за Парменідом, вічне, не виникає і не знищується, залишається завжди тотожним самому собі. В пізнанні він визнає лише істину, що висновується умоглядно, оскільки чуття дають ілюзорну картину світу.

Таке бачення світу аргументував **Зенон Елейський** (490–430 рр. до н. е.). Він доводив існування єдиного шляхом заперечення *множинного* винайденим ним методом заперечення тези шляхом зведення думки опонента до абсурду. Ці заперечення увійшли в історію філософії як *апорії* Зенона (з грецької — складність, невирішене протиріччя). З 45-ти апорій збереглося дотепер лише дев'ять. Наприклад, апорія про «Рухоме, яке не рухається ні в тому місці, де воно є, ні в тому місці, де його немає»; апорія «Стріла, що летить», де Зенон доводить, що рух стріли неможливий: якщо припустити перервність простору, то в будь-який момент руху стріла займає рівне собі місце, отже, у цей момент її можна зафіксувати стані спокою, а її рух — лише траєкторія польоту, що складається із суми цих станів спокою. Тому стріла не рухається.

Апорія «Проти простору» спрямована на заперечення реальності простору, де Зенон міркує так: якщо річ розташована у просторі, то ця річ і цей простір розташовані в іншому просторі, а той, у свою чергу, вміщений у інший простір і так до нескінченності. Тому не можна знаходитися скрізь і ніде, а також неможливо уявити нескінченну множину просторів, що «вкладені» один в одний, а все це загалом заперечує реальність простору.

Апорії «Дихотомія» доводиться, що тіло не може зрушити зі свого місця та розпочати рух і закінчити його, оскільки, щоб пройти половину шляху, воно змушене пройти ще половину шляху, а щоб пройти цю половину, має пройти ще половину і так до нескінченності. Тому тіло не може пройти нескінченну кількість частин за скінченний час.

«Ахіллес і черепаха»: прудконогий Ахілл не зможе наздогнати повільну черепаху, оскільки поки він пробіжить відстань, що їх розділяє, черепаха теж просунеться вперед і так до нескінченності. Незважаючи на те що відстань зменшуватиметься, вона ніколи не зникне.

Аргументи Зенона були покликані посилити позиції логосу, що заперечує чуттєвий досвід та стверджує себе як всесильний закон.

Демокріт (460–370 рр. до н. е.) та його учитель **Левкіпп** (550–440 рр. до н. е.) — останні з представників філософії фізису. Усі тіла, на їх переконання, складаються з атомів. *Атом* — неподільна тілесна частинка, він вічний, незмінний, не виникає і не зникає. Атоми різняться за об'ємом, формою і твердістю та розділені між собою порожнечою. Механічне переміщення атомів у порожнечі є тим рухом, який Демокріт вважав вічним природним станом космосу. Отже, порядок (космос) є результатом механічної взаємодії атомів, не продуктом або проекцією розуму. Розум, інтелект лише слідує, не передує порядку поєднання атомів, а душа людини — речовина, що містить найбільш рухомі, вогненні атоми. Саме такі атоми Демокріт називав божественними. Істина в пізнанні досягається лише розумом, а чуттєвий досвід — це лише певне враження від світу. Жодна річ, на переконання Демокріта, не виникає випадково й безпричинно, а завжди як необхідність, отже, його філософії властивий детермінізм і навіть фаталізм: нескінченний шерег причин і наслідків утворює неминучу *необхідність*, а *випадковість* — лише невідома для людського розуму причина.

4. Софістика, або людина як міра всіх речей

У другій половині V — першій половині IV ст. до н. е. статус філософа в Греції різко змінився, а спрямованість філософської думки дещо змістилася, а її проблематика розширилася. У суспільстві сформувався запит на майстерність володіння словом, красномовство, вміння доводити свою правоту публічно, шляхом звернення до суддів та співгромадян, відстоюючи

свої інтереси. Саме на цей запит були орієнтовані так звані *софісти* — вчителі, які за плату навчали своїх слухачів майстерності словесних баталій. Софіст із грецької — знавець, мудрець, майстер. Попередні філософи не називали себе мудрецьми, а тільки тими, хто любить і шанує божественну мудрість. Але тепер від них хотіли власне чогось корисного, і вихідці філософських гуртків бралися за навчання людей мудрості, дещо самовпевнено гадаючи, що самі нею наділені.

Попередні філософи шукали безумовне буття поза людиною, софісти ж доводили, що *нічого безумовного поза людиною не існує*. Ранні натурфілософи, «фізики», шукали зміст світового порядку стихіях, вони були зайняті пошуками світової першооснови. Проте ці пошуки привели до нездоланих протиріч і змусили засумніватися в тому, чи може людина своїм розумом їх розв'язати і переконливо довести істинність своїх поглядів. Це неминуче приводило до питань про людину, про силу доказів, про її інтереси. За Протагором, саме «людина є мірою всіх речей — існуючих, оскільки вони існують, і не існуючих, оскільки вони не існують». Якщо раніше такі мислителі як Парменід відкидали загальнозначущість свідчень чуттів, бо чуття в кожного свої й безглуздо сперечатися, яке з них правильніше, то Протагор поширює цей аргумент на будь-що існуюче. Істина для кожного своя, вона відносна, й нічого безумовного немає. До того ж деякі питання взагалі не можна розв'язати. «Про богів нічого не можу сказати, — зізнається Протагор, — чи вони існують, чи ні; і справа та темна, і життя наше коротке, тож багато що не дає людині пізнати як воно насправді».

Але якщо нічого загальнозначимого немає й істина — це лише суб'єктивна впевненість у якомусь переконанні, а ці переконання можна людині нав'язати, то й питання розуму зводиться, для софіста, до вправності в цьому нав'язуванні. Істина в здатності перемогти в словесній сутичці.

Софісти, усвідомивши свою безумовну свободу від будь-якого зовнішнього фактора, прагнули самі одержати, у силу власної енергії, владу і панування над масами. Суспільство повинно бути тиранією енергійних особистостей над темними масами — ось політичне кредо софістики.

Альтернативну відповідь на скепсис щодо здатності розуму аргументувати істинність своїх поглядів дав Сократ, і його позиція дискусії з софістами започаткувала той шлях, яким далі переважно рухалась філософська думка упродовж всього часу свого розвитку.

5. Початок моральної філософії (Сократ)

Найважливіша епоха грецької філософії починається із **Сократа** (469–399 рр. до н.е.) Саме він надав філософії переважно практичного спрямування та започаткував *моральну філософію*.

Сократ першим почав розмірковувати про спосіб життя людини і перший серед філософів, який був страчений за вироком суду тих-таки людей.

Зрозумівши, що філософія фізична (натурфілософія) йому байдужа, він став міркувати про нрави людей, прогулюючись базарами майстернями, цікавлячись життям та переконаннями громадян. Він часто провокував суперечки, за що йому не раз перепадало від тих, хто інших аргументів вже не знаходив.

Сократ вів суперечки із захопленням, з будь-ким і не для того, щоб його у чомусь переконати, а для того, щоб докопатися до істини.

Про ставлення Сократа до життя свідчать згадки про характерні для нього висловлювання. На ринку від нього якось почули: «Скільки тут речей, які мені зовсім не потрібні!». «Чим менше людині потрібно, тим ближче вона до богів», — вважав Сократ. «Не мати ні в чому потреби, — говорив Сократ, — означає бути божественним, а мати потребу лише в малому — означає бути подібним до божества. Оскільки божественна природа — найвища досконалість, то йти до неї — означає наблизитися до досконалості».

На запитання одного молодого чоловіка одружуватися йому чи ні, Сократ відповів: «Роби як знаєш, однаково розкаєшся».

Його притягнули до суду нібито за нечестивість і розбещування юнацтва. «Сократ винний у тому, що не шанує богів, яких шанує місто, а вводить нові божества, і винуватий у тому, що розбещує юнацтво, а покарання йому за те — смерть», — таким був вирок суду⁶. Через декілька днів у в'язниці він випив чашу з цикутою. Філософії Сократа все існує зведено до людської особистості, а сама вона зведена до практичного начала — до волі, але воля має мати свою мету. Цією остаточною метою є благо, знання якого мусить бути внутрішнім змістом людської свідомості.

Благо — те, що існує заради самого себе, не є особистим, а загальним, безумовним, і як загальне для всіх, воно втрачає свою суб'єктивність, а як об'єктивне — воно пізнаване.

Засобом, завдяки якому можливо досягнути пізнання ідеї блага був *спосіб позитивної діалектики*. Сократ прагнув до уточнення термінології грецької мови. Він вимагав, щоб кожному слову і кожній думці було дано одне ясне і точне визначення. Сократ, так би мовити, «прозаїзував» мову грецької філософії. Натомість досократики шукали поняття під покровом слів і образів. Коли вони говорять про «воду» або «вогонь» як первісну матерію, з якої утворений світ, коли вони характеризують закон буття світу як «гармонію», «потік», «число», то вони мають перед собою живі образи, образи реального вогню або дійсної води, гармонії, музики, або бурхливі хвилі гірського потоку, які символізували для них буття цілого світу, і цими образами вони хотіли передати уявлення про його невинну зміну або його гармонійну злагодженість та красу.

Отже, ідея блага як ідеальне начало, має наповнити людську особистість. Якщо Сократ тільки стверджував, що це ідеальне начало існує, то вже його учень Платон вказав і визначив чим саме воно є.

6. Проблема ідей і речей у Платона. **Ідеальна держава. Трагічна доля ідеалізму Платона**

Платон народився приблизно в 428 році до н. е. на сьомий день Таргеліона (21 травня), коли за переказом народився й Аполлон.

Першим завданням Платона як учня Сократа, страченого за рішенням суду, було відтворити життя ідеального мудреця через образ Сократа.

В діалозі «Парменід» Сократ з'являється як допитливий юнак.

Потім три групи діалогів:

- а) в яких Сократ постає спочатку як борець за правду проти панування софістики;
- б) учителем правди;
- в) мучеником за правду.

У діалозі «Федон» Платон передає передсмертну бесіду Сократа та описує обставини його смерті.

Смерть Сократа пов'язується саме з демократичною реакцією на вигнання 30 тиранів.

Відважно й спокійно прийняв філософ присуд, що його з релігійних мотивів не могли відразу виконати і тому він мусив перед смертю перебувати у в'язниці 30 днів. Затримку у виконанні присуду спричинила так звана дельфійська містерія, тобто щорічне свято, коли депутація афінських громадян відбувала у подорож до Дельфів та дарами для бога Аполлона. За традицією, доки не повернеться святий корабель з Дельфів, заборонялося карати будь-кого смертю.

Увесь цей час Сократ провів у бесідах зі своїми учнями, дружиною Ксантипою та дітьми: «Єдине, що я знаю, є те, що нічого не знаю, але інші не знають і того»; «Що ж можемо знати, якщо не знаємо самих себе?».

⁶ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1986. — С. 101.

Будучи учнем Сократа, Платон писав: «Я нічого не знаю і нічому не навчаю, я маю сумнів». Сумнів є шляхом до розуміння. До слів «Я нічого не знаю» Платон додає: «Крім суттєвої дрібниці — ставити запитання і шукати відповіді на них», маючи на увазі *мистецтво діалектики*, яким він володів досконало.

На відміну від свого вчителя Сократа, який вважав, що мертвий запис нічого не може роз'яснити, тому не слід писати, а залишати учнів — суть живі записи, то Платон знайшов для вираження своїх поглядів письмовий жанр. Він обрав для цього *діалог*, тому що діалог — це своєрідний *космос*, а космос — це діалог, де складових частин у діалозі стільки, скільки й у космосі.

Ієрархія суцього за Платоном

Згідно з його вченням, усе існуюче має одне начало. Воно безтілесне. Це начало єдине, і називав він його благом. Після єдиного, каже філософ існує межа і безмежність, услід за ними — розумосяжний космос, потім — боги надкосмічні, а після них — посеред-космічні. За ними — двадцять рядів ангелів, далі — людські душі, після них — душі безсловесних тварин і, нарешті, — рослинна душа, за нею — тіло матеріальне і нематеріальне, смертне і безсмертне, за тілом — внутрішньо матеріальна форма і, зрештою, — матерія.

Космос, за Платоном, складається з *матерії та ідей* як її протилежності і природи як їх синтезу. Результатом взаємодії *ідей і матерії* чуттєвий світ як певна проміжна ланка. *Ідеальний світ* (істинний) — це буття царства ідей. *Матерія*, або дурне буття, — царство небуття.

Теорія ідей і речей Платона складає основний зміст, основну істину грецької філософії, де дійсність — це *світ реальних істот* (речей), космос — *світ сутностей* (ідей).

Ранній і зрілий Платон.

Ранній, або сократичний, період у творчості Платона: через питання і відповіді, тобто через діалог шукати істину, не даючи їй остаточного формулювання і завершеного вигляду.

Зрілий Платон — це вчення про ідеї, або теорія ідей і речей Платона. Що таке ідея Платона? Ідея речі, за Платоном, — це її гранично-сміслові узагальнення, що дає можливість речі бути ні чим іншим, як нею самою, а це означає, що вперше виникає можливість пізнати цю річ.

Арістотель подає таку систему філософії Платона: *діалектика, фізика, етика*. *Діалектика* обмірковує ідею саму по собі, *фізика* застосовує її до природи, *етика* — до практичного життя.

Платон надає докази існування ідей. Наші поняття охоплюють загальне, незмінне, вічне. Наприклад, предметом поняття «краса» не самі по собі гарні речі, бо в них нема повноти краси, вони наче відбитки краси вічної, незмінної. Тому гарні речі є лише предметом спостережень, а не понять: предметом понять є сама краса або «ідея краси». Платон каже: «Речі можна бачити, але не можна про них думати, ідеї ж можна обмірковувати, але не можна їх бачити».

Отже, філософські твори Платона можна умовно поділити на три періоди: *ранній, зрілий та пізній*.

1. Перший (ранній) період:

«Апология Сократа», «Крітон» (про обов'язки громадян), перша книга «Політеї» (Політики) — про ідеальну державу і «Протагор» (про чесноту), «Горгій» (про риторику). Це так звані сократичні твори.

Другий, зрілий, період творчості мислителя охоплює твори, яких він виходить за межі апологетики Сократа, розробляючи теорію ідей і речей, вчення про безсмертність душі. До цього періоду належать такі діалоги: «Менон» (про навчання чесноті), «Кратіл» (про мову та проти гераклітизму й номіналізму); «Федон» (про безсмертність душі), «Бенкет» (Сімпозион) (про любов), II–X кн. «Політеї» — про ідеальну державу (там містяться також погляди Платона майже на всі філософські проблеми), «Федр» (Файдрос) — про любов і красу як предмет любові, там є алегоричний опис відношення душі до ідей.

У третьому періоді він змінив стиль і теми своїх творів. Мова стала більш абстрактною, зі штучними, важкими для сприйняття висловами: «Парменід» (про діалектичний метод та про єдність ідей), «Софіст» (про поняття буття), «Політик» (про управління

державою), «Тімей» (про поняття світу), «Філеб» (про добро), «Закони» 12 книгах (про реальну державу).

Завдання платонівської філософії

Пізнати дійсне, правдиве, незмінне буття. Його мають тільки ідеї, а не речі. *Ідея* — це те, навколо чого ґрунтується вся філософія Платона. Понад усіма ідеями підноситься ідея *Добра*, засада засад, з якої всі *єства* черпають своє існування і свою суть.

Щодо відношення *душі* до *тіла*, то людина, за Платоном, є одним суцільним єством не завдяки тілу, а завдяки душі. Вона досконаліша від тіла, бо нескінченна, подібна до бога та ідей, вона є джерелом правди, добра й краси та всього, що є найціннішого в людині; тіло підпорядковане душі, яка властиво творить людську природу. *Отже, людина — це душа, що володіє тілом і послуговується ним у своїх вчинках.*

Платон запропонував теорію чотирьох головних чеснот:

мудрість (розумна душа);

мужність (імпульсивна, гнівна душа);

поміркованість (пристрасна душа);

і те, що їх усіх урівноважує — *справедливість*.

Три суспільні класи, що відповідають трьом основним частинам душі та трьом основним чеснотам.

<i>Психологічне</i>	<i>Етичне</i>	<i>Політичне</i>
розумна частина душі	мудрість	урядовці
вольова (імпульсивна)	мужність	військовики
чуттєва, хтивна душа	поміркованість, пожадливість, ощадливість	третій стан (ремісники, землероби)

Суспільна етика або політика Платона Найвища форма людської спільноти — держава.

Гене́за держави. Основна причина виникнення держави — одиниця, на думку Платона, від природи призначена для громадського життя.

Завданням держави є не лише постачати громадянам засоби для матеріального добробуту й розкоші, вона насамперед має слугувати моральній та ідеальній меті. Державний устрій — це форма прояву *Ідеї Добра*.

Платон розглядає дві концепції державного устрою: «ідеальна» і «реально-законодавча».

Прикмети ідеальної держави: загальність, що вимагає, аби держава керувалась загальним добром, а не індивідуальними пристрастями. *Постійність* — вимагає, щоб громадяни постійно й одноставно прямували до досягнення мети держави.

Організація ідеальної держави. За зразок ідеального устрою держави Платон бере людину, бо держава, на його думку, є неначе більшою і завершеною людиною. Людину творить душа, а якщо людська душа складається з трьох частин, ієрархічно собі підпорядкованих, то й громадяни в ідеальній державі мають бути поділені на три суспільні стани.

Найвищий стан — *правителі-філософи* — наділені мудрістю.

Лицарі, вояки, — дбають про цілісність держави, бережуть її кордони та внутрішній лад. Їхніми чеснотами є *хоробрість* та *відвага*.

Ремісники, робітники, купці, хлібороби (*третій стан*). Здобувають матеріальні блага. Їхня чеснота — *поміркованість*. Спільною чеснотою усіх станів є *справедливість*, виконання свого обов'язку. Це утворює *гармонію* і цементує суспільство, а відсутність справедливості — руйнує його.

Два перші стани, за Платоном, мають жити комуністичною спільнотою (без приватної власності, подружжя та родини). Держава — це їх велика родина, тут панує спільність жінок та *державне виховання* дітей, народжених у цих станах.

Третій стан — *носії приватної власності*, одруження та родини. Його основне завдання — дбати про засоби прожитку для держави, нести на собі державу у матеріальному розумінні.

Платон передбачав державне виховання дітей обох статей, які належать до перших двох станів. Для дітей третього стану воно зайве, оскільки батьки, передаючи власність і реманент, найкраще можуть навчити своїх дітей сіяти і збирати урожай, ловити рибу тощо.

Отже, в ідеальній державі Платона «Володарі мають бути філософами, а філософи — володарями».

Реальній державі, навпаки, якщо бракує здатних до правління філософів, їх заступають *мудрі закони*, звідси назва — законодатна (реальна) держава. Тим законам змушені підпорядковуватися і володарі, і підвладні.

Форми правління за Платоном: *тиранія* найгірша форма, бо допускає до управління державою несправедливість і невідповідних людей; *демократія* — нівелює відмінності у здібностях людей; *олігархія* (влада небагатих) — дає панування лише найбагатшому класу, тут діє майновий цenz; *тимократія* — запроваджує військове правління; *аристократія* допускає до правління в ідеальній державі найкращих.

Законодатна (реальна) держава

План ідеальної держави Платона заскладний для того, щоб його реалізувати на практиці, тому в «Законах» він пом'якшив якщо не самі засоби, то суворість їх застосування.

Мистецтво в державі допускається лише таке, що є наслідуванням *Ідеї Блага*.

«Політиці» Платон подає таку градацію форм правління законодатної держави від найкращої до найгіршої: *монархія, аристократія, демократія, олігархія, тиранія*.

Трагічна доля ідеалістичного платонізму

Платон пережив не одну трагедію у своєму житті. У юності він покохав красиву дівчину, яка трагічно загинула. Це була перша трагедія, яку пережив юнак. Друга трагедія полягала в тому, що саме Платон, запровадивши найкращі (ідеальні, на його думку) перетворення, спробував удосконалити Сіракузи згідно зі своїми ідеологічними рецептами, і що в результаті? Знищене місто. А його самого продали у рабство і тільки піфагорійці, які високо цінували його мудрість, викупили його з рабства. Антична історія цього трагічного експерименту — повчальний приклад втручання вишуканої мудрості в реальну політику.

Бог у Платона постає як будівничий і керманіч (у світі вічно існуючої матерії та ідеї), а не творець світу.

«Не дбайте — вчить Сократ в «Апології» Платона, — ані про тіло, ані про гроші, а тільки про свої душі. З грошей не росте шляхетність, навпаки, — з чесноти мають рости гроші й усі інші блага, як приватні, так і суспільні»⁷.

Основою державного життя є справедливість, що вимагає дотримуватися божих й громадських законів.

7. Філософія Арістотеля: «Платон мені друг, але істина дорожча»

Зрілу класику змінила пізня, а найяскравішим представником пізньої класики є Арістотель — засновник перипатетичної школи. Арістотель — учень Платона, був вихователем Олександра Македонського в період ослаблення грецької демократії.

Філософія, за Арістотелем, залежно від завдань, поділяється на теоретичну (пізнати закони дійсного світу), практичну (визначити належні цілі дій) та поетичну (власне віднайти найкращий спосіб досягнення бажаного, створити щось нове, досконаліше). Поезисом греки називали не поезію (віршування), а творення будь-чого, чогось нового, що не відтворює і не повторює вже відоме.

Найважливіша частина (теоретична філософія), або це так звана перша філософія — наука про начала та причини буття. Для пояснення всього сущого він увів 4 види причин:

1. матеріальну (можливість буття);

⁷ Платон. Апология Сократа / Платон. Собр. соч. в 4 т. : Т. 1. — М.: Мысль, 1990. — С. 84.

2. *формальну* (причину буття);
3. *спонукальну* (рушійну);
4. *цільову* (кінцеву мету).

Єдність дії цих причин Арістотель назвав *ентелехією* (здійсненністю). Матерія вічна, але пасивна. Першоджерело руху — «форма всіх форм» — бог.

До теоретичної частини належать такі філософські твори Арістотеля, як «Фізика» та «Органон», куди входять «Категорії», «Аналітика», «Топіка» та ін. У логіці, яку він створив як науку про мислення, Арістотель вбачав знаряддя, або метод, дослідження буття.

Суспільство (античний поліс) Арістотель поділяв на:

- I — *мудрих*,
- II — *шляхетних*,
- III — *темних*.

Форми правління, за Арістотелем, бувають *правильні* й *неправильні*, залежно від кількості осіб, які наділені найвищою владою:

<i>Правителі:</i>	<i>Правильні:</i>	<i>Неправильні:</i>
<i>один</i>	царська	деспотична
<i>декілька</i>	аристократія	олігархія
<i>всі</i>	політія	демократія

Право для нього – мірило *справедливості*.

8. Філософія епохи еллінізму

Філософію епохи еллінізму (III ст. до н. е. — VI ст. н. е.) можна поділити на два періоди: *ранній* та *пізній* еллінізм.

Ранній еллінізм, або грецький період (III–I ст. до н. е.) історики часто асоціюють із пануванням Олександра Македонського та пов'язують із занепадом грецьких міст-держав. В цей час відбулася переорієнтація філософської проблематики з політичної на морально-етичну. Елліністичний період представлений декількома головними течіями:

- *кініки* (сократична школа) — сповідували *індивідуалізм* та *аскетизм*;
- *епікурейці* — вперше *логіку* поділили на *риторику* і *діалектику*;
- *стоїки* — вперше поділили філософію на *фізику*, *логіку*, *етику*;
- *скептики* — піддавали *сумніву* можливість достовірного пізнання;

— *неоплатонізм* — являє собою завершення античної думки і, разом з тим, початок нового вчення. *Абсолютна особистість*, яка *творить усе й усім керує*, а не *чуттєво-матеріальний космос* є основою буття у неоплатонізмі. Така позиція неоплатоніків частково була сприйнята й *християнством*.

Пізній еллінізм або римський період (I ст. до н. е. — VI ст.) — завершує античну філософію і охоплює всю римську філософську думку. У цілому філософія в цей період продовжує тенденції, закладені в епоху раннього еллінізму. Існують ті ж таки філософські школи, значних змін не зазнає і проблематика, яку обмірковували філософи. Проте вагому роль у філософуванні починають відігравати філософи-римляни, які писали вже латиною. Їх вже не цікавили питання *щодо існування та сутності світу*; свої інтереси вони зосереджували переважно на тому, *як облаштувати людині своє життя* таким чином, щоб уникнути небезпек та лиха. *Філософія стає засобом, що звільняє людину від страху, переживань, омани та ненадійності оточуючого світу*. Щодо філософських напрямків, то найбільш впливовим до кінця існування античної філософії був *неоплатонізм*.

Філософію епохи еллінізму характеризує шereg особливостей, що відрізняють її від античної класики. Антична філософія почалася з домінування фізичної проблематики, а у класичний період *фізика* й *етика* були в системах Платона й Арістотеля врівноважені між собою. В

елліністичний період вивчення природи остаточно відсувається на другий план і підпорядковується етиці як засобу для досягнення *благого життя*. Навіть заняття з природознавства були призначені лише для того, щоб надати спокій душі, позбавити її страхів. Від філософії в цей час починають відгалужуватися окремі науки, центром розвитку яких стає Олександрія з її Мусейоном і знаменитою бібліотекою. У пізній античній філософії значніше місце, ніж у класичний період її розвитку, посів потяг до внутрішнього самозаглиблення, рефлексії, до внутрішньої моральної свободи окремого індивіда в авторитарній, монархічній державі, яка прийшла на зміну демократичним полісам класичного періоду грецької історії.

Отже, характерною особливістю елліністичної філософії був її підвищений інтерес до індивіда та його особистих нагальних проблем. Досягти самодостатності та душевного спокою — основна мета людини, проголошена тогочасними мудрецьми. Кожна філософська школа елліністичної епохи торувала свій шлях до цієї мети. Більшість із них бере свій початок з так званих сократичних шкіл, які названі так тому, що продовжували ту проблематику, яку порушив Сократ, і перебували під впливом мислителя.

Однією з найвідоміших сократичних шкіл була *школа кініків* (від гр. «кінос» — собака), філософи якої вважали умовою досягнення вільного та щасливого життя *обмеження своїх потреб (аскетизм)*. Головна мета людини, за кініками, полягає в прагненні до добродесності, а здобута добродесність і є щастям.

Називаючи себе «громадянами світу», кініки проголошували ідеалом людського життя рівноправ'я та внутрішню свободу, нехтували матеріальними благами, пропагували просте життя з мінімальними статками, яке, на їх переконання, забезпечується простою фізичною працею всіх громадян.

Антисфен (близько 440–366 рр. до н.е.) — учень софіста Горгія, лише згодом — Сократа, засновник школи кініків. Був противником і критиком філософії Платона, протиставивши його вченню про ідеї своє вчення про існування лише *окремого* (одиночного), а не *загального*. Вперше дав визначення, що таке «поняття»: «Поняття є те, що розкриває, чим є той чи інший предмет»⁸. Щодо настанов Антисфена, то найвідомішими є: «Не нехтуй ворогами: вони першими помічають твої помилки», «Держави гинуть тоді, коли не в змозі більше відрізнити хороших людей від поганих»⁹.

Діоген Синопський (близько 412–323 рр. до н.е.) — яскравий продовжувач і популяризатор кінічної філософії. Провадив у край аскетичний спосіб життя (жив у діжці, одягався лише в короткий плащ) та ставився з презирством до культури і багатства, адже кініки вважали, що багатство досягається в нечесний спосіб, а це призводить до загального занепаду моралі.

У Діогена якось запитали: «Коли світ благоденствує?» «Коли царі філософствують, а філософи царюють»¹⁰, — відповів Діоген.

У подальшому кінічна школа розчинилася в стоїчній філософії, а найкращі з ідей кініків перейшли до стоїцизму — більш повного, досконалого і довершеного філософського вчення. Востаннє школа кініків відродилася в Римі в I ст. та проіснували аж до IV ст.

Наступні дві школи елліністичного періоду — *епікурейці* і *стоїки* — були засновані одночасно.

Епікуреїзм. Епікур (приблизно 342–271 рр. до н. е.) був уродженцем острова Самос, учнем Навсіфана — послідовника Демокріта, засновником філософської школи в Мітілені (310 р. до н. е.). Школа, що пізніше була перенесена до Афін, отримала назву «Сад Епікура», оскільки розташовувалася в саду, який і належав філософові. Примітно, що у школі навчалися також жінки і раби.

До наших днів збереглося чимало фрагментів філософських творів Епікура, що дозволяє розподілити його філософські ідеї наступним чином: *логіка*, або *каноніка* — у якій філософ виявив критерії щодо істини і хибності, бажаного і небажаного (все це перевіряється відчуттями на практиці і проявляється як *задоволення* або *незадоволення*); *фізика*, або вчення про при-

⁸ Таранов П. С. Золотая философия / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма Издательство АСТ», 1999. — 544 с. — С. 93.

⁹ Там само, С. 91.

¹⁰ Там само, С. 98.

роду, — нагадує погляди Демокріта, який вважав, що світ складається з атомів і порожнечі. Епікур висунув гіпотезу про створення світу в результаті самочинного руху атомів і їх зіткнення в просторі під час падіння; *етика*, де найвищим благом філософ вважає *розсудливість*. Найрозсудливішою з насолод, на думку Епікура (так само, як і Арістотеля), є *дружба*.

Перебування в тісному дружньому оточенні дає спокій, урівноваженість і ту радість душі (задоволення), яка, власне, і становить сенс людського життя, за Епікуром. Тільки добродісна людина здатна досягти такого ідеалу, а щоб бути добродісним, потрібно бути мудрим настільки, щоб не мати ворогів і жити непомітно для заздрісників.

Проте насолода для Епікура — це насамперед відсутність болю, страждань. Прагнення здобути багатство і славу теж позбавляє людину насолоди, оскільки таке намагання змушує її витратити надто багато зусиль і долати безліч перепон. Отже, Епікур не радить брати участі в суспільному житті, оскільки невдачі, як і будь-який успіх, породжують безліч проблем. Позбутися *страждань* та *страху* — *стає головною метою епікурейців*. Для них існує *два джерела страху* — *релігійні забобони та страх смерті*. Щодо перших, то попри те, що погляди Епікура близькі до матеріалістичних, він не заперечував існування богів, оскільки не міг пояснити, як виникає сама ідея наявності богів. Проте боги, на переконання Епікура, живуть між світами й не переймаються людськими проблемами, не втручаються в їхнє життя. Люди живуть у світі за законами природи, які можна пізнати, але, разом з тим, люди мають *власну волю* і певною мірою *самі здатні визначити свою долю*.

Долання *страху смерті* відбувається через переконання, що людська душа складається з матеріальних частинок, подібно до подиху тепла. З настанням смерті душа розчиняється, але *атоми*, з яких вона складається, залишаються, втрачаючи при цьому здатність відчувати. Тому смерть ніякого стосунку до людини не має, бо те, що розклалося, не відчуває, а те, що не відчуває, — не може мати до нас ніякого відношення. Отже, безглуздо боятися того, чого немає. Таке ставлення до смерті потребує глибокого філософського осмислення і знаходить свою нову інтерпретацію вже у стоїків.

Епікур та його учні провадили не тільки споглядальний, але й доволі аскетичний спосіб життя, незважаючи на те, що основною умовою досягнення щастя Епікур вважав отримання *задоволення та насолоди*. Наприклад, епікурейці переконували, що гостре фізичне страждання завжди короткочасне, а якщо воно тривале, то його можна подолати за допомогою розумової дисципліни та намагання думати про приємні речі, нехтуючи відчуттям болю. Якщо ж людина голодна, то для неї цілком достатньо хліба й води, щоб задовольнити потребу в їжі.

Замкненість на особистому житті — це той типовий *вияв індивідуалізму*, до якого прагнули філософи епохи еллінізму. Зокрема, епікурейці проголосили найвищим благом *насолоду* — «гедоне» (звідси — *гедонізм*), що полягає в задоволенні необхідних потреб та досягненні душевної рівноваги (*атараксії*, буквально — безтурботливості, безжурності), а отже і щастя (*евдемонії*). Філософія, на переконання Епікура, власне й призначена для того, щоб забезпечити людині щасливе життя.

Головною настановою Епікура є його заклик уникати суспільної і політичної діяльності та *жити непомітно*. Таке невтручання — гарантія безпеки, а *безпека* — найвищий етичний критерій. Таким чином, *філософія стає для епікурейців мистецтвом жити в безпеці*.

Стоїцизм. Антична філософія класичного періоду цікавилася індивідом не самим по собі, а лише в тій його якості, у якій він був *частиною всеосяжного цілого космосу чи то полісу*. Такий підхід був характерним і для греко-римської філософської школи *стоїків*, назва якої походить від назви «Живописна Стоя» — крита колонада з картинною галереєю в Афінах, де й збиралися її основоположники.

Стоїки ставили за мету *виховання незламного і ні від чого не залежного індивіда*, який зможе забезпечити себе від різноманітних негараздів і суспільних змін, що були пов'язані з тогочасними завоюваннями та створенням імперії.

Стоїцизм проіснував понад 500 років (з часів раннього еллінізму до епохи Римської імперії). Цей тривалий період можна поділити на **Древню** (*Зенон із Кітіона*), **Середню** (*Панецій*,

Посидоній) та **Пізню** (*Сенека, Епіктет, Марк Аврелій*) Стою. Подібно до поглядів Епікура, у стоїків спостерігається чіткий поділ вчення на три частини — *фізику, логіку та етику*. Саме етика (не без впливу з боку кініків) стала центром філософських ідей стоїцизму.

У *фізиці* стоїки відновили *космологічне вчення Геракліта* та його матеріалістичні уявлення про першооснову світу — *вогонь*. Процес виникнення світу з творчого *першовогню* і його загибелі у великій світовій пожежі повторюється вічно і має циклічний характер. Поняття, яким стоїки охарактеризували першовогонь, звучало як «дихання», «дух» або грецькою — *пневма*. Вона виникла на небі й розлилася всюди теплим диханням, яким дихають тварини та люди, охолоджуючись в неорганічній природі. *Першовогонь* у стоїків — це не лише сліпа сила і вічний гераклітівський *Логос*, а *Провидіння*. Логос, або Бог, який *виявляється скрізь у природі та світі, пронизуючи його* (пантеїзм), і є, за стоїками, *законом необхідності*. Віра в *Провидіння* проявляє себе в баченні всіх процесів природи такими, що мають свою причину, а стосовно людини така віра переростає у фаталізм.

В теорії пізнання стоїків (*логіці*) центральне місце посідала проблема істини. Душа (пневма) також є носієм пізнання, у ній локалізується здатність до пізнання і мислення, тобто *розум*, що пов'язує людину з усім світом. *Індивідуальний розум вважається лише частиною світового розуму*.

Етика стоїків визначала єдиним благом *добročинність* у чотирьох її проявах: *мудрість, помірність, справедливість і мужність*. Цим добročинностям протистояють відповідні їм чотири протилежності: *нерозумність, розбещеність, несправедливість і боягузтво*. Етичний *ригоризм*¹¹ раннього стоїцизму виключає перехідні стани між *добročинністю* і *свавіллям, добром і злом*. Вплив Арістотеля на філософію стоїцизму спостерігається в переліку етичних чеснот до яких стоїки додали *працелюбність*. Однак ідеалом стоїка назавжди залишався стан внутрішнього спокою і незворушності — *апатія*¹².

Зенон із Кітіона (334–262 рр. н. е.) — учень кініка Кратета, засновник стоїчної школи в Афінах у 300 році до н. е. Під впливом сократичних поглядів розробив учення про *всесвітню державу*, в основі якої була ідея *всезагальної рівності*: вільних громадян і рабів, багатих і бідних, чоловіків і жінок та навіть греків і варварів. Усі вони мають стати мудрецькими, що керуються здоровим глуздом та живуть у гармонії з природою.

Панецій (близько 180–100 рр. до н. е.) — репрезентує Середню Стою, вчення його трактують як *стоїчний платонізм*. Захоплення Панеція платонівською філософією призвело до суттєвого пом'якшення стоїчного ригоризму. Наприклад, основним етичним принципом Панецій проголосив *користь*, а метою життя — виконання повелінь здорового глузду. Очолюючи школу в Афінах (129 р. до н. е.), філософ навчав бачити людину складовою космосу, вважав світ вічним, а душі смертними.

Посидоній (близько 135–51 рр. до н. е.) — найяскравіший представник Середньої Стої, учитель шляхетних римлян (наприклад, Помпея і Цицерона), усебічно обізнаний пошановувач філософії Піфагора, Платона та Арістотеля, філософію яких він намагався поєднати з ідеями Древньої Стої. Функція філософії, за Посидонієм, полягає в підтримці зв'язку між Логосом і людиною, яка мусить слідувати за Логосом. Тіло перешкоджає такому зв'язку, тому душа не тільки є безсмертною, а такою, що *перевтілюється* (платонівська теорія переселення душі, яка здатна споглядати ідеї у вищих сферах) тоді, коли вогняний світ знову розділяється на прийнятні для втілення сфери. Людина для Посидонія — єдність душі і тіла, які є витоком *божественної пневми*. Звільнившись від тіла, душа (у вигляді полум'я) перебуває у безтілесному стані, очікуючи здійснення чергового світового круговороту.

Сенека (близько 4 р. до н. е. — 65 р. н. е.) — римський політичний діяч, письменник, оратор та учитель молодого імператора Нерона. Вищою цінністю для людини вважав прагнення до *самовдосконалення та добročинності*. Мудрець, за Сенекою, має жити в гармонії з приро-

¹¹ Ригоризм — (від лат., твердість, суворість) — надмірна строгість і безкомпромісність щодо питань морально-етичного характеру, суворе неухильне дотримання етичних принципів.

¹² Апатія — безпристрасність та відсутність страждань, афектів.

дою, підпорядковуватися власній долі, не чинити опору, гідно долати перепони та випробування, зберігаючи абсолютний душевний спокій.

Епіктет (50–135 рр.) — був рабом охоронця Нерона та отримав свободу після смерті імператора. Як і Зенон, обстоював рівність усіх людей та вбачав досягнення щастя в слідуванні за здоровим глуздом, звільненні від пристрастей. Як і Сократ, нічого не записував, тому його вислови дійшли до нас завдяки учневі Флавію Арріану. Перший вислів він любив повторювати сам: «Терпи і утримуйся!», а другий — викарбуваний на стелі бібліотеки знаменитого французького філософа Мішеля Монтеня: «Людей бентежать не речі, а уявлення про них»¹³.

Марк Аврелій (121–180 рр.) — римський імператор, учень і послідовник філософії Сенеки, автор трактату «Наодинці із собою», що нині зберігається у бібліотеці Ватикана. Оскільки людський розум має божественне походження, то всі люди від природи рівні, а щастя, за Марком Аврелієм, досягається за рахунок пізнання та усвідомлення розумності всезагального закону, що керує світом. Серед найвідоміших висловів філософа можна зазначити такі: «Якщо вас дратує якийсь предмет, то винен у цьому не він сам, а ваше судження про нього, і вам до снаги змінити це судження»; «Нехай не захоплює тебе ні чужий відчай, ні радість»; «Що б з тобою не відбувалося, все визначене для тебе від самого початку»¹⁴.

Скептицизм. Скептицизм стверджував *непізнаваність світу і необхідність сумніву щодо будь-якого твердження про світ*. «Скепсис» у перекладі з грецької, означає «розгляд», «дослідження», «розмірковування», «сумнів». Скептики стверджували, що судження людей про речі довільні й такі, що не доводяться, тому слід утримуватися від будь-яких суджень взагалі. Саме в утриманні від суджень полягає суть знаменитого скептичного поняття «епохе». Іноді античний скептицизм (наприклад, у академіка Карнеада) набував форми *пробабілізму*¹⁵. На безлічі прикладів скептики показували обмеженість і релятивність будь-якого знання.

Засновником античного скептицизму був **Піррон** (360–270 рр. до н. е.) — виходець з Еліди та її верховний жрець, учень філософа-демокритівця Анаксарха із Абдери. Перебував в армії Олександра Македонського і брав участь у його військовому поході.

Піррон сформулював ідеал поведінки скептика як повну незворушність (атараксія), безпристрасність (апатія) та навіть байдужість щодо всього існуючого, примирення з усім, що відбувається навкруги: «Якби одне й те саме видавалося одночасно і прекрасним, і мудрим, то не було б серед людей ворожнечої суперечки»¹⁶.

Про Піррона розповідають, що одного разу, коли він перебував на кораблі, здійнялася буря. Пасажири почали проявляти занепокоєння за своє життя. Піррон тоді вказав їм на поросю, що спокійно їло в цей час: «Таким самим безпристрасним повинен бути і мудрець»¹⁷.

До скептицизму в елліністичний період приєдналося багато представників академічної філософії — ті, хто викладали в заснованій Платоном Академії.

Енесідем (близько I століття до н. е.) — представник римського скептицизму. Сформулював 10 тропів (доказів) проти можливості будь-якого пізнання, що остаточно привело скептиків до *агностицизму*. Енесідем вбачав у скептицизмі альтернативу щодо всіх існуючих догматичних філософських концепцій. Критика таких учень спонукала скептиків вдаватися до ретельного їх вивчення, що робить цінними їхні намагання з точки зору історії філософії.

Секст Емпірик (кінець II ст. н. е.) — лікар і філософ, автор відомих праць «Проти вчених» та «Пірронові положення». Піддавав критиці основні філософські, математичні та поняття тогочасної астрономії та риторики. Секст вважав, що щастя досягається завдяки утриманню від суджень, слідуванню традиціям і законам, здатності керуватися у повсякденному

¹³ Таранов П. С. Філософія сорока п'яти поколінь / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 656 с. — С. 211.

¹⁴ Таранов П. С. Енциклопедія високого ума / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2000. — 592 с. — С. 147–149.

¹⁵ Пробабілізм — вчення про можливість лише ймовірнісного знання.

¹⁶ Таранов П. С. Золотая філософія / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 544 с. — С. 109.

¹⁷ Там само, С. 108.

житті власним сприйняттям та природними устремліннями. Жити, за Емпіриком, варто діяльно і спокійно, а не згідно з догматичними приписами.

У своєму прагненні «нічого не стверджувати» та «піддавати все сумніву» скептики, зрештою, не помітили, як потрапили у пастку: адже, піддаючи ВСЕ сумніву, слід піддати сумніву і їхні настанови.

Неоплатонізм. Неоплатонізм є останнім значущим вченням, породженим античною філософією. Він виник в епоху системної кризи греко-римської цивілізації. Протягом деякого часу неоплатонізм становив серйозну конкуренцію поширенню християнства. Засновником неоплатонізму був **Плотін** (203–269), який народився і довгий час проживав у Єгипті, а наприкінці життя переїхав до Риму і став близьким до двору імператора. Плотін написав низку трактатів, що є досить складними для розуміння, оскільки містять дуже тонкі діалектичні міркування з основних питань *онтології, психології, теології*; розробив релігійну течію в платонізмі з *домінантою містицизму*. Плотін, хоча і вважав себе послідовником Платона, створив оригінальне філософське вчення, яке мало нагадує систему Платона.

Якщо елементи містицизму епізодично були присутні у вченні самого Платона, то вся *філософія Плотіна* — це *містичне, поєднане релігією вчення*. Містицизм Плотіна спрямований на подолання плоті та звільнення духу від влади тілесного початку *шляхом містичного екстазу*. *Прагнення до ідеального і презирство до матерії* доходило у Плотіна до того, що він соромився власного тіла та забороняв відзначати свій день народження. Іншу відмінність систем Платона і Плотіна можна побачити в тому, що у філософії Платона проявляються соціальні прагнення (побудова ідеальної держави), а у світогляді Плотіна соціальна реальність зовсім не відображена.

Джерелом світобудови Плотін вважав *Єдине*, у якому зникають усі відмінності. Про Єдине неможливо нічого висловити, воно позбавлене всіх якостей і недоступне для раціонального осягнення. Тому пізнати Єдине можна тільки містично, у стані екстазу. Появу всього іншого неоплатоніки уявляли як *еманацію* (вплив, випромінювання) Єдиного в небуття. В результаті утворюються (по мірі ослаблення потоку Єдиного) все менш досконалі форми буття: *Розум, Душа, Матерія*. Матерія для Плотіна — негативне величне «не суще», темрява, морок. *Вчення про Єдине, а також проповідь містичного осягнення першооснови вплинули на становлення християнської догматики, зокрема і переважно у Візантії*. Разом з тим, вчення про еманацію стало основою для численних середньовічних ересей, які протиставляли еманацію ідеї *креаціонізму*¹⁸, поширеній у християнстві та ісламі. Найвідомішими послідовниками Плотіна стали Порфирій, Прокл та Гіпатія.

Порфирій (233–304) знаменитий редагуванням, виданням творів Плотіна і популяризацією його ідей. Крім того, він був одним з перших інтелектуалів, критиків християнства, який висловлював (з опорою на язичницьку філософську традицію) сумнів щодо його догматів. Після ствердження християнства, багато творів Порфирія було знищено, але його критика християнських-ідей може бути відновлена завдяки працям «отців церкви».

Прокл (412–485), який був одним останніх *схолархів*¹⁹ у *афінській Академії*, знаменитий своєю працею «Першооснови теології», в якій у тезовій формі виклав вчення Плотіна. Послідовником ідей неоплатонізму була і знаменита жінка-вчений — **Гіпатія** (370–415), що працювала в Олександрійському *Мусейоні* і написала ряд праць з математики, астрономії та фізики.

Зі смертю «останнього римлянина» — **Боеція** (524 або 526 р.) — пов'язаний і останній значний філософський твір стародавнього світу. В очікуванні страти, Боецій пише свою головну працю — «Розрада від філософії»²⁰ — твір вільний від зростаючого впливу християнства. Характерно, що Боецій персоніфікує філософію у вигляді жінки, яка не має зв'язку з християнськими образами та світовідчуттями. Тут і думка про людську гідність та велич духу, і роздуми

¹⁸ Креаціонізм — вчення про створення світу Богом з нічого.

¹⁹ Схоларх — очолювач або представник школи. Здебільшого термін вживається щодо представників філософських шкіл у стародавніх Афінах.

²⁰ Боецій С. Розрада від філософії. — Київ: Основи, 2002. — 146 с.

про природу божества та людини, про мету буття і справжнє благо людини, про те, що будь-яке зло вже саме по собі є покаранням, а чеснота — благом, про ставлення людської свободи до божественної мудрості тощо. Отже, у творі йдеться про втіху, яку може дати людині філософія незалежно від будь-якої релігії, вона — істинне заспокоєння, розрада для серця та розуму.

В 529 році імператор Юстиніан розпочав гоніння на язичників. Своїм декретом він закрив Платонівську Академію (до цього часу неоплатонічну) в Афінах. Саме ця дата вважається подією, що завершує період античності взагалі та філософії зокрема, і знаменує умовний початок Середньовіччя.

Зв'язок еллінізму з християнством

Результатом походів Олександра Великого, римських і парфянських завоювань стало зникнення кордонів між еллінами і варварарами, переселення великої маси народів, взаємопроникнення греко-римської та східної культур. Все це, а також індивідуалізм та філософський реалізм елліністичної епохи, сприяло усвідомленню людиною себе як громадянина світу, а не полісу. Таке прагнення до універсалізму вплинуло на *елліністичну релігійність*, виявивши її основу рису — *синкретизм* (*synkretismos* — змішання, злиття різнорідних елементів) — не лише як поєднання непок'єднуваного, а як пошук єдиного універсального божества, бога-покровителя (могутнього, справедливого і милосердного), який захистить і врятує людину в несприятливих їй обставинах. Означені тенденції та очікування підготували ґрунт для поширення ідей християнства.

У місті не тільки знаменитих філософів і філософських шкіл, але й *Перікла* та *Демосфена*, *Софокла* та *Евріпіда*, **Павло** — іудей із Тарса — проповідував біблійну звістку. Серед слухачів Павла були епікурейці та стоїки. Промова апостола Павла в Афінах була задресована саме їм. Спершу він похвалив афінян за їхню побожність: «З усього я бачу, що ви вельми побожні»²¹. Оскільки він знайшов жертвник, присвячений «невідомому Богу» то заявив, що цей «невідомий Бог» «створив світ і все, що в ньому, а тому не може мешкати в храмах, побудованих людськими руками»²². У цьому поклонінні греків «невідомому Богу» висловлювалося і несвідоме прагнення *політеїзму* до єдиної істини, і пошук єдиного істинного Бога. Про Нього говорили також язичницькі поети: «ми Його і рід». Ці слова, наведені апостолом з віршів поета Арата Кілікій, який жив у III ст. до н. е. Подібне висловлювання є й у поета Клеанфа — учня Зенона — у його гімні Зевсу («ми твій рід»). Павло, використовуючи вірш грецького поета, визначив зв'язок між віруваннями греків та біблійною звісткою. «Бо ми ним живемо, і рухаємось, й існуємо, як і деякі з ваших поетів казали: «ми Його і рід»»²³. Про цю істину Павло і вважає за необхідне дати грекам повне знання: «Сього Бога, Якого ви, не знаючи, шануєте, я проповідую вам. Не Бог потребує людей, а люди Бога. Бог дає всьому життя, і дихання, і все»²⁴. Павло не засудив безпосередньо язичництво, а спробував допомогти слухачам тверезо зважити свої переконання та прийти до розумних висновків.

Саме епікурейці і стоїки вступили в суперечку з Павлом. Враження, яке винесли вони з бесіди з апостолом, було двояким: одні, ймовірно, епікурейці, вважали істину, яку проповідує Павло, марнослов'ям, а інші, мабуть, стоїки, зацікавилися тим, що цей іноземець проповідує про чужих, незнайомих їм божеств, оскільки Павло проповідував про *Ісуса Христа* і про Воскресіння, яке вони, на думку святого *Іоанна Златоуста*, розуміли як особливе божество. Стоїки, принаймні, не відвернулись від проповідника зі зневагою і бажали його слухати, хоча знаходили його промови дивними.

У своїй проповіді святий Павло викладає наступні думки:

Є Один Бог, Творець Всесвіту.

Він абсолютно незалежний від матеріального світу.

Всі люди походять з волі цього Бога, від однієї крові і, отже, мають Одного і Того ж Бога.

²¹ Діян. 17:22.

²² Діян. 17:24, 25.

²³ Діян. 17:28.

²⁴ Діян. 17:25.

Це вкрай важлива думка, оскільки відмінність між національностями була однією з головних підстав стародавнього політеїзму. *Відмінність народів, залежна від обставин місця й часу, визначена найвищою волею Бога*: всі люди повинні прийти до пізнання Бога: долі їхні — це виховання, яким Бог веде їх до цієї мети. Це пізнання Бога є не важким, оскільки Бог недалеко від кожного з нас — у самій природі людини є щось, що пов'язує її з Богом.

Завершує Апостол свою промову закликом до покаєння, мотивом якого має бути суд над Всесвітом «за допомогою вбудованої» Богом «Людини», тобто Ісуса Христа, Якого Він воскресив з мертвих.

Ще не встиг Апостол навіть назвати Ім'я Ісуса Христа, як одні зі слухачів, почувши про воскресіння мертвих, стали насміхатися над ним, а інші казали: «Про це будемо слухати від тебе іншим разом»²⁵. Сміялися, очевидно, епікурейці, філософія яких особливо рішуче відкидала ідею воскресіння мертвих. Інші поставилися більш ввічливо, але, якщо б у них було щире бажання справді послухати Апостола «в інший час», то він залишився б в Афінах, а не відразу залишив місто, перервавши незакінчену промову та поспіхом вийшовши з Ареопагу.

Проте промова апостола Павла принесла свої плоди: «увірували деякі, а між ними був Діонісій Ареопагіт»²⁶, тобто член Ареопагу, і Дамар — дружина Діонісія. Діонісій, як свідчить переказ, став найвідданішим учнем святого апостола Павла. Пізніше він був єпископом афінським, проповідував Євангеліє в Галлії і помер мучеником у Парижі.

Античну філософію можна вважати грандіозним духовним здобутком усього людства та початком європейської філософської думки. Тут зародилися ідеї та теорії, що визначили стиль сучасного філософського мислення та *вічне прагнення й любов людини до мудрості*. Антична філософія тісно пов'язана з розвитком *філософської думки в Україні*. З прийняттям християнства Київською Руссю з Візантії, стали доступними для розуміння (для перекладу Біблії потрібно було знати старогрецьку мову) тексти давньогрецьких філософів. Таким чином, антична філософія осмислювалася вітчизняними мислителями, справляючи у подальшому величезний вплив на українську духовну культуру.

Отже, основна антична проблематика має своїм змістом *чуттєво-матеріальний космос як абсолют, який цілеспрямовано керується душею і розумом, тобто підпорядкований долі*.

Філософія нічого не змінює і ні на що не зазіхає. Вона просто починається зі здивування, продовжується через сумнів і завершується скепсисом або розчаруванням. Що дає нам підставу виділити чотири доби в античній філософії.

I. Перша доба є часом становлення початкового розвитку філософії — від Фалеса до Сократа. (VII-V ст. до н.е.). Головною проблемою досократової філософії було пізнання природи, наприкінці цієї доби на авансцену філософських досліджень висувається антропоцентрична проблематика софістів.

Друга доба — розвиток грецької філософії від Сократа до Арістотеля (V–IV ст. до н. е.). Ця доба отримала назву сократової філософії. Її репрезентують: Сократ, Платон, Арістотель.

Третя доба сягає від смерті Арістотеля (III ст. до н. е. до I ст.) і є часом занепаду грецької філософії: тут домінують різні напрямки, що займаються питаннями практичного життя. Це час, коли грецька філософія поширилася за межі Греції, насамперед у Римській державі. Тому її називають греко-римською або елліністичною філософією. Після класики вже не може бути досягнень (класику перевершити неможливо), її можна тільки поширити і нести у світ: репрезентувати, популяризувати, класифікувати, інвентаризувати і ніколи не перевершити. Коли філософія, за словами І. Канта, перейшла від греків до римлян, то вона не збагатилася: римляни завжди залишалися лише учнями.

IV. Четверта доба є кінцем стародавньої філософії від I до VI ст. після н. е. Релігійна проблема стає домінуючою. Теософія і містицизм ведуть до синкретичної філософії.

Ключові слова: міф, логос, філософія, ідея, матерія, форма, поліс, космос, міра, діалектика, фізика, етика, правда (істина), благо, буття, еллінізм.

²⁵ Діян. 17:32.

²⁶ Діян. 17:34.

Питання для самоперевірки

1. Які основні риси досократичної філософії?
2. Розкрийте сутність гносеології Платона та Аристотеля; зробіть їх порівняльний аналіз.
3. Назвіть основні ідеї праці Платона «Апологія Сократа».
4. Порівняйте погляди Платона та Аристотеля на сутність філософії, її роль у пізнанні людини, суспільства та світу в праці Аристотеля «Метафізика».
5. Визначте специфічні риси елліністичного періоду в розвитку античної філософії.
6. Які основні положення стоїцизму Сенеки?
7. Чим відрізняється римський скептицизм від давньогрецького?
8. Як вплинув неоплатонізм на подальший розвиток філософії?
9. Який зв'язок можна встановити між елліністичною філософією та християнством?

Рекомендована література

1. Платон. Апологія Сократа // Діалоги. — К.: Основи, 1995. — С. 20–41.
2. Платон. Крітон // Діалоги. — К.: Основи, 1995. — 394 с.
3. Платон. Протагор // Діалоги. — К.: Основи, 1995. — 394 с.
4. Платон. Держава. Книги: 1–9. — К.: Основи, 2000. — 450 с.
5. Платон. Альбин. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., Мысль, 1986. — С. 437–475.
6. Аристотель. Метафизика. Кн. Первая (гл. I–IV) // Сочинения: 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1981. — С. 63–74.
7. Аристотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.
8. Тит Лукрецій Кар. О природе вещей / Пер. Ф. А. Петровского, вступ. ст. Т. В. Васильевой. [С приложением фрагментов сочинения Гераклита, поэм Парменида и Эмпедокла, писем Эпикура]. (Серия «Библиотека античной литературы. Рим»). — М.: Худож. лит., 1983. — 384 с. С. 305–319.
9. Марк Аврелій. Наодинці із собою. Роздуми / Пер. Ростислав Паранько. — Л.: Літопис, 2007. — 223 с.
10. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. — М.: Мысль, 1972. — 312 с.
11. Сенека, Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія. (Листи: I–CXXIV). — К.: Основи, 1999 — 603 с.
12. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I.: Сем мудрецов; Фалес; Анаксимандр; Анаксимен; Пифагор; Гераклит; Парменид; Зенон; Анаксагор; Кратил. — М., Наука, 1989. — С. 91–93, 100–128, 138–149, 176–257.
13. Історія філософії. Словник. / За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2005.
14. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Таращука. — К.: Основи, 1995. — 759 с.
15. Соловьев Вл. Исторические дела философии // Вопр. философии, 1988. — №8. — С. 118–125.
16. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона — Собр. соч. 2 т. — Т. 2. — М., Мысль, 1990. — С. 582–625.
17. Таранов П. С. Золотая философия / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 544 с.
18. Таранов П. С. Энциклопедия высокого ума / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 2000. — 592 с.
19. Таранов П. С. Философия сорока пяти поколений / П. С. Таранов. — М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 656 с.
20. Філософія: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — Х.: Фоліо, 2013.
21. Філософія: хрестоматія. Від витоків до сьогодення: Навч. посіб. Уклад.: Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2012.
22. Філософія як історія філософії: Підручник / За заг. ред. Ярошовця В. І. — К.: Центр учбової літератури, 2010.
23. Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002.
24. Шестов Л. Доля Сократа. Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: Издательство «Правда», 1993. — С. 610.

Вільчинський Ю. М., Войнаровська Л. І., 2019

РОЗДІЛ 4

ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Северин-Мрачковська Л. В.

1. Релігійний характер середньовічного світогляду і філософії
2. Суперечка номіналістів та реалістів про природу загальних понять
3. Періоди в розвитку середньовічної філософії: специфіка, основні представники, засадничі ідеї
4. Характерні риси та значення філософії епохи Середньовіччя

Після опрацювання матеріалів теми студент має

знати:

- релігійно-філософські традиції, що визначали середньовічну культуру;
- головні етапи розвитку філософії доби Середньовіччя та їхню специфіку;
- суть філософських учень видатних представників середньовічної філософії;
- особливості філософії Середніх віків;
- значення філософії Середньовіччя для сучасної філософії;

вміти:

- самостійно опрацьовувати додаткову літературу для поглибленого аналізу питань теми;
- чітко орієнтуватися в належності конкретного філософа до того чи іншого періоду середньовічної філософії;
- застосовувати навички провадження дискусії, аргументовано викладати та захищати власну точку зору;
- застосовувати навички наукового обґрунтування власної позиції.

1. Релігійний характер середньовічного світогляду і філософії

Філософія Середньовіччя розвивалася переважно в умовах феодалізму (V–XV ст.). Її формуванню передували зміни не лише царині політико-економічних відносин, але й насамперед у світоглядній орієнтації тогочасного суспільства. Поступовий розвиток монотеїстичної релігійності (від латин. *monos* — один), тобто, релігійності, ґрунтованої на вірі в єдиного Бога, привів до перемоги християнства, яке з часом стало панівною релігійною ідеологією в Європі. Ця обставина й визначила зміст і форму середньовічної філософії.

Зазначимо, що світогляд та життєві принципи ранньохристиянських общин початково формувалися у протистоянні язичницькому світу. Однак, позаяк християнство набувало дедалі більшого впливу та поширення, воно почало потребувати раціонального обґрунтування своїх догматів. З цією метою почали здійснюватися спроби використовувати вчення античних філософів, насамперед Плотіна.

Таким чином, середньовічне мислення та світосприйняття визначали дві різні традиції: християнське одкровення, з одного боку, та антична філософія, переважно в її ідеалістичному варіанті, — з другого.

Основні представники філософії епохи Середньовіччя: Тертуліан Карфагенський, Августин Аврелій (Блаженний), Альберт Великий, Северин Боецій, Фома (Тома) Аквінський (Аквінат), Іоанн Росцелін, Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр.

Характерна риса середньовічної філософії — яскраво виражений релігійний характер. Ідеї християнського монотеїзму стали засадничими для середньовічної філософії, зокрема, визначили сутність учень про буття, пізнання та людину.

Так **учення про буття** ґрунтується на *ідеї Божественного* творення — провідній ідеї християнського монотеїзму. Джерелом усього суцього проголошується Бог, який є вічним, незмінним, всемогутнім, всюдисущим, всеблагим та всезнаючим. Бог створив світ з нічого, актом своєї волі. Створений світ не є самостійним, оскільки він є результатом Божественного творення. Звідси його залежність від волі Господа Бога, його мінливість, швидкоплинність.

Характерною рисою середньовічного вчення про буття є *геоцентризм* (від грец. Γη — земля і латин. *centrum* — центр) — уявлення про те, що Земля є нерухомих центром світу.

Учення про пізнання також вирішується крізь призму релігійного сприйняття світу, ґрунтується на *ідеї Божественного одкровення*. Пізнати Бога до кінця неможливо. Проте Бог почасти розкриває себе людині через священні тексти Біблії, тлумачення яких і є основним шляхом пізнання.

Світ, продукт Божественного творення, також є до кінця непізнаваним. Навколишній світ неможливо пізнати науковим шляхом. Тільки релігійна віра, правильне (в дусі християнської традиції) тлумачення священних текстів Біблії можуть дати людині істинне знання про світ та, власне, про саму себе.

Отже, *філософські ідеали пізнання в добу Середньовіччя зводяться до тлумачення священних книг та пізнання сутності Божественного одкровення.*

Учення про людину ґрунтується на *ідеї креаціонізму* (людина — творіння Бога, від латин. *creatio* — творити) та *провіденціалізму* (від латин. *providentio* — передбачати). У межах середньовічної філософії людина, її роль та місце у світі трактуються двоїсто. З одного боку, вона — вершина Божественного творення, оскільки створена за «образом і подобою» Божою. Людина, згідно з релігійним християнським віровченням, є царем природного світу, оскільки Бог наділяє її такими визначними рисами, як: розум, душа, здатність до морального вибору (здатність розрізняти добро та зло), креаціонізм (здатність до створення чогось нового). Саме ці риси й визначають сутність людини, її божественність. Як така людина покликана царювати у світі природи, управляти Всесвітом.

З іншого боку, внаслідок гріхопадіння перших людей (Адама та Єви) й вигнання їх з Раю, людина трактується як істота слабка, ница, повністю залежна від волі Бога.

Двоїсте трактування людини — характерна особливість середньовічної філософії.

Відповідно до *ідеї провіденціалізму*, доля людини, її земне існування заздалегідь, ще до її народження, визначене Богом. Проте Він залишає людині можливість постійно здійснювати моральний вибір: обирати шлях святості чи гріховності, добро чи зло, справедливості чи несправедливості тощо; Бог ніби повсякчас випробовує людину. Таким чином, *проголошувався принцип свободи волі людини межах Божественного напередвизначення (приречення) її долі.*

Також висувалася ідея воскресіння людини з мертвих (як душі, так і тіла) у майбутньому завдяки її богоугодній поведінці.

2. Суперечка номіналістів та реалістів про природу загальних понять

Характерна особливість філософії Середніх віків — суперечка між номіналістами та реалістами про природу загальних понять, або універсалій (від латин. *universalis* — спільне, родове), що постають у вигляді ідей. Ця суперечка проходить через усю історію середньовічної філософії і, за висловом Г. В. Ф. Гегеля, «робить їй велику честь». У трактуванні універсалій виокремлюються дві схоластичні теорії, що взаємовиключають одна одну, — реалізм і номіналізм.

За твердженням **реалістів**, загальні поняття (універсалії) існують реально, утворюючи самостійний і безтілесний світ сутностей, первинний щодо людського мислення й одиничних

предметів; загальне, таким чином, існує до конкретної речі, поза нею, є її причиною, породжує її й визначає значення її в ряду інших предметів (наприклад, ідея людини зумовлює буття окремих індивідів; ідея кулеподібності зумовлює існування кулі).

Представники середньовічного реалізму — Ансельм Кентерберійський, Фома (Тома) Аквінський, Вільгельм із Шампо, Вальтер де Мортан та інші. Реалізм продовжує «лінію Платона» — ідеалістичну тенденцію у західноєвропейській філософії.

Номіналісти (від латин. *nomina* — ім'я) проводять у середньовічній філософії «лінію Демокріта» — лінію матеріалізму та раціоналізму. Вони вважають, що справжніми є лише речі, що чуттєво сприймаються, а не їх ідеї — загальні поняття (універсалії). Універсалії не мають реального (незалежного від матеріальних речей) існування. Вони — лише назви або імена реально існуючих речей. Загальні поняття породжені людським мисленням і можуть існувати лише у людському розумі, тобто, ідеально, а не реально. Тому будь-яка ідея є словесною, а не онтологічною реальністю.

Представники середньовічного номіналізму: Іоанн Росцелін, Жан Буридан, А. де Сешаль, Петро Іспанський та інші.

Варто зазначити, що *полеміка між реалізмом та номіналізмом виникла в результаті осмислення суто теологічної проблеми: характеру реальності Святої Трійці. Якщо реалізм наполягав на реальності саме єдиного Бога, що має три «лики», або іпостасі (Отець, Син і Дух Святий), то номіналізм вважав реальними лише ці іпостасі (виміри) Бога, вважаючи, що кожна з них може існувати окремо та самостійно, заперечуючи, таким чином, реальність Божественної єдності. Зауважимо при цьому, що догмат триєдності Бога — один з основних у християнському віровченні. Цілком зрозуміло, що офіційна церква не могла погодитися з такими єретичними думками, а тому повністю підтримувала позицію реалізму.*

З часом з'явилися компромісні, помірні версії крайніх форм реалізму та номіналізму, що відповідають логіці подальшого філософського розвитку. Згідно з **поміркованим реалізмом** *Фоми Аквінського (1225–1274)*, універсалії існують троїсто: до речей (*ante rem*), у розумі Бога, у речах (*in re*) як їхні сутнісні смисли і після речей (*post rem*) як поняття про них у розумі суб'єкта пізнання.

Поміркований номіналізм або концептуалізм *представлений схоластами П'єром Абеяром (1079–1142), Дунсом Скотом (1265/66–1308) та Вільямом Оккамом (1285–1349).* Цей різновид номіналізму заперечує самостійне, поза природою й людиною існування універсалій, але й не зводить його (існування) до емпіричної даності предмета; він визнає реальність загального поняття як певне цілісне розумове узагальнення індивідуальних речей. Отже, загальне похідне від одиничних речей, існує після них як знання про їхні спільні та повторювані ознаки.

Дискусія між номіналістами та реалістами мала неабияке значення для подальшого розвитку філософії, оскільки актуалізувала проблему взаємозв'язку категорій одиничного й загального.

Реалісти, говорячи про реальне існування триєдиного Бога, по суті, обґрунтовували об'єктивно-ідеалістичну тезу про незалежне від матеріально-чуттєвого світу реальне існування ідеального (загальних понять, універсалій). Номіналісти ж, обґрунтовуючи реальність трьох іпостасей Господа Бога, відстоювали реальне існування одиничного, окремих речей і явищ. Зрештою, це приводило номіналізм до матеріалістичної тези про об'єктивну реальність матеріально-чуттєвого світу, що постає у вигляді сукупності окремих речей (явищ, предметів, процесів тощо).

Отже, **домінантою середньовічного філософського світогляду є теоцентризм: у центрі уваги філософів — Бог як найвища досконалість та першооснова всього суцього; усі основні поняття середньовічного філософського мислення співвіднесені з Богом та визначаються через Нього.** Служіння Богу розглядається як основа моралі, уподібнення Йому — як найвища мета людського життя.

3. Періоди в розвитку середньовічної філософії: специфіка, основні представники, засадничі ідеї

Загалом, у розвитку філософії Середніх віків прийнято виділяти три етапи: апологетику, патристику, схоластику.

Для апологетики (від грец. *απολογία* — захищати, обґрунтовувати) є характерним захист християнського віровчення від нападів язичників, світських володарів, які сповідували політеїзм, та філософів, що виступали критиками канонів і постулатів християнства. Вона постає як особливий вид філософської аргументації, спрямований на обґрунтування християнського віровчення за допомогою філософських засобів. (II–III ст.).

Представники апологетики: Афіногор, Іпполіт, Іринеї, Климент Александрійський, Юстин-філософ, Татіан, Теофіл, Мінуцій Фелікс, Тертуліан Карфагенський та інші.

Найперші апології були написані приблизно в середині II століття. Один із перших апологетів, **Юстин-філософ**, у своїй «Апології» доводить пріоритет християнства перед язичницькою філософією, розвиваючи аргументацію апологетики за допомогою доказів від універсальності, простоти, єдності, авторитетності та стародавності, які найбільш поширеними в апологетичній аргументації, проте не єдиними. В унісон йому висловлюється й інший апологет — **Климент Александрійський**, який зазначає: «Вчення, що супроводжується доказом, настільки в душі дослідника утверджує віру, що він відмовляється й уявляти собі справу інакше. Якщо вчення віри, що ми маємо, ми доказами обґрунтуємо, то це від різних обманщиків нас убереже, не допустить, щоби від маячні їх ми збилися з пантелику» [«Строматы». I, 3–7]¹.

Татіан, сучасник Юстина, продовжує лінію аргументації, обстоюючи християнство. При цьому він зазначає, що розірваність мудрості — це головна вада язичницької філософії. Не знаючи Бога, філософи сперечаються між собою, заперечуючи один одного. Саме тому такими химерними та суперечливими є їхні думки, такими аморальними є, власне, вони самі, бо їхні вчення завжди йшли врозріз із дійсністю: Діоген помер від ненажерливості, Арістипп був розпусником, Сократа присудили до смерті за розбещення молоді тощо. З легкої руки апологетів у філософську аргументацію входить принцип «мета виправдовує засоби». Й такими засобами стали «*argumentum ad personam*», тобто, аргументація через звернення до особистості, алегорії, тлумачення та відверті закиди.

Апологет **Афіногор** до навернення у християнську релігію належав до кагорти язичницьких філософів і, будучи сучасником Марка Аврелія, покладався на його освіченість, захищаючи християн від переслідувань. У своєму «Клопотанні про християн» він прагне звільнити їх від звинувачення у створенні заколотів, канібалізму, інцесту та в... атеїзмі. У центрі його апологетичної аргументації — спростування позірною атеїзму християн. Його докази можна звести до чотирьох основних:

- християни вірять в єдиного Бога, але монотеїзм не означає атеїзм;
- кращі грецькі філософи та поети були монотеїстами (серед них імена Платона, Арістотеля, Софокла, Евріпіда, що були близькими по духу Марку Аврелію);
- монотеїзм — більш логічна та адекватна система вірування, що відповідає релігійному пізнанню;
- якщо греки-монотеїсти користуються повагою, то чому в цьому відмовлено християнам-монотеїстам?

Аргументи Афіногора на користь християнства також зібрані за принципом «*pro*» і «*contra*», і чим більше фактичних та історичних погрішностей допускається в одному з них, тим переконливішими здаються ствердження в інших. Решта аргументів Афіногора, хоча з точки зору сучасності й не здаються оригінальними, проте для свого часу були новітніми, оскільки передували тим чи іншим аспектам доказу буття Бога, що були здійснені філософами за добрих півтори тисячі років.

¹ Хрестоматія по філософії: Учебное пособие / Отв. ред. и сост. А.А.Радугин. — М.: Центр, 1998. — С. 97.

Якщо апологетику християнського філософа Афіногора можна назвати міркуваннями, не позбавленими своєї обґрунтованості, то апологія **Теофіла** — зовсім інша. Він однозначно прирівнював сенс мудрості до віри в одкровення, використовуючи при цьому «доказ за аналогією». Наприклад, аналогія, що стала пізніше популярною, склала основу такої аргументації: «Як земного царя не всі бачать, проте всі знають за його законами, указами, арміями та зображеннями, так і ти, якщо хочеш знати Бога, пізнавай його через його справи»².

Апологет **Мінуцій Фелікс** усі свої аргументи спрямував проти язичницького філософа Цецилія, склавши з них свій трактат «Октавій». Він використовує аргументи, спрямовані проти стріл, що націлені у християнську догматику, проти закидів щодо недоступності теоретичного пізнання релігійних таїнств. Відбиваючи цілеспрямовані напади на християнський світогляд, Мінуцій підготував підґрунтя для **Квінта Септімія Флоренса Тертуліана** (бл. 160–222) — *класика апологетики*. *Роздуми Тертуліана — це квінтесенція апологетики*. Їх можна звести до таких положень:

— християнська віра відповідає вимозі простоти, оскільки містить собі істину в уже готовому вигляді, й тому не потребує ні доказу, ні перевірки;

— християнська віра не потребує тлумачення Євангелій; усе має розумітися буквально, навіть якщо це суперечить логіці, досвіду та природному порядку речей. (Показовим у цьому сенсі є такий вислів Тертуліана: «Ми не маємо потреби ні в будь-якому божестві після Ісуса Христа, ні у вишукуваннях після Євангелія. Віруючи них, ми не хочемо нічому іншому вірити, думаємо навіть, що більш і вірити нічому»³.);

— правило чистої віри зводиться до наступного: не знати нічого — означає знати все;

— основний принцип віри (постулат) — «*Credo quia absurdum est*», що в перекладі з латини означає: «*Вірую, тому що абсурдно*». (Варто зазначити, що автентичного вислову в текстах Тертуліана немає. Натомість у нього можна прочитати такі слова: «Син Божий був розп'ятий — ми не соромимося цього, бо це соромно; і вмер Син Божий, — ми віримо в це, тому що це абсурдно; й будучи похований, він воскрес — це правильно, бо це неможливо»⁴. Цей парадокс узятий із Нового Заповіту, а саме: з Послань апостола Павла. Згодом він став відомим афоризмом «*Credo*», тобто, «*Вірую*», «*Вірю, тому що абсурдно*», який найбільш повно та точно відображає сутність релігійно-філософських поглядів Тертуліана);

— християнський Бог є триєдиним (має три «лики», іпостасі): Бог-Отець, Бог-Син, Святий Дух;

— християнська етика ґрунтується на ідеї свободи, свободи морального вибору людини та необхідності покаяння першородного гріха.

Більшість своїх теоретичних робіт Тертуліан присвятив саме питанням християнської етики, ґрунтованій, на його думку, на свободі, свободі морального вибору людини й необхідності подолання людством першородного гріха. Теолог вважав, що саме свобода вибору між добром і злом, яку мала людина колись, призвела до скоєння першородного гріха. Водночас, володіючи свободою вибору між гріхом і святістю, добром чи злом, справедливістю чи несправедливістю тощо, людина спроможна все-таки здійснити правильний вибір і, таким чином, покаятися гріхопадіння перших людей та власні гріховні вчинки. У подальшому ідея необхідності скеровувати власну свободу вибору стала засадничою та визначальною у процесі формування правових відносин у суспільстві⁵.

Основні праці Тертуліана: «Апологетик», «Про душу», «Проти Маркіона», «Про плоть Христа», «Про свідчення душі».

Отже, *апологетика за допомогою прийомів античної філософії та логічного доведення християнських істин захищала християнство, щоб утвердити його в суспільстві. Своїм головним завданням апологети вважали доведення того, що язичницьке віровчення не є істин-*

² Цит. за: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. — М.: Мысль, 1979. — С. 69.

³ Хрестоматія по філософії: Учебное пособие / Под ред. и сост. А. А. Радугин. — М.: Центр, 1998. — С. 95.

⁴ Тертуліан. Избранные сочинения / Отв. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. — М.: Прогресс, Культура, 1994. — С. 144.

⁵ <http://lektcii.org/3-139846.html>

ним, антична філософія є суперечливою, найкращі античні філософи (Сократ, Платон, стоїки) передбачили ідеї християнства, а теологія, що доводить Божі істини, є єдино правильною, порівняно з античною мудрістю.

Сутність апологетики — апологія віри, її примату над знанням. Примат (домінанта) віри над знанням є беззаперечним і, по суті, доказу не підлягає. А якщо у низці аргументів і звучить «доказ» домінанти віри, то здійснюється це зовсім не за допомогою факту чи логіки.

Апологетика створила підґрунтя для подальшого етапу в розвитку середньовічної філософії — патристики.

Для патристики (від латин. *padre* — батько, отець) є характерним обґрунтування положень (канонів) християнського віровчення та поширення його серед загалу. При цьому пріоритет в осмисленні християнських догм надавав вірі, а не розумові (IV–X ст.).

Представники патристики: *Василь Великий, Іоанн Златоуст, Іоанн Дамаскін, Августин Аврелій (Блаженний), Афанасій Александрійський, Григорій Ніський, Григорій Назіанзин та інші.*

*Представники патристики розробляли головні проблеми та догмати християнства, зокрема: сутність Бога та його триєдність (тринітарність); христологічна проблема (поєднання в особі Ісуса Христа характеристик Бога та людини); взаємодія релігійної віри та розуму, одкровення як спосіб отримання істини; розуміння історії як висхідного руху до найвищої кінцевої мети — Царства Небесного; антропологічні питання з огляду на Божественну благодать і гріховну сутність людини (наслідки першородного гріха); відповідальність людини за свою діяльність та вчинки; свобода волі та можливість спасіння душі; проблема походження зла в світі; виправдання Бога (теодицея), зняття з нього відповідальності за зло й перекладання на недосконалу людину; способи очищення людини від гріха й отримання Царства Небесного тощо. Погляди представників патристики — приклад цілковитого занурення філософії у теологію (від грец. *Θεός* — Бог) — вчення про Бога як першопрічину та першооснову всього суцього, абсолютну досконалість.*

Патристика — це теологізація філософії відповідно до якої Біблія, — це єдино повне зібрання всіх істин. Філософське пізнання постає тлумаченням сенсу іноскання біблійних текстів. Усі можливі істини зашифровані саме там.

Головним теоретиком патристики, систематизатором християнського віровчення був **Августин Аврелій (Блаженний)** (354–430).

Основні праці Августина Аврелія: «Сповідь», «Про блаженне життя», «Про свободу волі», «Про християнське життя», «Монологи».

Творчість Августина Блаженного виростає з античного спадку. Він сприйняв ідею Платона про боготворця, деміурга, та ідею Арістотеля про першоначало всіх начал. Це, на його думку, цілком примирює античну філософію, незважаючи на її політеїзм, з ідеологією монотеїзму. Потрібно лише продовжити цей шлях та обґрунтувати віру як вищий шлях пізнання, її примат над платонівськими ідеями та арістотелівською логікою.

Віру Августин трактує широко: це не лише віра в Бога, це й довіра, впевненість, достовірність. Августин протиставляє віру-довіру не мисленню взагалі, а мисленню, що пізнає, тобто розумінню. Віра, на його думку, є мисленням особливого роду, мисленням зі згодою, схваленням, прийняттям. Мислення, що «вірує», є адекватніше своєму об'єкту, воно не протиставлене йому, розчиняється у ньому. Відповідно, віра — вища за розум, ближча до істини. І це тому, що довіра є початковою умовою будь-якого пізнання.

Таким чином, феномен віри в Августина виходить за межі звичайної релігійної віри і стає елементом пізнавальної діяльності. Він говорить, що чим вищий авторитет, тим більша довіра до нього, тим ґрунтовніша віра. А вищим авторитетом залишається текст Святого Письма.

Якщо сутність учення апологета, богослова Тертуліана зводиться до постулату: «Вірую, тому що абсурдно», який означав, що вірити потрібно в те, що неможливо пояснити розумом, то Августин проголошує інший принцип: «Вірю, щоб розуміти» («*Credo ut intelligam*»). Ця відома формула стала основним мотивом усієї філософської спадщини Августина. Якщо

до нього розум принижували на угоду сліпій вірі, то він намагається сумістити віру та розум, віддаючи першій, все-таки, пріоритет. Можна сказати, що він схиляється до гармонії віри та розуму, яку згодом у розвиненому вигляді представить більш пізній середньовічний філософ — Фома (Тома) Аквінський (Аквінат) (1225/26–1274).

Основна ідея релігійно-філософської спадщини Августина — ідея Бога. Він розвиває вже намічене християнською теологією вчення про творення природи Богом з нічого актом своєї волі, своєї вільної волі. Абсолютно вільно, не спонукуваний до цього ніякою необхідністю й жодною потребою, Бог позачасовим актом творення створює речовину (матерію), простір і час. Таким чином, генетичне начало всього сущого — Бог — об'єктивно існуюча ідеальна субстанція, першоначало всього сущого. Бог не лише створив природу з нічого, але й постійно підтримує її в існуванні, безперервно відтворюючи світ через безперервне творення, відтворення природи. Без цього перманентного творення природа провалиться в небуття.

Будучи творцем природи, Бог — джерело природного порядку. Природний порядок Августина розумів як натуралізацію ідей — думок Бога до творення світу, що утворюють нисхідні сходи форм буття, починаючи з вищої, безтілесної та божественної, і закінчуючи нижчою, тілесно-матеріальною сходинкою, що ледве піднімається над небуттям.

Отже, Бог — це найвища, найдосконаліша субстанція, ідеальна форма; він існує вічно, є першопричиною всього сущого, яка творить світ з нічого, керуючись власною мудрістю; процес творення є безперервним; Бог постійно спостерігає та втручається у земні справи, без цього втручання (підтримки) світ одразу повернувся б у небуття. «Кн. XI, 6: Існує небо й земля. Вони твердять, що їх створили... Небо земля волають також, що не вони самі створили себе: «Якщо ми існуємо, — це знак, що нас створили, бо ж не було нас перед нашим існуванням, отже, ми не могли створити себе». І цей їх голос — сама очевидність.

Отже, це Ти, Господи, створив їх: Ти гарний, бо ж і вони гарні; Ти добрий, бо й вони добрі; Ти існуєш, бо й вони існують...

Це ми знаємо, і нехай дяка буде Тобі за це; а наше знання — це невігластво в порівнянні з твоїм знанням...»⁶.

Усе, що існує у світі, є благом (добром), оскільки є результатом Божественного творення, а Бог — це благо. Тому зло, що існує світі, — це брак (нестача) добра, яке має бути, брак, який виникає в результаті діяльності людини, що обрала шлях гріховності, а не святості, ницості, а не добротину. Зло, таким чином, породжене свобідною волею людини. Так Августин пояснює про яву зла у світі, що є продуктом Божественного творення, виправдовує Бога за існування зла, несправедливості, жорстокості, покладаючи відповідальність за них на людину, наділену свободою волевиявлення (*теодицея як суттєва риса релігійно-філософських поглядів Августина*).

Августин Блаженний зазначає, що перші люди — Адам та Єва — до гріхопадіння також були наділені свободою волевиявлення. Проте скористалися нею невірною, осквернили світ, що призвело, врешті-решт, до самопожертви Ісуса Христа. Адже, саме смерть Сина Божого мала подолати гріховність світу, людей.

Августин вважав, що діалог людини та Бога розпочинається усвідомлення нею своєї гріховності перед Богом, зі щирого серця каяття та бажання спокутувати свій гріх. Шлях людини до Бога, до індивідуального спасіння прокладається через щирісердну молитву як звернення до Бога, моральний вибір на користь святості, а не гріховності, виконання нею приписів церкви, а також завдяки «добрим» справам церковників, духовенства, святих. Вважаючи також, що Бог сам обирає людей до спасіння, людина, таким чином, на думку Августина, рятується й волею Бога.

У *теорії пізнання* Августин відкидає скептицизм⁷ на користь та в ім'я надприродного одкровення, що дане людині у Святому Письмі. Джерелом вічних істин є дещо вічне, тобто Бог, який

⁶ Августин (Святий). Сповідь / Юрій Мушак (пер.). — К.: Основи, 1999. — С. 215–216.

⁷ Скептицизм (грец. σκεπτικός — той, хто шукає, розглядає, досліджує) — філософський напрям, заснований у IV ст. до н. е. Пірроном з Еліди (бл. 360–270 р.р. до н.е.). Стверджуючи відносність усього сущого, скептики заперечували істинність будь-якого пізнання. Виходячи з принципу: «Нічого не стверджувати», вони заперечували всі спроби пізнання причин і відкидали всі докази.

наділяє душу людини як самими вічними істинами, так і деяким природним світлом, що осяює душу людини. У цьому осяянні, яке, щоправда, не дане всім, людина, на думку Августина, здатна безпосередньо осягнути істину, відрізнити істину та правду від оман та неправди.

У творі «Про Град Божий» Августин Блаженний, розглядаючи розвиток суспільства, репрезентував *християнське бачення світової історії*. Згідно з ученням Августина, існують два види людської спільності: Град Земний, де панує диявол, зло і гріховність, і Град Небесний, тобто християнська церква (Царство Боже на землі), що протилежний Граду Земному. Вся історія для Августина — це боротьба між прибічниками християнської церкви, які будують «Град Божий» на землі, і прибічниками сатани, який організував світське життя на землі, світську земну державу. Рано чи пізно Царство Боже перемаже царство земне. Тому головне завдання церкви — боротися зі світом диявола задля перемоги Царства Божого. Якщо загине земна держава, то на її місце заступить «вічна світова держава», що втілена в католицькій церкві. Уся світська влада, королі та імператори, мають покоритися Церкві (в особі Папи Римського). Царство Боже, на думку Августина, стане єдиною силою, яка зможе об'єднати розділений світ, гарантуючи висхідний, прогресивний розвиток суспільства. Таким чином, Августин пропагує теократичну систему (верховенство церковної влади над світською) і світове панування космополітичної організації католицизму.

Філософія історії Августина різко відрізняється від язичницьких концепцій у цій царині, для яких була характерною здебільшого ідея коловороту (або колообігу). На його думку, історія людського суспільства має початок, має сенс і має кінець, завершення. Це не безглузде повторення, як у Марка Аврелія — пізнього античного філософа. Сенс історії — у перемозі християнства у всесвітньому масштабі, у християнізації всього людства. Її початок — створення перших людей — Адама та Єви. Підґрунтям періодизації історії людства в Августина є Біблія. Він поділив історію людства на шість періодів: п'ять періодів у нього пов'язані з старозаповітною історією; шостий — почався з першого пришествя Ісуса Христа і закінчиться його «другим пришествям», Страшним судом, відокремленням грішників від праведників, а фактично обраних для спасіння від необраних для цього, після чого перші будуть приречені на вічні страждання у пеклі, а другі — на вічне блаженство в раю.

Попри свою фантастичність, філософія історії Августина підготувала теорію суспільного прогресу, що пов'язується з позитивними змінами у царині суспільної та індивідуальної моралі.

Головне у відносинах Бога та людини, людей — гріховність. Люди завинили перед Богом, інакше кажучи, є грішними. Гріх набуває метафізичного, космологічного, а не лише антропологічного значення. Люди, згрішивши перед Богом, порушивши його заборону не куштувати плід від «дерева пізнання добра та зла», отруїли всю світобудову. Вимагається покутвальна жертва Христа, щоби хоча б трохи подолати всесвітню гріховність.

Земне життя людини для Августина — гріховне й тимчасове, це лише підготовка до вічного «потойбічного» існування. Його мета — досягнення щастя, яке вона може отримати завдяки релігійній вірі й християнському містичному самовдосконаленню (самозаглибленню). Віра, таким чином, на думку Августина, має передувати раціональному розумінню світу («вірю, щоб зрозуміти»).

Отже, *Августин Блаженний став теоретиком християнського віровчення*. Головним предметом його релігійно-філософських роздумів був Бог та людина, її богоподібність. Августин пропагував ідею аскетичного способу життя заради отримання есхатологічного просвітлення та пізнання Божих істин; заснував християнську філософію історії, навівши аргументи на користь домінування церкви над державою; уперше в європейській культурі зафіксував модель морального прогресу, засадничим для якої став християнський оптимізм, пов'язаний з перемогою Царства Небесного на землі.

Наступний етап у розвитку філософії Середніх віків — схоластика (від грец. *σχολή* — школа; *σχολαστικός* — учений, тобто «шкільна» філософія), для якої є характерним осмислення догм християнського віровчення з позицій рацію (розуму). Вони не заперечуються й

не відкидаються. Філософи-схоласти лише намагаються підвести під них логічне підґрунтя, довести їх істинність за допомогою логіки. Проголошується принцип гармонії віри та розуму (XI–XV ст.).

Представники схоластики: Петро Даміані, Бернар Клерворський, Іоанн Росцелін, Ансельм Кентерберійський, Фома (Тома) Аквінський (Аквінат), П'єр Абеляр та інші.

Схоластика мала на меті довести теологічну мудрість християнського віровчення не лише за допомогою Божественного одкровення, а й раціонального мислення і насамперед філософії. Формула Петра Даміані⁸ про те, що філософія є прислужницею богослів'я, — сутність ортодоксальної схоластики. Знання, відповідно до цього, поділяється на два рівні: надприродне та природне. Надприродне знання дається в Божественному одкровенні, природне відшуковується людським розумом. Авторитетом першого слугують тексти Святого Письма (Біблії), другого — трактати Платона та Арістотеля. І на першому, і на другому рівнях уже дана «вічна істина». Її потрібно лише просто вивести з текстів, подати в усій повноті логічних наслідків, правильних міркувань та висновків. Так XII–XIV ст. складається *теорія «двоїстої істини»*, відповідно до якої існує уявлення про те, що філософія приводить людину до істини через пізнання навколишнього світу розумом, а теологія пізнає істину на ґрунті релігійної віри та одкровення.

В історії середньовічної західноєвропейської філософії першим і ледь чи не класичним схоластом вважають **Ансельма Кентерберійського** (1033–1109), якого не дарма називають «другим Августином». Як і Августин Блаженний, Ансельм відстоював тезу про примат віри перед розумом: «вірю, щоб розуміти», тобто для того, щоб вірити, навчав він, не обов'язково розуміти, але для того, щоб розуміти, необхідно вірити. Ансельм вважав, що віра не суперечить розуму і тому всі «істини одкровення» (Біблії) доступні раціональному доведенню, насамперед теза про існування Бога.

В ученні Ансельма на прикладі його аргументації прослідковується співвідношення двох типів знання. Один з них досягається за допомогою віри (перший шлях), другий — за допомогою розуму (другий шлях) (*є прихильником теорії «двоїстої істини»*). Віра передує розуму, її положення складають ідеал та норму для нього. На питання про те, для чого потрібен другий шлях (шлях розуму), відповідь така: в положеннях віри істина вже дана людині, проте у більшості випадків вона потребує пояснення. По суті, *у межах схоластики розум виступає логічним і ледь чи не технічним засобом віри; партнером віри у справі тлумачення християнських догм, а не її антиподом.*

Таким чином, *Ансельм Кентерберійський перебуває на позиціях теологічного раціоналізму. В дискусії про природу універсалій (загальних понять) — на позиціях реалізму.*

Ансельму в багатьох аспектах протистояв **П'єр Абеляр** (1079–1142) — представник ранньосередньовічного номіналізму, автор значної кількості оригінальних латиномовних філософсько-теологічних творів, таких зокрема як: «Вступ до теології», «Християнська теологія», «Пізнай самого себе», «Так і ні», «Діалектика», «Історія моїх страждань».

Якщо для ортодокса Ансельма був беззаперечним авторитет віри перед розумом («Вірю, щоб розуміти»), то для Абеляра безсумнівною була інша формула: *«Розуміти, щоб вірити»*. На його думку, можна вірити лише в те, що пізнано інтелектом, осягнуте розумом, є зрозумілим. Треба, вважав Абеляр, дослідити спочатку розумом сам зміст релігійної тези, а потім уже вирішувати, вірити в неї чи ні.

Мета пізнання — у досягненні істини. У зв'язку з цим Абеляр надавав вирішального значення в пізнанні діалектиці як мистецтву відрізнення істини від омани (заблудження). П. Абеляр пише: «Навіть <...> у християнській вірі мають місце численні заблудження, бо красномовні еретики плетивом своїх тверджень заманюють у різні секти багатьох простаків, які не будучи досвідчені в доказах, приймають подібність за істину й оману за розумне. Боротися з цією чужою у суперечках нас спонукають також і церковні вчителі, щоб те, що ми не розуміємо в писанні, ми осягали б не лише молячись Господу, а й досліджуючи це за допомогою роздумів»⁹.

⁸ Петро Даміані (1006/1007–1072) — відомий італійський середньовічний теолог (з 1828 року офіційно «учитель Церкви» та релігійний діяч).

⁹ Абеляр П. Возражения некоему невежде в области диалектики // История моих бедствий / Пер. с лат. П. О. Морозова. — М.: Издательство АН СССР, 1959. — С. 91.

Отже, *раціоналізм Абеляра схоластично-теологічний*: у центрі його уваги — докази християнських догм. Філософ вважав, що всі положення християнської віри можуть бути доведені розумом. Так принаймні Абеляр намагається трактувати таку, вочевидь «надрозумну», догму християнської церкви, як догма Трійці, де одиниця ототожнюється з трійкою. На це спрямована його «Діалектика».

У творі «Так і ні» Абеляр підібрав суперечливі один одному висловлювання церковних авторитетів, «отців Церкви»¹⁰, через що похитнувся їхній авторитет. Сам Абеляр намагався шляхом логічної обробки цих висловлювань їх примирити, перетворити, таким чином, абсолютну протилежність у відношенні.

У дискусії про природу універсалій (загальних понять) *Абеляр перебуває на позиціях поміркованого номіналізму (або концептуалізму)*.

Етичні погляди Абеляра викладені в його праці «Пізнай самого себе». Філософ розрізняє: 1) схильність до поганого вчинку, 2) вольове свідоме рішення здійснити цей вчинок і 3) власне вчинок. Самі по собі схильності не хороші й не погані. Схильність до зла ще не зло і не гріх. Це лише прояв слабкості, природної моральної недосконалості людини. Вчинки також самі по собі не погані й не хороші, тому що людина може творити зло, не здогадуючись про це. Зло, на думку Абеляра, полягає в погодженні волі на завідомо лихий, злочинний і гріховний вчинок, схвалення поганої схильності. Критерій моральності для філософа, таким чином, — це злагода із сумлінням. Сумління, згідно з Абеляром, — це переживання відповідності чи невідповідності свого вчинку або бездіяльності тому, що потрібно чи не потрібно робити (говорити також). Джерелом голосу сумління, навчав він, є природний моральний закон, спільний для всіх людей від природи. Отже, сумління дане людині від природи, а через неї вже від Бога. Скоюючи зло (злочин, гріх), людина йде проти голосу сумління, приглушуючи його в собі.

В етичному вченні Абеляра підкреслюється суб'єктивна відповідальність людини, робиться акцент на усвідомленості її поведінки, обмежується сфера гріховного, прощаються нехристияни, які не знали, що творять зло.

Систематизатором середньовічної схоластики є Фома (Тома) Аквінський (Аквінат) (1225/26–1274). Фома Аквінський намагався обґрунтувати основні принципи християнської теології, спираючись на вчення Арістотеля. Причому останнє було пристосоване таким чином, що воно не вступало у протиріччя з догмами церкви.

Фома намагався поставити філософію на службу релігії (теології), водночас проводячи розмежування між філософією та релігією, знанням і вірою, він доводив можливість гармонії між знанням і вірою, необхідність їх співіснування. Так Аквінат зазначав: «...було необхідно, щоби філософські дисципліни, які отримують своє знання від розуму, були доповнені наукою, священною і ґрунтованою на одкровенні» (Фома Аквінський. Сума теології, I, q. 1, 1c); і далі: «Священне вчення є наука» (Фома Аквінський. Сума теології, I, q. 1, 1 ad 2)¹¹. Відповідно, він розрізняє істини розуму та істини одкровення (*є прихильником теорії «двоїстої істини»*).

Таким чином, Фома, з одного боку, виступає проти принципу Тертуліана: «Вірую, тому що абсурдно», який відкидав значимість розуму у справах віри, а з іншого, — підтримує Абеляра, який доводив, що релігійні догми не мають суперечити розуму, узгоджуючись з ним. *Принцип гармонії розуму та віри свідчить, що істина, яка пізнається розумом (через філософію), не має суперечити істині одкровення, яка пізнається в межах теології (релігії)*.

Прикладом взаємодії релігії та філософії, з погляду Фоми, може бути вирішення проблеми доведення існування Бога. Філософ приводить *п'ять доказів буття Бога*, які по суті мають логічну природу.

¹⁰ Отці Церкви (від грец. οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, латин. Patres Ecclesiae) — святі отці, християнські автори I–VIII ст., які відрізнялися ортодоксальністю вчення та святістю життя і шановані Церквою як вчителі віри та моралі (Афанасій Олександрійський, Василь Великий, Григорій Ніський, Григорій Назіанзин (Григорій Богослов), Августин Блаженний, Іоанн Дамаскін, Іоанн Златоуст, Амвросій Медіоланський, Сронім, Папа Григорій I Великий та інші).

¹¹ Хрестоматія по філософії: Учебное пособие / Отв. ред. и сост. А. А. Радугин. — М.: Центр, 1998. — С. 108–109.

Перший доказ — через рух. Усе, що рухається, має мати першопричину свого руху. Такою першопричиною руху («першодвигуном» або «першопоштовхом», за термінологією Арістотеля) є Бог.

Другий доказ — через причину. Усе, що існує, має мати першопричину свого існування. Такою першопричиною є Бог.

Третій доказ — через ступінь досконалості. Усе, що існує у світі, має ступінь досконалості (від простого до складного, від меншого до більшого, від менш досконалого до більш досконалого). Отже, у світі має існувати найбільша, абсолютна досконалість, і нею є Бог.

Четвертий доказ — через випадковість і необхідність. Усе в світі існує не випадково, а з необхідністю. Отже, має існувати перша необхідність — Бог.

П'ятий доказ — через сенс (доцільність). Усе, що існує, має сенс (доцільність) існування. Отже, існує найвища доцільність, яка надає сенс усьому сущому, — Бог.

Досліджуючи *проблему буття*, Фома Аквінський опирається на вчення Арістотеля та християнську догму про створення світу загалом та окремих речей, що в ньому існують, Богом, актом його волі.

Услід за Северином Боецієм (бл. 480–524), він розробляє *вчення про есенцію та екзистенцію* — одне із засадничих у католицькій релігійній філософії.

Згідно з цим ученням, *сутність (есенція)*, «чиста ідея» предмета або явища, є сукупністю певних ознак (властивостей, рис), що існують у розумі Бога (як Божий задум). *Існування (екзистенція)* є, власне, сам факт буття предмета. Щоб та чи інша сутність отримала існування, вона має бути причетною до буття, простіше кажучи, має бути створеною за Божою волею.

Отже, будь-який предмет (явище, процес тощо) є сутністю, яка набула існування в результаті Божого волевиявлення. Бог, що надає сутності можливого існування, може позбавити її такої здатності. Тому світ не є постійним у своїх істотних проявах. Світ загалом, кожна окрема річ у ньому постійно змінюються. Незмінним залишається лише сам Бог, у якому сутність та існування збігаються, є тотожними один одному.

Розрізняючи вслід за Арістотелем актуальний та потенціальний стани, Фома розглядає буття як перший з актуальних станів. У будь-якій речі стільки буття, скільки в ній актуальності. Відповідно, він вирізняє *чотири рівня буттєвості речей* (залежно від ступеня їх актуальності, що виражається в тому, яким чином форма, тобто актуальне начало, реалізується в речах).

На найнижчому рівні форма, згідно з Фомою, складає лише зовнішню визначеність речі; сюди належать неорганічні стихії та мінерали (нежива природа). На наступному шаблі форма постає як кінцева причина речі, якій тому й притаманна доцільність; остання названа Арістотелем «рослинною душею», яка ніби формує тіло зсередини, — такими є рослини. Третій рівень — тварини; тут форма є дієвою причиною, тому суще містить у собі не лише мету, а й початок діяльності, руху.

На усіх трьох шаблях форма по-різному поєднується з матерією (*привходить* у матерію), організовуючи та одушевлюючи її.

Нарешті, на четвертому шаблі форма постає вже не як організуючий принцип матерії, а сама по собі, незалежно від матерії. Це дух, чи розум, розумна душа. Не будучи пов'язаною з матерією, людська розумна душа не гине зі смертю тіла. Тому розумна душа носить Фоми ім'я «самосущого». На відміну від неї, чуттєві душі тварин не є самосущими, а тому вони не мають дій, що є специфічними для розумної душі, здійснюються лише самою душею, окремо від тіла, — мислення та воління. Всі дії тварин, як і багато дій людини (крім мислення та акту волі), здійснюються за допомогою тіла. Тому душі тварин гинуть разом із тілом, тоді як людська душа — безсмертна, вона є найшляхетнішим із того, що створено у природі.

Наслідуючи Арістотеля, Фома розглядає розум як найвищий із людських добродійств, убаचाючи і в самій волі насамперед її *розумну* визначеність, котрою, на його думку, є здатність розрізняти добро та зло. Як і Арістотель, Фома вбачає у волі *практичний розум*, тобто розум, спрямований на дію, а не на пізнання, що скеровує наші вчинки, нашу життєву поведінку, а не теоретичну установку, споглядання.

У світі Фоми істинно сущими виявляються, зрештою, індивідууми, люди. Цей своєрідний персоналізм визначає специфіку томістської онтології (філософського вчення про буття). Починаючи з Бога, який чистим актом буття, й закінчуючи найменшою зі створених сутностей, кожне суще наділене відносною самостійністю, яка зменшується мірою руху вниз, тобто зі зменшенням актуальності буття істот, що розміщуються на ієрархічній драбині.

Таким чином, відповідно до філософії буття Фоми Аквінського, всі предмети у світі суть єдність матерії та форми (idei). При цьому форма (ідея) постає визначальною першоосновою, а матерія лише увібрана в цю форму. Форма (ідея) є водночас метою, заради якої Бог створює предмет. Ідея (форма предмета) завжди троїста: вона існує в Божому розумі, у самому предметі та у сприйнятті людини (її пам'яті).

Вчення про людину. Кожна людина (особа) — це поєднання душі тіла. Душа є нематеріальною і несубстанційною, вона отримує свою завершеність лише через поєднання з тілом. Людська особистість для Фоми Аквінського є найшляхетнішою в усій розумній природі. Сенс життя людини — любов до Бога.

Учення Фоми було достатньо впливовим у Середні віки, римська церква визнала Аквіната святим. Учення Фоми Аквінського було відроджене у ХХ столітті під назвою «неотомізм» і стало однією з найвпливовіших течій католицької філософії на Заході.

Основні праці Фоми Аквінського: «Сума теології», «Філософська сума (про істини католицької віри проти язичників)».

Отже, схоластика — це релігійно-філософський світогляд, який характеризується підпорядкуванням філософії теології, поєднанням догматичних положень з раціональним та логічним обґрунтуванням.

4. Характерні риси та значення філософії епохи Середньовіччя

Особливості філософії епохи Середньовіччя:

- постає як синтез двох традицій: християнського віровчення та античної філософії;
- має яскраво виражений релігійний, ідеалістичний характер, ґрунтована на теоцентризмі;
- є схоластичною, тобто поставленою на службу теології; розвивається під знаком примата віри над знанням, а головною формою пізнання вважається Божественне одкровення, що подається у Святому Письмі (Біблії);
- «занурення» філософії в теологію призводило інколи до висновків про конфронтацію віри та знання (П. Абеляр, Сігер Брабантський);
- певна обмеженість, апологетизм¹² та догматизм¹³;
- двоїсте трактування людини;
- суперечка між реалістами та номіналістами про природу загальних понять (універсалій);
- казуїстика¹⁴;
- геоцентрична система світобудови.

Середньовічний номіналізм (Д. Скот, В. Оккам, Ж. Бурідан, Нікола Отрекуррейський та інші) став провісником матеріалізму Нового часу. Наголос на індивідуальному і чуттєво-конкретному, по-перше, пробуджував сумнів у надчуттєвих і бездоказових істинах богослів'я, готуючи тим самим підґрунтя для виникнення просвітницького і методологічного скептицизму Відродження та Нового часу; по-друге, номіналістичний погляд на світ сприяв становленню світського раціоналізму та дослідницької науки. Фактично, середньовічні номіналісти — перші вчені й природознавці у новоевропейському значенні цього слова.

¹² Апологетизм — прагнення до виправдання, захисту яких-небудь ідей, поглядів тощо.

¹³ Догматизм — спосіб мислення, що оперує незмінними поняттями, формулами, без урахування нових даних практики та науки, конкретних умов місця та часу, тобто, ігноруючий принцип творчого розвитку та конкретності істини.

¹⁴ Казуїстика — застосування окремих випадків загальних догматичних положень; спритність у доведенні хибних та сумнівних положень, хитроплетених у суперечці; крутість.

Оновлене вчення Фоми Аквінського — неотомізм — слугує офіційною філософською доктриною сучасного Ватикана.

Середньовічна філософська думка сприяла розвитку логічної та етичної проблематики, що є актуальними дотепер.

Отже, філософія епохи Середньовіччя постає як синтез двох традицій: християнського віровчення та античної філософії. Вона має яскраво виражений релігійний, ідеалістичний характер, ґрунтується на теоцентризмі.

Характерна особливість філософії Середніх віків — суперечка між номіналістами та реалістами про природу загальних понять, або універсалій, яка мала велике значення для подальшого розвитку філософії, оскільки актуалізувала проблему взаємозв'язку категорій одного й загального. Загалом розвиток філософії Середніх віків прийнято ділити на три періоди: апологетику, патристику, схоластику.

Для апологетики (II–III століття) характерний захист християнського віровчення від нападів язичників, світських володарів, які сповідували політеїзм, та філософів, що виступали критиками канонів і постулатів християнства. Апологетика постає як особливий вид філософської аргументації, спрямований на обґрунтування християнського віровчення за допомогою філософських засобів. Сутність апологетики — апологія віри, її примату (домінанти) над знанням. Представники апологетики: Афіногор, Іпполіт, Іринеї, Климент Александрійський, Юстин-філософ, Татіан, Теофіл, Мінуцій Фелікс, Тертуліан Карфагенський та інші.

У період патристики (IV–X ст.) здійснювалось обґрунтування положень (канонів) християнського віровчення та поширення його серед загалу. При цьому пріоритет в осмисленні християнських догм віддається вірі, а не розумові. Патристика постає як теологізація філософії, відповідно до якої Біблія — єдино повне зібрання всіх істин. Представники патристики: Василь Великий, Іоанн Златоуст, Іоанн Дамаскін, Августин Аврелій (Блаженний), Афанасій Александрійський, Григорій Ніський, Григорій Назіанзин та інші.

Схоластика (XI–XV ст.) характеризується підпорядкуванням філософії теології, поєднанням догматичних положень з раціональним та логічним обґрунтуванням. Проголошується принцип гармонії віри та розуму. Схоластика, таким чином, мала на меті довести теологічну мудрість християнського віровчення не лише за допомогою Божественного одкровення, а й раціонального мислення й насамперед філософії. Представники схоластики: Петро Даміані, Бернар Клерворський, Іоанн Росцелін, Ансельм Кентерберійський, Фома (Тома) Аквінський (Аквінат), П'єр Абеляр та інші.

Середньовічна філософська думка сприяла розвитку логічної та етичної проблематики. Так у Середні віки почався процес формування поняття «Я», що стало відправним пунктом у раціоналізмі Нового часу. Оновлене вчення Фоми Аквінського — неотомізм — слугує офіційною філософською доктриною сучасного Ватикана.

Ключові слова: Середньовіччя, християнство, антична філософія, «лінія Демокріта», «лінія Платона», монотеїзм, Божественне творення, Божественне одкровення, провіденціоналізм, Біблія, Бог, геоцентризм, універсалія, номіналізм, реалізм, поміркований реалізм, поміркований номіналізм (концептуалізм), принцип свободи волі, Свята Трійця, теоцентризм, одينية, загальне, апологетика, патристика, схоластика, теодицея, теорія «двоїстої істини», раціоналізм схоластично-теологічний, «отці Церкви», п'ять доказів буття Бога, принцип гармонії віри та розуму, сутність (есенція), існування (екзистенція), практичний розум, матерія, форма, неотомізм.

Питання для самоперевірки

1. Котрий із напрямків філософії еллінізму можна вважати теоретичною передумовою християнського світогляду?

2. Учення яких античних філософів вплинули на розвиток філософської думки Середньовіччя?

3. Які провідні ідеї християнського монотеїзму визначають філософські вчення про буття, пізнання та людину в добу Середніх віків?
4. Розкрийте сутність поглядів середньовічних реалістів, вказавши їх імена.
5. Розкрийте сутність поглядів середньовічних номіналістів, вказавши їх імена.
6. Розкрийте сутність концептуалізму (поміркованого номіналізму), вказавши імена його представників.
7. Чим була зумовлена суперечка між номіналістами та реалістами в добу Середніх віків?
8. Назвіть етапи розвитку середньовічної філософії, коротко охарактеризуйте їх.
9. Кого прийнято називати «отцями Церкви»? Назвіть їх імена.
10. Дайте характеристику релігійно-філософського вчення Августина Блаженного.
11. Дайте коротку характеристику вчення Фоми Аквінського.
12. Назвіть основні риси філософії Середньовіччя.
13. Як вплинула філософія Середньовіччя на подальшу генезу світової філософської думки?
14. Як називається напрям філософії XIX–XX ст., що ґрунтується на вченні Фоми Аквінського?

Рекомендована література

1. *Абеляр Петр*. Возражения некоему невежде в области диалектики // История моих бедствий / Пер. с лат. П. О. Морозова. — М.: Издательство АН СССР, 1959. — 256 с.
2. *Августин* (Святой). Сповідь / Юрій Мушак (пер.). — К.: Основи, 1999. — 319 с.
3. *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии / Пер. М. Г. Ермаковой под ред. А. И. Зайшева. — С. Пбг: Глаголь: Университетская книга, 1997. — 188 с.
4. *Кентерберийский Ансельм*. Сочинения / Пер. И. В. Купреевой. — М.: Канон, 1995. — 400 с.
5. *Ранние отцы церкви*. — Брюссель: «Жизнь с Богом», 1988. — 734 с.
6. *Роттердамський Е.* Похвала Глупоті. Домашні бесіди / Перекл. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова. — К.: Основи, 1993. — С. 13–106.
7. *Тертуллиан*. Избранные сочинения / Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. — М.: Прогресс, Культура, 1994. — 448 с.
8. *Фома Аквинский*. Доказательства бытия бога в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии». — М.: ИФНРА-М, 2000. — С. 33–77.
9. *Історія філософії*. Словник. / За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2005.
10. *Кондзьолка В. В.* Історія середньовічної філософії: Навчальний посібник. — Львів: Світ, 2001. — 320 с.
11. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. — М.: Мысль, 1979. — 433 с.
12. *Мир философии*. Книга для чтения. — М.: Политиздат, 1991. — Ч. 1. — С. 14–15, 193–197, 483–485, 612–615 — Ч. 2. — С. 9–14, 91–92, 375–377.
13. *Пашук А. І.* Нариси з історії філософії середніх віків. Академічний курс: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / А. І. Пашук; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — К.: Вид. Дім «Ін Юре», 2007. — 712 с.
14. *Рассел Б.* Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К.: Основи, 1995. — 759 с.
15. *Філософський енциклопедичний словник* / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002.
16. *Хрестоматія по філософії*: Учебное пособие / Отв. ред. сост. А. А. Радугин. — М.: Центр, 1998. — 432 с.

Електронні ресурси

1. [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: www.mts.edu.27.ru/biblio/Phil/colection/pdf/1991_chanyshhev.pdf
2. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: www.klex.ru/c9w [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: yanko.lib.ru/books/philosoph/reale_antiseri-1-2_tom-antic-srednevekovie-2003-8l.pdf

Северин-Мрачковська Л. В., 2019

РОЗДІЛ 5

ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ ТА РЕФОРМАЦІЇ

Вільчинський Ю. М., Кучера Т. М.

1. Загальна характеристика та світоглядні засади епохи Відродження
2. Антропоцентризм як нова філософська парадигма
3. Розвиток натурфілософських учень в епоху Відродження
4. Соціально-політичні погляди мислителів епохи Ренесансу
5. Філософські засади руху Реформації

Після опрацювання матеріалів теми студент має

знати:

- особливості та характерні риси філософії епохи Відродження;
- сутнісні ознаки антропоцентризму та гуманізму філософії Відродження;
- основні філософські напрями зазначеного періоду;
- вплив Реформації на розвиток європейської культури;

вміти:

- характеризувати світоглядні засади епохи Відродження;
- порівнювати соціально-політичні погляди епохи Ренесансу;
- орієнтуватися в основних філософських вченнях епохи Відродження;
- застосовувати навички наукового обґрунтування власної позиції;
- самостійно опрацьовувати додаткову літературу.

1. Загальна характеристика та світоглядні засади епохи Відродження

Відродження, або Ренесанс (від фр. Renaissance — відродження) — соціальний та ідейний рух XIV–XVI ст. в європейських країнах, який був спрямований проти християнської схоластики і став перехідним щаблем від Середньовіччя до культури Нового часу. На зміну середньовічним символам — собору та замку — постає місто з вузькими кам'яними вулицями, площею-ринком та громадськими спорудами. Починає формуватися новий соціальний прошарок — бюргерство. На зміну темній ночі Середньовіччя приходить світлий і ясний день, його провісником завжди є найкоротша і романтична мить — світанок, коли починає розвиднятися. Зі світанком пов'язують початок чогось нового та великого.

Термін «Відродження» вперше запроваджений був **Джорджо Вазарі** (1511–1574), італійським художником, теоретиком та істориком мистецтва в «Життєписі найславетніших живописців, скульпторів та архітекторів» (1550) для визначення культурно-історичної епохи, що прийшла на зміну Середньовіччю. «Відродження» означає прагнення відродити цінності та ідеали античності.

До Відродження відносять приблизно чотири століття, хронологічно — від другої половини XIII до початку XVII сторіч. Діячі Відродження прагнули не простого формального повернення «античності», а намагалися поєднати античні принципи з ідеалами нового життя,

нових соціально-економічних відносин, вони зосередились на виявленні своєрідності людської особистості.

Саме в цей період в країнах Західної та Центральної Європи розпочався процес розпаду феодальних відносин, виникають зачатки відносин буржуазних, цьому значною мірою сприяли великі географічні відкриття і пов'язане з ними освоєння нових, досі невідомих, земель. Феодальні зв'язки дедалі більше ставали гальмом суспільного розвитку.

Нова культура, що зародилася, головним чином, на Апеннінському півострові (Італія) мала насамперед гуманістичний характер. Це була *епоха неймовірної людської активності і великих відкриттів*. Відкриття та винаходи, зроблені в цей період, справили величезний вплив на всю подальшу історію людства. Наведемо деякі факти.

На початку XIII ст., у 1202 році, виходить «Книга абака»¹ (латин. *Liber abaci*) — головна праця Фібоначчі (Леонардо Пізанського) (близько 1170 р. — близько 1250 р.). За книгами Фібоначчі вивчали математику до часів Рене Декарта (XVII століття). Саме Фібоначчі змінив статичні римські цифри² на динамічніші арабські.

«Книзі абака» описана задача про кроликів, розв'язання якої веде до знаменитого ряду Фібоначчі, в якому кожне наступне число дорівнює сумі двох попередніх, починаючи з одиниці:

1;
1;
2
3 x 4 = 12 + 1 = 13,
5 x 4 = 20; + 1 = 21,
8 x 4 = 32; + 2 = 34,
13 x 4 = 52; + 3 = 55,
21 x 4 = 84; + 5 = 89...

Якщо будь-яке число Фібоначчі (крім 1 і 2) помножити на число стихій (4) і додати до будь-якого іншого числа Фібоначчі, то знову отримаємо число Фібоначчі.

Відношення двох сусідніх чисел у послідовності Фібоначчі прямує до *золотого перетину*, числа, відомого ще з античності. Таке відношення почали називати Божественною пропорцією. Кеплер говорив про неї, як про скарб геометрії. В алгебрі ми позначаємо його грецькою буквою $\phi = 0,618$.

Це єдине число, яке після додавання до 1 дає свою ж інверсію:

$$0,618 + 1 = 1: 0,618$$

Властивості чисел Фібоначчі такі, що — кожне третє число Фібоначчі ділиться на два; — кожне четверте число ділиться на три; — кожне п'яте число ділиться на п'ять; — кожне шосте число ділиться на вісім...

1307 рік, Данте Аліґ'єрі опублікував свою знамениту «Божественну комедію».

1320 рік — вперше застосували вогнепальну зброю.

В середині XIV ст. (1347–1353 роки) Європу охопила пандемія чуми, або «чорна смерть», що була занесена зі Східного Китаю. XIV століття було часом глобального похолодання. У Євразії зміна клімату відбувалася особливо швидко, причиною тому вважають зниження сонячної активності. Десятиліття посушливих років змінювалися періодами затяжних дощів, а тому й неврожаї, хронічне недоїдання — усе це призвело до загального відчутного зниження імунітету населення, яке невдовзі стало жертвою страшної чуми. Маховик епідемії був приведений дію близько 1320 року. Саме Великим шовковим шляхом чуму із собою принесли війська й торговці. Медицина в християнській Європі перебувала у глибокому занепаді. Столітня війна у Франції та висока щільність населення, зумовлена

¹ Абаком Леонардо Пізанський називав арифметичні обчислення.

² Відомо, римська нумерація складалася із семи нецифрових але числових символів, що були їм присвоєні — I, V, X, L, C, D і M. Це символи античної статки.

скупченням його за фортифікаційними мурами в тогочасних містах посилили вразливість людей до хвороби.

1347 рік розпочалася пандемія, церква й народ були переконані, що насувається кінець світу. В цей час церкви та монастирі казково збагатилися, але їм пригадали усе: продаж та купівлю церковних посад або духовного сану (симонію священиків), блуд, інтриги і навіть убивства, які відбувались у монастирях. Відтак влада церкви над свідомістю людей значно похитнулася.

Флорентійська чума послужила тлом, на якому розгорталася дія знаменитого «Декамерону» Джованні Боккаччо. Про чуму писав Франческо Петрарка у своїх славетних віршах до Лаури, яка померла під час епідемії в Авіньйоні.

Внаслідок чуми населення європейських країн скоротилося, за різними оцінками, на 30–60 %, що істотно вплинуло на демографічну ситуацію в Європі й у наступні століття.

В 1450 році Йоган Гутенберг винайшов друкарський верстат зі змінюваними наборами літер. Завдяки цьому винаходів розповсюдження знань отримало величезне прискорення, що, в свою чергу, сприяло розвитку науки та філософії. В епоху Середньовіччя книги переписували в монастирях, вони були унікальні та неповторні, існували в одному екземплярі (наприклад, допущені помилки помітні й тепер), і служили, так би мовити, для внутрішнього вжитку. Переписані книги, як правило, не виходили за межі монастирів і соборів.

У 1452 році Гутенберг видрукував Біблію — першу велику книгу, технічно й естетично досконалу як на той час. Друкована книга стала масовою і буквально «вийшла у світ», — як точно ця фраза передає дух і динаміку часу! Це вже була зброя далекосяжної дії, подібно до вогнепальної, що прийшла на зміну мечам і списам.

На той час припадає розквіт і експансія паперових грошей, що стало можливим завдяки тому ж таки друкарському верстату, який почали використовувати і для масового друку грошей. На відміну від грошових металів, які зберігають цінність навіть через тисячоліття в будь-якій країні, паперові гроші самі по собі цінності не мають — вони символ в обігу. Відтоді розпочалася епоха, як її інколи називають, «зрілого» Відродження.

У 1543 році Микола Коперник завершив задум геліоцентричної теорії Сонячної системи, в якій, образно кажучи, зупинив Сонце і змусив обертатись Землю.

1453 рік з падінням Константинополя ортодоксально налаштовані ченці подалися на північ, у Московію, розбудовувати Третій Рим, ті, хто сповідував гуманістичні цінності, — привнесли моду на все античне й підштовхнули «відродження» на Італійському півострові. Тоді ж Константинополь було перейменовано в Істанбул.

1471 року — створено першу обсерваторію.

1492 року — Христофор Колумб відкрив Америку.

1498 року — Васко да Гама відкрив морський шлях до Індії довкола Африки.

1519 року — мореплавець Фернан Магеллан здійснив першу навколосвітню подорож, під час якої сам загинув. Його експедиція підтвердила правильність гіпотези про кулястість Землі й неподільність океанів, що омивають сушу. Завдяки компасу та підзорній трубі куляста форма Землі з суто теоретичної гіпотези перетворилася на реальне відчуття того, що ми живемо саме на кулі, яка пливе у світовому просторі.

1505 року — з'явилася перша пошта.

Такий, далеко не повний, перелік символів цієї епохи.

Еволюція філософської думки в епоху Відродження має три характерних періоди:

а) гуманістичний, або антропоцентричний на протигагу середньовічному теоцентризму (середина XIV–середина XV ст.);

б) неоплатонічний, пов'язаний з постановкою широких онтологічних проблем (середина XV – перша третина XVI ст.);

в) натурфілософський (друга половина XVI – початок XVII ст.).

2. Антропоцентризм як нова філософська парадигма

Епоха Відродження пов'язана з таким явищем європейської культури, як *гуманізм*. Сам термін уперше був зафіксований у документах кінця XV ст. Ренесансний гуманізм — це ніщо інше, як повернення людини до її ества, повернення людині (*homo*) людяності (*humanitas*). Мислителі епохи звертаються у своїх роздумах до людини, протиставляючи їй нелюдь — істоту, яка втратила свою сутність (*homo bestia*), «бесчеловечное существо» (рос.).

Уперше словосполучення *homo humanitas* (людина людяна) почали застосовувати стародавні греки на протигагу *homo barbarus* (людина-звір). Проблема *humanitas* як прагнення до людяності, до створення умов для гідного людського життя розглядалася в епоху еллінізму. Тоді *homo humanus* мислився як еллін, носій грецької мови та усіх «грецьких чеснот», тобто мовний критерій був домінуючим та визначальним. Всі, хто не вживав грецької мови (на той час навіть латиняни) були *homo barbarus* — люди-дики, люди-звірі (звідки наше *варвари*).

Пізніше, коли римляни переберуть на себе провідну роль в античному світі, вони, поряд з іншими запозичуваннями, перенесуть на свій ґрунт і *humanism*, але наповнять його іншим змістом. *Homo humanitas* — це римлянин, який вдосконалює римські «чесноти» шляхом завоювання, «успадкування» грецької освіченості пізнього еллінізму, що охоплюється поняттям *eruditio* (коло знань).

Основним тоді вже стане не мовний принцип, а юридично-правові відносини. Відтоді *homo humanus* — це вже римлянин, який носієм і провідником римського права, і вживається цей вислів як синонім *romanitas* («римськість»), «римської» людини. Отже, у Римі ми зустрічаємо другу історичну форму гуманізму, що за своєю суттю є специфічним римським явищем, що постало унаслідок синтезу римської громадянської ідентичності з освіченістю пізнього еллінізму. І германські племена, які за Рейном не сприймали «римськість» як таку, у жодній з її форм, щодо римлян, звісно, були «варварами», некультурними й нецивілізованими.

Третій історичний тип гуманізму виник у XIV–XV ст. в Італії і за своєю формою був «відродженням» римської гідності *rena scentia romanitas* (латин.), проте за своїм змістом це вже було якісно нове поняття — сповнене християнських ідей. Людина проголошується людяною вже за своїм походженням, уже тільки тому, що прийшла вона у цей світ людиною, яка створена за образом і подобою Божою, незалежно від мови спілкування, рівня розвитку правових відносин тощо. Оскільки відроджується *romanitas*, то йдеться про *humanitas* тим самим про грецьку мудрість пізнього еллінізму і взагалі античності з її ідеями *приватної власності* та *римського права*.

Феод³ за доби Середньовіччя знав тільки васальну залежність. Саме без цих фундаментальних ідей античності важко зрозуміти Ренесанс XIV–XV століття, адже приватна власність⁴ є основою розвитку вільної особистості.

В цей час підвищується попит на розумову працю, що зумовило зростання числа осіб «вільних професій». З'являється категорія людей, які називали себе «гуманістами», і це знаменувало народження світської інтелігенції на протигагу духовному стану за доби Середньовіччя. Гуманізм став своєрідною модою, бути гуманістом означало бути сучасною (модерною) і «модною» людиною. Це була мода на все античне, але звідки вона взялася? Дослідники цієї епохи майже не згадують подію, що стала своєрідним зовнішнім «каталізатором» цієї моди. Тим зовнішнім поштовхом було падіння Константинополя у 1453 році. Люд зі східної частини колишньої Римської імперії, яку пізніше почали називати Візантією

³ Феод (від лат. feodum) за середньовіччя спадкове володіння васала (земля, іноді посада б о прибутки), одержане ним від сеньйора за умови виконання певних обов'язків, головним чином, — несення військової служби. Ця сама земля, передана васалами на тих же умовах своїм васалам, називалася ар'єрфеодом, з чітким правилом: васал мого васала — не мій васал.

⁴ Головною метою нової філософської парадигми стане обґрунтування субстанції свободи, де приватна власність розглядається як підстава розвитку вільної особистості, що завжди йде поряд і «тягне» за собою право. Власність завжди вимагає права, а власник потребує правових (цивілізованих) стосунків. Чому Радянська держава була неправою? Скасування приватної власності після жовтневого перевороту у 1917 р. (згідно К. Марксу найкоротша формула комунізму — ліквідація приватної власності), зробили зайвим у «новому» суспільстві і таке явище як право. Точніше, радянське «право» (читай синонім сили) — завжди розглядалось і функціонувало як необмежена влада держави (апарату насилля, як казав Ленін) щодо своїх підлеглих.

(щоб відрізнити ту і ту імперію, які мали однакову назву), під тиском військ магометан, змушений був залишити передню Азію. У двох напрямках відбувалося вимушене переселення. Християни-ортодокси пішли на північ — у Московщину, прихопивши з собою двоголового орла останню легітимну спадкоємницю візантійського трону Софію Палеолог з великою бібліотекою, де внесли свою лепту у формування істинного православ'я з його ідеєю «Москви — третього Риму». Проте Софія могла привнести і нав'язати лише те, що цінувала сама і що розуміли й цінували в Москві.

Інша частина населення пішла на захід і в Італії дала зовнішній поштовх гуманістичній ідеї та соціальному рухові гуманістів. Центром, де вирувала нова ідея і формувалася нова філософська парадигма — антропоцентризм — стає флорентійська платонівська Академія (1459), яка об'єднала навколо себе видатних філософів, поетів, художників, дипломатів і політиків. Характер подібних об'єднань докорінно відрізнявся від офіційних філософських центрів, тогочасних університетів і монастирських шкіл: тут вже не читали лекції, проте вели глибокі філософські бесіди. Нова гуманістична орієнтація епохи Ренесансу найбільш помітно проявилася у вченні про людину, яку гармонійному (що значить прекрасному) світі поставлена у центр світобудови. Її завдання — самовдосконалення, що означає підноситися до найвищої сутності — до Бога.

Важливою ознакою світської інтелігенції став антисакральний (тобто не пов'язаний зі священнодійством і протиставлений йому) характер цього гуманістичного руху. Антисакральність пов'язана з процесом *секуляризації* (буквально — відчуження церковної власності, головно земельної, на користь держави), тобто звільнення всіх сфер життєдіяльності від впливу релігії та церкви.

Отже, «відродження» можна визначити як свідоме звернення до іншої культурної традиції, до інших зв'язків, ніж ті, що домінують даній культурі. Люди свято переконані, що вони відроджують щось із минулого, проте основний зміст будь-якого відродження — це творення чогось нового.

Біля витоків філософської культури Відродження стоїть велична постать **Данте Аліґ'єрі** (1265–1321). Це останній поет Середньовіччя разом з тим перший поет Нового часу, його вважають родоначальником гуманізму епохи Відродження. Свій гуманістичний світогляд Данте виклав у «Божественній комедії»⁵, що складається з трьох частин: «Пекло», «Чистилище» і «Рай», в яких він описав свою мандрівку до Бога, наслідуючи старогрецький міф про аргонавтів, які мандрували морем за золотим руном до Колхіди.

Данте розмірковує про світоустрій як поцейбічний, так і потойбічний, про моральні цінності, про Бога і душу, про Творця та його творіння, про високе призначення людини. Прагне довести, що корінь людського буття полягає у свободі волі, а останню можна реалізувати лише через реальну діяльність.

Антропоцентризм Данте детермінований, з одного боку, Богом, з другого — природою. Обидва шляхи ведуть до блага: філософські роздуми, тобто людський розум і «духовні настанови», що йдуть від святого духу. Гуманізм Данте ґрунтується на тому, що людина сама відповідальна за своє благо, вирішальними тут є її особисті якості. Цей мислитель належить до тих ідеологів, які свій антропоцентричний гуманізм поєднали з концепцією «двох істин». Один шлях до істини лежить через церкву і Святе Письмо до Бога, а інший шлях — через університети та світські науки до пізнання Природи.

Людина є результатом поєднання природного й божественного (тлінного та нетлінного). У Данте людина має подвійне призначення: з одного боку, вона існує сама для себе як частина природи, а з іншого — для Бога як результат його творіння. Мета життя — земне блаженство, яке дає змогу людині досягти щастя в реальному житті, що впливає з її богоподібності.

⁵ Спершу твір мав назву «Комедія», епітет «божественна» вжив у своєму дослідженні поеми італійський письменник-гуманіст Джованні Бокаччо. Епітет «божественний» означає на мові гуманізму не стільки сакральність, скільки певну оцінку — найвищої ступені досконалості, яку досягнула людина у своїй творчості. Тому «Комедію» Данте називають «божественною». З того часу її публікують під назвою «Божественна комедія».

Якщо Данте — натхненник гуманістів, то загально визнаним основоположником гуманістичного руху в Італії був поет і філософ **Франческо Петрарка** (1304–1374). Великий пропагандист і шанувальник античної культури. Його «Книга пісень» на честь мадонни Лаури означає не тільки перенесення уваги з проблеми онтології на внутрішні, етичні проблеми людини, але й принципову перебудову всієї картини світу. Відродження для Петрарки — це не просто заміна теоцентризму антропоцентризмом, тут ідеться саме про гуманістичний характер антропоцентризму. Гуманізм складає головний рух в духовному житті епохи: визначає основний зміст філософської думки епохи Відродження.

Петрарка вбачав призначення філософії в осягненні істинної сутності й природи людини. Мислитель шукав відповіді на питання: заради чого живе людина, звідки приходить та куди йде, що в цьому світі сприяє щастю людей? У своїх пошуках він звертається до творів Платона, Цицерона, Сенеки, Вергілія та інших мислителів античності, до творчості мислителів раннього християнства, таких як Августин. Він знайшов точки дотику християнства з античною філософією.

Петрарка вважав, що людина має право на щастя в земному житті. Поняття «гуманізм» він розумів як *усвідомлення людиною своєї унікальності* та вміння жити насиченим життям, відкриваючи в собі власною діяльністю багатство закладених Богом смислів. А нагородою за таке життя буде безсмертя, але не в небесному сенсі, а в земному — як слава та пам'ять прийдешніх поколінь.

Людина повинна знайти себе, відкрити для себе свою людську сутність, щоб об'єднатися з іншими людьми. Турбота про батьківщину та любов до ближнього найтісніше пов'язуються в його філософії внутрішнім самовдосконаленням людини, яке є передумовою будь-якої плідної діяльності на землі.

Петрарка стояв біля витоків європейського *індивідуалізму*, він закликає людину звернутися до внутрішнього світу, не замикатись на «самості», а шукати в глибинах духу Божество й пізнати Його.

Індивідуалізм та самозаглиблення, на думку Петрарки, мають давати творчий поштовх людському життю. Ці фундаментальні особливості ранньої гуманістичної філософії були потім підхоплені й іншими гуманістами.

Гуманізм розглядає місце людини у світі не з погляду гріхопадіння і спасіння, а як *проблему гідності людини*. Гідність людини полягає, передусім, у визнанні за людиною можливості піднятися від «дикого», «варварського», «тваринного» стану до істинно людського (цивілізованого) життя. Тому епоха Відродження на перше місце висуває красу людини як найвищого творіння Бога.

Духовним нащадком славетного Петрарки вважають **Лоренцо Валлу** (1407–1457), італійського критика, викладача, гуманіста, перекладача, філософа, автора творів «Про істинне і хибне благо», «Про свободу волі». Розуміння самоцінності людини веде до нового трактування «блага», «жадібності», до оспівування «насолоди» та «особистого інтересу». Лоренцо Валла, розуміючи задоволення душі й тіла як «благо», пов'язує його з «насолодою», покладаючи останню як самоціль⁶. Варто згадати Августина Блаженного, для якого вища насолода полягала в пізнанні абсолютної істини в Граді Божому. Лоренцо Валла ніби заперечує йому, наголошуючи, що висока моральність — то є пусте, безглузде й доволі небезпечне поняття, і нічого немає приємнішого та чудовішого від насолоди⁷. Навіть Рай — то є чаша витончених насолод. Для Лоренцо Валли насолода передбачає емоційно-інтелектуальний збіг, а доброчинність — внутрішній контроль, що поєднує в собі чотири якості: розважливність, поміркованість, справедливність та скромність.

Валла багато писав про любов. «Любов» у значній мірі збігається із чуттєвою насолодою. Звідси — «любов» перетворюється на мету людського існування, життя стає пошуком того, що дає насолоду, або задоволення, а це і є саме те, що тільки й варто любити. Отже, «любов» набуває утилітарного змісту: любити можна тільки за щось. Навіть Бога — тільки за те, що

⁶ Див. Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе / Л. Валла. О свободе воли / Л. Валла; Отв. ред. А. Х. Горфункель; Сост. и авт. вступ. ст. Н. В. Ревякина. — М.: Наука, 1989. — 475 с., С. 94.

⁷ Там само, С. 95.

він — джерело благ. Критерієм блага є благо особисте. Для Лоренцо Валли благо має ще деякі характеристики, серед них — відсутність нещастя, небезпеки, тривоги; бути тим, кого всі люблять. Тільки таке благо справді й може бути джерелом насолоди.

Серед нових моральних цінностей, епатуючи католицьку свідомість, особливе місце належить жадібності, пожадливості. Саме їй присвячує італійський гуманіст, письменник **Поджо Браччоліні** (1380–1459) свій діалог «Про жадібність». За християнськими нормами, пожадливість відома як тяжкий гріх. Але якщо тлумачити це поняття об'єктивно та всебічно, тобто не зводити тільки до негативних людських якостей, а надавати йому соціального звучання, то вийде, що суспільне процвітання, з необхідним розвитком культури, науки, мистецтва, неможливе в злиднях. Для цього має бути певний рівень добробуту. Хто ж приносить і вкладає в суспільство це багатство? Багаті, пожадливі люди. Отже, пожадливість (у цьому контексті) гріха перетворюється на суспільну добродієність. Тому не виганяти, а запрошувати в державу треба «жадібних», бо вони — опора й підтримка народів. Порядність не може вичерпуватися добрими намірами, вона передбачає активну дію. Бажати суспільного процвітання й діяти активно для досягнення останнього для гуманістів епохи Відродження не одне й те саме.

Свідомим викликом розповсюдженому на той час твору папи Інокентія III «Про зневагу до світу» стала робота італійського гуманіста та політика **Джанноццо Манетті** (1396–1459) «Про гідність і вищість Людини». То був гімн людині, її красі тілесній та духовній, якій автор протиставляє оспівуванню смерті й скорботі про нікчемність людського життя, що містились у середньовічному трактаті.

Манетті намагається довести, що людина не протистоїть Богові, є Його вищим творінням: тіло людини — найкраще з усіх творінь; людина з'явилась у світ для радощів, яких більше, ніж горя; етика насолоди виправдана, бо слугує підтвердженням існування людини й світу; людина прекрасна своїми діяннями, та завдячуючи їх цінності, вона може очікувати потойбічного блаженства... Висновок твору — людина не тільки «співавтор» Бога, як вважав Петрарка, а й суперник останнього. А це вияв антропоцентризму з усіма негативними світоглядними наслідками, що згодом поповнили європейську свідомість.

Наступне століття з його релігійними війнами, соціально-політичними й національними сутичками та проблемами дещо вгамувало надмірний оптимізм, властивий італійським гуманістам, щодо виняткових можливостей людини для реалізації нею своїх природних здібностей з метою перетворення навколишнього світу на принципах розуму, любові та здорового глузду. Його особливість — розуміння життєрадісного вільнодумства й підвищений інтерес до проблем долі та можливостей людини, її права на особисте щастя, прагнення до практичного застосування знань. Часто такий гуманізм перетворювався на індивідуалізм з егоїстичними рисами. Настав час більш поміркованих і глибоких розмірковувань над феноменом людського існування. Замість гучних фраз про людину як центральну ланку космічної ієрархії або вінець божественного творіння, нові дослідники зосереджували свою увагу на внутрішньому світі людини, застосовуючи психологічний аналіз особистості. Характерною рисою нової гуманістичної свідомості стала відмова від ідеї антропоцентризму, який заважав попередникам визначити справжнє місце людини природі й суспільстві.

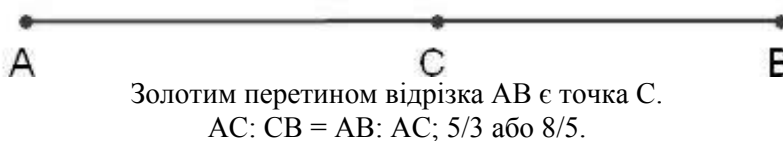
3. Розвиток натурфілософських учень в епоху Відродження

У розвитку світоглядних і філософських ідей європейського Відродження простежується тенденція переходу від ідей ренесансного *гуманізму* (XIV ст.) до ідей *натурфілософії* (середина XVI — початок XVII ст.). Натурфілософія спрямована на розуміння сутності природи та Всесвіту.

Філософія Відродження критично переосмислює середньовічне ставлення до природи. Вона заперечує тлумачення останньої як несамотійного начала. Але водночас це не означає повернення до *космоцентризму* античного мислення, природа трактується **пантеїстичною**

(латин. *pan* — усе, *theos* — бог — «Бог у всьому» — Бог і світ перебувають у нерозривній єдності). Бог є безособовим началом, розчиненим у природі, тотожним з нею або з її субстанцією, внаслідок чого сама природа обожнюється. Християнський Бог немовби приземлюється, він перестає бути чимось позаприродним.

Значну увагу приділяли людині, довершеності людського тіла, яке найкращим чином повинно бути пристосоване до людської діяльності, а саме в ній вбачали головне призначення людини. Щоб виразити красу й досконалість людського єства необхідно було відродити античну культурну традицію, що базувалася на так званому правилі «золотої пропорції». Таке відношення почали називати Божественною пропорцією, або Золотим перетином. Це гармонійний поділ, коли будь-яка частина тіла співвідноситься з іншою таким чином, що більша його частина відноситься до меншої як уся вона відноситься до більшої. Чернець Лука Пачолі у своїй книзі «Божественна пропорція» вказує на «божественну суть» пропорції як вираз божественної триєдності: малий відрізок є уособлення Бога Сина, більший відрізок — Бога-Отця, а весь відрізок — Бога-Духу Святого.



Золоті пропорції в тілі людини стали культом нової епохи. Давно існує думка, що п'ятипроменева симетрія проявляється в будові людського тіла де променями слугують голова, руки та ноги. В зв'язку цим багато математиків вписували тіло людини в пентаграму. Така модель зображена на знаменитому малюнку Леонардо да Вінчі.

Золотий переріз — це середньостатистичний закон у побудові тіла. Поділ тіла точкою пупа — важливий показник золотого перетину. Пропорції чоловічого тіла знаходяться в проміжку середнього відношення $13:8 = 1,625$ і ближче підходять до золотого перерізу ніж пропорції жіночого тіла, пропорції якого $8:5 = 1,6$. У 21 рік пропорція жіночого тіла наближається до чоловічої. Пропорція золотого перетину проявляється і у відношенні інших частин тіла: довжини плеча, передпліччя та руки, руки та пальців.

Відомо, що довжина витягнутих рук людини приблизно дорівнює її зросту, тому фігура людини вписується в квадрат і коло.

Головна закономірність будови тіла: з трьох частин складаються ноги, руки та пальці рук. На ногах і руках *п'ять пальців*, а рука разом пальцями складається з восьми частин. У людини дванадцять пар ребер і одна атрофована.

Характерна будова *долоні людини*. Долоня складається з трьох частин: зап'ястка, п'ястка та пальців. До складу зап'ястка входить вісім кісточок, які з'єднуються з п'ятьма кістками п'ястка. Кожен *палець* складається з трьох фаланг. Хребет людини складається з 34-ох хребців.

Золота пропорція простежується у складі крові, куди входять еритроцити, лейкоцити і тромбоцити.

Теорію чисел Фібоначчі було перевірено на грецьких скульптурах, зокрема на пропорції Аполлона Бельведерського, крім того досліджено грецькі вази, архітектурні споруди різних епох. Людство давно мріє розгадати таємницю піраміди Хеопса в Гізі. Сьогодні вже не викликає сумніву: будова пірамід — це своєрідний ребус числових комбінацій, адже конструкція піраміди оснований на пропорції $\phi = 1,618$. Сучасні вчені схиляються до думки, що єгиптяни побудували її з метою передати закодоване знання майбутнім поколінням.

Пропорції Фібоначчі⁸ зустрічаємо в природі: спіралеподібне розташування листя на гілках, насіння соняшника, соснові шишки, пелюстки квіток, осередки ананаса та кактуси. Па-

⁸ Леонардо Пізанський (італ. Leonardo Pisano, близько 1170 — близько 1250), відоміший як Фібоначчі (Fibonacci) — італійський математик XIII століття. У «Книзі абака» він описав послідовність, названу його іменем — послідовність Фібоначчі. Ця послідовність була відома ще в Стародавній Індії, задовго до Фібоначчі. Свою нинішню назву числа Фібоначчі отримали завдяки дослідженню властивостей цих чисел. Послідовність Фібоначчі визначається як ряд чисел, в якому кожне наступне число дорівнює сумі двох попередніх: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610, 987, 1597, 2584, 4181, 6765, 10946, 17711, 28657, 46368, 75025, 121393, 196418, 317811, 514229, 832040, ...

вук плете павутину спіралевидно, по спіралі закручується буревій, сполохане стадо північних оленів розбігається по спіралі. У ящірки унікальні пропорції: довжина її хвоста відноситься до довжини всього тіла як 62:38. І нарешті — молекула ДНК закручена подвійною спіраллю.

Це не просто гра з числами, а важливе математичне вираження природних явищ з усіх коли-небудь відкритих. Прикладом цієї математичної послідовності є мушля закручена по спіралі. Невелика десятисантиметрова мушля має спіраль завдовжки 35 см. Спіралі дуже розповсюджені в природі. У свій час спіральна форма закрученої мушлі зацікавила Архімеда. Він вивчав її та вивів рівняння спіралі. Спіраль, накреслена за цим рівнянням, названо його ім'ям. Збільшення її кроку завжди рівномірне. На сьогодні спіраль Архімеда широко використовується в техніці.

Закон хвиль Ральфа Нельсона Елліота (*Ralph Nelson Elliott*) говорить про те, що прогрес людства (оцінкою якого у доступній формі є фондовий ринок як дивовижно точний запис правильної структури розвитку людства) не йде по прямій лінії, і не відбувається випадковим чином, і зовсім не циклічно. Точніше розвиток набуває форми: «три кроки вперед, і два кроки назад».

Отже, хвилі — це моделі направленого руху (три кроки вперед), «відкати» (два кроки назад) — невід'ємна частина загального спрямованого руху. Тоді «п'ятихвильова» (3+2) модель є базовою, про що й стверджує Елліот у своїй знаменитій праці «Закон хвиль» (1938).

Антропоцентризм як нова філософська парадигма найкращим чином був репрезентований у живописі як німій поезії і в поезії як сліпому живописі, за висловом **Леонардо да Вінчі** (1452–1519).

Архітектор, фортифікатор, математик, інженер (автор проектів мостів, деревообробних, друкарських, землерийних машин, підводного човна, танка, парашута, гелікоптера), живописець, мислитель — це по-справжньому «універсальна» людина, що стала символом епохи для наступних поколінь. Леонардо да Вінчі вважав, що мистецтво, як і наука, повинно служити пізнанню реального світу, а сенс наукової діяльності вбачав в її практичному застосуванні на користь людства, обґрунтовував ідею про необхідність поєднання практичного досвіду та його наукового осмислення як головного шляху відкриття нових істин. Математику та геометрію він вважав найдостовірнішими науками, що можуть бути застосовані до пізнання будь-яких речей та в осмисленні й узагальненні досвіду.

Це була епоха, коли «коперніканські перевороты» відбувалися не тільки в астрономії. Живопис епохи Відродження стверджує нову символіку: ідею безмежного простору та історичної перспективи, що втілені в образі Мадонни з немовлям на руках. На противагу античній скульптурі, що репрезентує тільки гармонійне стале евклідово-статурне тіло всього пантеону язичницьких богів, олійний живопис⁹ розкриває динаміку людської душі. Відкриті очі як символ душі говорять нам про перехід від зовнішнього до внутрішнього, від аісторичного¹⁰ до історичного, від евклідової статичності до нескінченності Всесвіту, від геоцентричної теорії Птолемея до геліоцентричної теорії Коперніка.

Саме з епохи гуманізму бере свій початок поняття творчості (яке раніше було прерогативою Бога) і відтоді застосовується до людської діяльності й таке перенесення на людину одного із божественних атрибутів неминуче вело до її обожнення. Людина і світ — однаково прекрасні творіння Бога. Звідси і пантеїстична картина світу за формулою **Джордано Бруно** (1548–1600). Бог, вважає мислитель, тотожний природі та являє собою сукупність законів Всесвіту, а природа і є Бог в речах, Бог — це внутрішня основа речей.

⁹ Античний живопис окреслює лише контурами тіла, тоді як олійний живопис епохи Відродження поєднує простір, як передній план так і віддалену перспективу за допомогою світлотіні.

¹⁰ У «пам'яті» античної людини відсутні минуле і майбутнє, все заповнене тільки «теперішнім часом», що наглядно фіксує античне пластичне мистецтво і, особливо, дорійська колона, які фактично символізують заперечення часу і його спрямованості. Антична статуя (Венера, Аполон тощо) нікуди не дивиться, вона лише репрезентує досконале і гармонійне тіло у вічно теперішньому часі. Ось чому антична скульптура, як правило, не зображала ні дітей, ні старих людей — ні тих, хто має і несе у собі перспективу, ні тих, хто завершує своє життя. Неможливо уявити Венеру у віці 5–7 років, або 70–80 річну.

Мета розуму, згідно з його вченням, — проникнення в глибину явищ, пізнання закономірностей природи, тобто її «божественності», звідси й ідея взаємозв'язку всіх природних явищ, ідея збігу протилежностей.

В трактатах «Про причину, початок і єдине», «Про безконечність, Всесвіт і світи» Дж. Бруно розглядав проблеми безкінечності Всесвіту, його динамічної єдності й вічності. В центрі уваги мислителя — проблема співвідношення людини (як своєрідного мікрокосму) зі Всесвітом (як макрокосмом); пошук гармонії людини з Космосом.

Він висунув ідею безкінечності Всесвіту та множинності в ньому світів. Всесвіт єдиний, безкінечний, він не породжується і не знищується, не може зменшуватися або збільшуватися. У цілості Всесвіт нерухомий, але в його просторі рухаються лише тіла, які є складовими Всесвіту. Земля рухається навколо своєї осі та навколо Сонця і є піщинкою в безмежному просторі. Земля не може бути центром Космосу, тому що у Всесвіті взагалі немає ні центру, ні межі, він однорідний за складом і будовою.

В людині Дж. Бруно на перший план висунув душу, але душа не відділена від тіла, а користується ним. Щодо потойбічного життя, — якщо таке існує, то воно не схоже на земне життя, а наше життя — єдине й неповторне, тому його треба цінувати, мужньо долати всі негаразди та прикрощі заради сходження до вищого розуміння світу. За свої погляди Дж. Бруно був жорстоко покараний інквізицією — прилюдно спалений.

Принцип збігу протилежностей пов'язаний з ученням пізньосередньовічного діалектика та містика **Миколи Кузанського** (1401–1464).

Філософія Кузанського — родоначальника італійської натурфілософії доби Відродження — унікальне явище XV ст. Це був початок зламу тисячолітніх феодальних відносин, тому *проблема суперечностей* стала центральною в його творчості. Основні філософські трактати «Про вчене незнання», «Про прихованого Бога», «Про буття як можливість», «Про вершину споглядання» та «Про припущення» Микола Кузанський написав як альтернативу схоластичному «знанню».

Він розглядає ідею взаємозв'язку всіх природних явищ, ідею збігу протилежностей, форму вчення про нескінченність Всесвіту та про людину як мікрокосм.

Бог перебуває у центрі уваги й постає найвищою метою пізнання Миколи Кузанського. Разом з тим він розуміє, що пізнання Бога — пізнання особливе, бо здійснюється понад будь-якою думкою поняттям. Усвідомлення неможливості знанням досягнути творця тому що Бог — «нескінченність». Однак для віруючої людини Бог — це завжди Творець, проте «нескінченність» сама по собі — і не породжує нічого, і сама нічим не народжена. Абсолютна нескінченність — не плідна, плідною «нескінченність» постає в образі «Вічності».

«Вічність» також віддзеркалює божественну, тобто абсолютну нескінченність, але «вічність» собою фіксує і стверджує «Єдність» або максимальну присутність, що у свою чергу символізує «Отця». «Вічність», яка є виявленням нескінченності, констатує «сталість», тобто «рівність собі». Рівністю покладається «своє інше» Отця, тобто «Син». Отже, символом божественної «рівності» є Син. «Зв'язок», що фіксує відношення «рівності» в «єдності» символізує Святого Духа. «Єдність», «Рівність», «Зв'язок» складають Трійцю: Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Святого Духа.

Микола Кузанський досліджує Бога як діалектик — здійснює перехід «нескінченності» до «вічності», «єдність» інтерпретує як «рівність», а «єдність і рівність» — через «зв'язок», чим відкриває нові рівні божественного розуміння. Саме в такий спосіб людський розум здійснює перехід від позначення Бога трансцендентного і незбагненого до усвідомлення Бога-Творця, Бога, буттям якого просякнуте існування поцейбічного світу. Отже, по-перше, «єдність ніщо інше, як троїстість»; по-друге, Бог — абсолютний максимум і максимальна єдність, а максимальна єдність — ніщо інше, як Неподільність, Відмінність і Зв'язок. Божественна Трійця єдина, і троїстість її — довічна.

Філософське розгортання Миколою Кузанським зв'язку *анофатики і катафатики* (від грец. *apofatikos* — негативний і *katafatikos* — позитивний) було початком нового мислення, що підняло поняття скінченного світу до концепції нескінченного буття. Цей зв'язок був підґрунтям

усвідомлення краси як втілення Божественного у світі речей. Апофатична нескінченність перетворюється на продуктивність Божественної Трійці. Як символ «вічності-рівності-зв'язку», Трійця є, по-перше, Буттям, у якому «тонуть», втрачають сенс протилежності та максимум збігається з мінімумом; по-друге, — умовою буття всього сушого як форма (ідея) матеріального буття. Саме в цьому відповідь на питання, як світ залучається до буття. Для конкретизації думки Кузанський пропонує два принципи: 1 — обмеження «абсолютного максимуму»; 2 — розгортання Бога у світ і згортання, або повернення всіх речей у Божественне лоно.

Реалізацією першого принципу постає виникнення Всесвіту. Бог є абсолютною максимальністю, єдністю, яка передує будь-яким відмінностям та протилежностям і об'єднує їх. Він абсолютний першопочаток, кінцева мета та буття всіх речей і світу загалом. Всесвіт є також універсальністю, тобто єдністю множинного, він також є першопочатком, проте конкретно визначеним. Всесвіт — конкретний максимум, що еманує (витікає) з Бога, але не передує в часі тваринному світу, а виникає разом з ним.

Дія другого принципу — розгортання Бога у світ — є початком розмежування максимуму й мінімуму, які в Абсолюті втратили свій сенс, але у скінченному світі його отримують. Так «єдність» розгортається в кількість; «спокій» — у рух; «вічність» — у час; «тотожність» — у відмінність; «рівність» — у нерівність тощо. Тобто Бог не є множинністю, але розгортає останню із Себе за допомогою Всесвіту (Універсуму), який є «досконалою повнотою», або повнотою першопринципів. Кожна річ потенційно є все, але актуально — тільки вона сама. Тому потенції світу і Бога — незрівнянні, Бог не творить, а «розгортається» у світ з необхідністю.

Вищий світ для філософа сповнений світла, але позбавлений п'ятьми, на нижчому ж світі, навпаки, панує п'ятьма, хоч він не зовсім без світла. Микола Кузанський у своїх творах розмірковує над одним з фундаментальних питань: *чи створений світ Богом, чи він існує від віку?* Вже тут висувається ідея світу і зникає центр Всесвіту. Доказом тому є його знамените положення: Всесвіт є сферою, центр якої скрізь, а окружність ніде.

Людина, за Кузанський, — це *мікрокосм*, подібний до *макрокосму*; єдність божественного й природного. Розгортання Божественних можливостей, закладених у людині, відбувається через Ісуса Христа. Ісус Христос — Бог, рівний усякому буттю, божественний Син, у якому перебуває довічний Отець і Святий Дух, проте в Ньому, як у Слові, існує все, що може існувати у Всесвіті. Тобто Він — утілення Бога в людині, він уособлює в собі єдність протилежностей божественного й матеріального. Ісус — шлях для людства. Безсмертя во Христі отримала природа, отже, воскресіння чекає всіх — і добрих, і поганих, проте не всі перетворюються на промені слави, не всіх вона перетворить на синів Божих. Тому єднання з Богом очікує тільки тих, хто належить Христу вірою, надією і любов'ю.

Філософія Миколи Кузанського — це гімн людині й силі людського розуму, адже розум — це те, звідки виникла межа і міра всіх речей, вважав філософ.

Дещо протилежну думку висловив інший представник епохи Відродження — **Мішель Екем де Монтень** (1533–1592), відомий насамперед як автор «Проб» (також перекладається як «Досліді»). Цей твір, опублікований у 1580 році й якому Монтень присвятив біля двадцяти років свого життя, мав упродовж століть вагомий вплив на думки та творчість мислителів Європи.

Мішель Монтень — філософ і письменник — славетний та яскравий виразник скептичної думки епохи Відродження, що скерував своє вістря проти догматизму, фідейзму та нетерпимості середньовічного стилю мислення: «безсмертя обіцяє нам тільки бог і релігія; ні природа, ні наш розум не говорять нам про це»¹¹. М. Монтень, як рішучий противник схоластики, відкидав беззмистовну академічність тогочасної університетської філософії, яка вповні залежала від авторитетів, рішуче наголошував на цінності самостійних суджень, взірцем для яких міг бути античний дискурс, тобто діалог аргументації. Звідси його відмова від педантичного слідування певній темі й вільне, нічим не обмежене обговорення філософських, естетичних, соціальних і моральних проблем. Лише власний досвід стає справжнім предметом філософських роздумів, що оприлюднив його мислитель у формі есе.

¹¹ Монтень М. Опыты. Книга первая и вторая. — М.: Наука, 1980. — С. 487.

Автор «Проб» не шукав слави, книгу він писав не для друку, це радше автохарактеристика, адресована небагатьом і на нетривалий час. Філософ адресував її своїм рідним та друзям, які могли після його смерті, за цією книгою, відновити його лик, розкрити характер і стиль мислення. «Зміст моєї книги, — писав Монтень, — я сам»¹². «Люди зазвичай розглядають один одного, а я скеровую свій погляд всередину себе <...> будь-хто вдивляється у те, що перед ним, я ж вдивляюся у себе. Я маю справу тільки з собою: безперервно споглядаю себе, перевіряю, випробовую <...>, я обертається всередині самого себе»¹³.

Отже, філософія епохи Відродження — це повернення до того античного способу мислення, із сократівською максимою пізнай самого себе. М. Монтень виступив з критикою схоластики, догматизму і авторитаризму. Ядром його «Проб» є питання: «*що я знаю?*».

Проблеми, якими займався М. Монтень, об'єднуються навколо теми людського самопізнання, відкриття себе, що виводить на усвідомлення сенсу життя. На це варто націлити виховання, яке має на меті навчити людину пізнати саму себе, а також жити і вмерти відповідним чином. Автор вважає, що філософія — це мистецтво жити гідно. Філософствування — це пригода свідомості, яка зусиллям мислення сходить до сутності, водночас змінюючи й самого дослідника. Отже, людина має бути готовою не тільки до зміни деяких своїх суджень, а й до внутрішнього перетворення. Кінцева мета філософствування — досягнення добродетності.

Зробивши власні думки предметом своїх роздумів, М. Монтень проголошує один з фундаментальних принципів нової філософії — це природне *право людини на сумнів*. Для нього — загальне визнання ще не є доказом, а навпаки, «*філософувати — означає сумніватися*»¹⁴. Це сумнів у всьому, у будь-якій даній картині світу, визнання її незакінченості та недосконалості.

Незнання є, таким чином, не відмовою від раціонального пізнання, а його передумовою: тільки визнавши своє незнання, ми спроможні щось пізнати. Більше того, М. Монтень стверджує, що незнання і є результатом нашого пізнання світу. Він любив повторювати те, що казали стародавні греки: початком будь-якої філософії є *здивування*, її розвитком — є *дослідження* (або сумнів), а вінцем — *незнання розчарування*. Отже, пізнання — це процес, який ніколи не завершується. Проголосивши власний досвід основою людського знання М. Монтень вплинув на розробку емпіричного методу в філософії Ф. Бекона.

Людина в антропології М. Монтеня вилучається із встановленої Богом ієрархії цінностей, що панувала в епоху теоцентризму:

Бог
Людина
Природа

Принцип антропоцентризму М. Монтеня — це повернення людини до матері-природи: людина не вище і не нижче, вона — частина природи. Звідси й головним в етиці Монтеня виступає визначення самодостатності людського життя, мета якого не поза ним, а в ньому самому. Проте на людину він дивився цілком реально і вбачав у ній дивовижний збіг двох речей, двох протилежностей, який виразив формулою «*думки — вище небес, мораль — нижче рівня землі*»¹⁵.

«Проби» містили величезний матеріал, який гуртувався навколо основних філософських і моральних проблем, що хвилювали людину цього переломного часу. Два аспекти сучасної дійсності визначили головні риси філософського світогляду М. Монтеня. По-перше, громадянські війни, які нищили Францію, змушували його шукати моральної підтримки у вченні стоїків. По-друге, руйнація освячених століттями релігійних догм, нові наукові відкриття, накопичення різнопланових та суперечливих знань про світ склали підґрунтя для монтенівського скептицизму. І стоїцизм, і скептицизм є рисами монтенівського світогляду.

¹² Монтень М. Опыты. Книга третья. — М.: Наука, 1979. — С. 332.

¹³ Монтень М. Опыты. Книга первая и вторая. — М.: Наука, 1980. — С. 587.

¹⁴ Там само, — С. 307.

¹⁵ Монтень М. Опыты. Книга третья. — М.: Наука, 1979. — С. 310.

Стоїцизм М. Монтеня спирається на вчення античних філософів. Він звертається до творчості Сенеки і Епікетета, часто їх цитує та поділяє їхні погляди. Наприклад, М. Монтень згоден за певних життєвих обставин підтримати їхню позицію щодо смерті й права людини на самогубство, навіть усупереч християнській ідеології.

Проте філософ не завжди підтримує суворість принципів античних мислителів. М. Монтень відстоює гармонійну рівновагу душі й тіла, моральнісної сили та фізичних уподобань. Саме вони домінують у його роздумах про добро і зло, задоволення і страждання, життя та смерть. Разом з тим, скептичний розум піддає сумніву непохитність цих уявлень. М. Монтень заперечує абстрактний зміст понять добра і зла, він переносить їхні критерії в індивідуальну людську свідомість.

Різноманітність світу посилюється різноманітністю можливих індивідуальних реакцій та оцінок. Але скептицизм не приводить М. Монтеня до нігілізму, що заперечує можливість пізнання істини. Так в Главі XII «Апологія Раймунда Сабундського» М. Монтень ретельно вписує свій метод, тут скептицизм постає як метод контролю за процесом пізнання, щоб останнє завжди визнавало відносність своїх досягнень і уявлень. Скептицизм у цьому розумінні перетворюється на принцип сумніву.

4. Соціально-політичні погляди мислителів епохи Ренесансу

Епоха Ренесансу відома не тільки новими підходами до проблеми людини та природи, а й соціально-політичними теоріями. Соціальні питання вивчали такі мислителі, як Ніколо Мак'явеллі (1469–1527), Жан Боден (1530–1596), Гуго Гроцій (1582–1645), Томас Мор (1478–1535), Томмазо Кампанелла (1568–1639) та інші.

Мислителі Відродження переглянули середньовічні погляди на суспільство. Розвиток нових виробничих відносин, поява нового класу — буржуазії — вимагали створення сильної єдиної національної держави, здатної подолати феодальний сепаратизм та економічну ізоляваність. Було здійснено перші спроби теоретичного обґрунтування ідеї громадянського суспільства, незалежного від релігійно-теологічних настанов.

Кінець XV — початок XVI ст. — період глибокої соціальної кризи, що поклав початок занепаду італійського гуманізму. Мрія про «золотий вік» зіштовхнулася із суворою реальністю. У цей час відбувалося становлення особливої форми феодальної держави — абсолютної монархії. Абсолютна монархія виникає в перехідний період, коли старі феодальні верстви розпадаються, а із середньовічної верстви городян формується клас буржуазії, складається тимчасова рівновага, коли жодна зі сторін не може взяти гору над іншою.

У поглядах на державотворення виокремлюються два основні напрями. Так, французький письменник і філософ **Етьєн де Ла Боесі** (1530–1563) виступав проти абсолютизму, вважав, що королі узурпували права, які належать народу і був проти не лише монархічного, але й будь-якого державного устрою, заснованого на експлуатації.

В трактаті «Міркування про добровільне рабство» Боесі описував ганебне і тяжке становище народу й країни під ярмом тиранії, яка суперечить природі, свободі та рівності людей. Тиранія виникає різними способами (договір, сила, спадкування) і тримається звичкою народу до рабства. Це рабство добровільне, оскільки впавши в оману народ підкоряється тирану, терпить його примхи та злодіяння.

Ідеалом держави він вважав таку державу, яка поєднує в собі традиції збереження міських вольностей (прав) з ідеями народного суверенітету.

Другий напрям, представником якого був італійський мислитель, філософ, політичний діяч **Ніколо Мак'явеллі** (1469–1527), обґрунтовував необхідність сильної монархічної влади, абсолютизму. Мак'явеллі вважав ідеальним устроєм республіку — виразника народного суверенітету. Проте розумів, що в тих умовах лише сильна влада світського государя, що не рахується з будь-якими моральними традиціями та церковними приписами, здатна привести до національного об'єднання і створити нову державу.

Його політична філософія ґрунтується на відокремленні політики від релігії та моралі, а точніше — підпорядкуванні останніх політичним цілям. Мета основного твору «Державець» (1513) — практичні поради політику заради досягнення реального результату. Результатом або загальним благом є національна держава. Чиніть добро, якщо це можливо, але майте мужність стати на шлях зла, якщо це необхідно. Мак'явеллі сформулював одну з тих вічних політичних істин, що їх не змінюють ні час, ні випадок.

У цій праці Мак'явеллі розробляє ідеал нового правителя, який повинен поєднувати в своїй особі та своїх діях якості лева, здатного розправлятися з будь-ким зі своїх ворогів, та лисиці, здатної ошукати найхитрішого хитруна. Мудрість правителя полягає в тому, щоб діяти по-різному, згідно з обставинами вибирати спосіб поведінки¹⁶.

Його недарма вважають теоретиком політичного аморалізму та фундатором революційної етики. Він відокремив політику від християнської моралі. Християнські моральні норми добрі, але неможливі для виконання за реальних умов життя. Слід зрозуміти, що доля, обставини та умови життя є невблаганними; їм можна протиставити лише відважність, могутність, натиск. Як і в природі, суспільстві треба діяти, випереджаючи розвиток подій, треба вміти бути недобрим.

Головне — кінцева мета. «Мета виправдовує засоби». Якщо вона спрямована на загальне благо, то всі засоби для її здійснення справедливі. Так, Мак'явеллі вважав цілком прийнятними шпигунство, доноси, політичні вбивства, оскільки кінцева мета таких дій благородна (єдність Італії).

Людськими ідеями керує інтерес, який є їхнім наймогутнішим стимулом. Його прояви різноманітні, але найчастіше він визначається бажанням зберегти свою власність: «Люди швидше пробачать смерть батька, ніж втрату власності»¹⁷. Егоїзм людської природи невикорінюваний, тому виникає необхідність державної організації як вищої сили, яка змогла б довести людину до норм моральної поведінки.

Філософ поставив проблему особистості в історії, не погоджуючись із середньовічним твердженням про те, що світом керує доля Бог, що людина беспорядна щось змінити у цьому гармонійно побудованому Всесвіті. «Фортуна» (доля, щастя) розпоряджається половиною наших вчинків, другою половиною дозволяє управляти нам самим. Володіння свободою волі дає можливість активних дій, людина є «ковалем самої себе». Здатність людини до діяльності, спрямованої тверезим розумом і волею, Мак'явеллі визначає як «вірту» (доблесть, звитяга).

Саме в цих нових поглядах на суспільний устрій, на роль людини у суспільному житті *гуманістичний індивідуалізм* набував своєї крайньої форми — *державного абсолютизму*. Центром соціально-філософських теорій стає сильна, централізована *держава*, де «третій стан» розглядається як головне знаряддя у боротьбі проти універсальної папської гегемонії. Тільки сильна централізована держава могла подолати внутрішні міжусобиці, постійні війни, а також захистити вимоги національної суверенності у боротьбі проти католицького універсалізму. Це була епоха, коли пробуджувалися європейські нації. Правитель, який має очолити таку державу, повинен стати правителем нового типу, *абсолютним володарем, деспотом*. Він мусить керуватися не релігійними принципами, а вміти аналізувати реальні факти. Правитель може бути жорстоким, хитрим, немилосердним, як державний діяч він повинен користуватися мораллю сили, а не релігійною мораллю.

Державному мужу потрібно пам'ятати, нехай краще звинувачують його вчинки, аби виправдали результати, і тоді він завжди буде виправданий. Коли йдеться про спасіння Батьківщини, не варто брати до уваги жодні резони про те, що справедливо і що несправедливо, що милосердно і що жорстоко, що похвально і що ганебно, забувши про все інше, чинити потрібно так, щоб врятувати її існування та свободу. Національна держава — це та мета, яка використовує будь-які засоби і є тим загальним благом, про яке казав Мак'явеллі.

Державний інтерес, якому підпорядкована політична реальність, — це інтерес Вітчизни.

¹⁶ Макиавеллі Н. Государь: [трактат: пер. с итал.] / Никколо Макиавеллі. — М.: Планета, 1990. — 164 с., С. 106.

¹⁷ Макиавеллі Н. Государь: [трактат: пер. с итал.] / Никколо Макиавеллі. — М.: Планета, 1990. — 164 с., С. 106.

Отже, мак'явеллізм — соціально-політичне вчення, яке вперше відокремило розглядання політичних проблем від релігії і моралі, поставивши за мету формування національних держав.

Утопізм як принцип реалізації гуманізму. В епоху Відродження з'являються перші ідеї *утопічного соціалізму*. Найяскравіше вони висвітлені у творах **Томаса Мора** «Утопія» та **Томмазо Кампанелли** «Місто Сонця».

Епоха Відродження — це епоха первісного нагромадження капіталу, коли за влучним висловом **Томаса Мора**, «вівці поїдають людей». Це найжахливіший період розвитку капіталізму. Особливістю гуманізму в цей період є неабияка увага до проблем досконалого ідеального устрою суспільства. І знаменита «Утопія» тому доказ.

Слово «утопія» (дослівно означає «нідея», тобто місце, якого немає) увійшло в суспільну свідомість Європи після виходу в 1516 році світ книги **Т. Мора**, яку він назвав: «Досить корисна, а також і цікава, воістину золота книжечка про найкращий устрій держави і про новий острів Утопія». Утопія — ідеальна країна — своєрідна федерація з 54 міст. Устрій та управління кожного з міст однакові. Найважливіші справи вирішуються на народних зборах, які й обирають більшість посадових осіб та заслуховують їхні звіти. Англійський гуманіст змалював ідеальне суспільство, де немає приватної (і навіть особистої) власності, все належить усім, та всі працюють (не більше шести годин на день), а паразитів немає і немає влади грошей, як і грошей взагалі. Із золота та срібла утопійці «роблять нічні горщики і весь подібний посуд для найбрудніших потреб <...> з цих металів вони виробляють кайдани для рабів»¹⁸. Розподіл продуктів в «Утопії» ведеться за потребами, без будь-яких твердих обмежень, здійснюється великий принцип «від кожного за здібностями, кожному за потребами» без будь-якої участі державної влади, що стала зайвою. Державний лад утопійців, незважаючи на наявність короля, — повна демократія: всі посади виборні.

Пізніше схожі ідеї були висловлені італійцем **Томмазо Кампанелло** у його знаменитій книзі «Місто Сонця», написаній в тюремних катівнях. Містом Сонця керує священник, який іменується на їхній мові «Сонцем», а ми б назвали його Метафізиком. Йому допомагають три співправителі — Пон, Сін і Мор, або по-нашому: Сила, Мудрість і Любов. У віданні Сили перебуває все, що стосується війни та миру. Віданню Мудрості підлягають вільні мистецтва, ремесла, будівельна справа, науки, а також відповідні посадові особи та вчені, так само як і навчальні заклади. Число підлеглих Мудрості посадових осіб відповідає числу наук: є Астролог, також Космограф, Геометр, Історіограф, Поет, Логік, Ритор, Граматик, Медик, Фізик, Політик, Мораліст. І є в них лише одна книга, — «Мудрість», де стисло й доступно викладені всі науки... Любов опікується продовженням роду, дітонародженням, і стежить за тим, щоб парування чоловіків і жінок давало найкраще потомство... У її віданні перебувають і виховання немовлят, лікування, виготовлення ліків, усе сільське господарство — посіви, нива та збір плодів, землеробство, скотарство. Третій помічник також керує тими посадовими особами, яким довірене харчування та одяг. У державі Кампанелли встановлена рівність між чоловіками та жінками.

Соціалістичним утопіям властиве переконання, що приватна власність спричиняє всі суспільні негаразди та злиденність абсолютної більшості народу.

Автори сформулювали *основні принципи майбутнього суспільства*, що базується на розумних «природних» засадах:

- планове суспільне господарство;
- обов'язкова для всіх праця, результати якої розподіляються за потребами;
- всі дорослі члени суспільства беруть участь у політичному управлінні;
- всі діти мають право на безоплатну освіту, яка має бути тісно пов'язана з трудовим вихованням тощо.

¹⁸ Томас Мор. Утопия / Утопический роман XVI — XVII веков. — М.: «Художественная литература», 1971. — 41–142; 495 с., С. 95.

Проте в утопіях зберігається багато пережитків феодально-церковної ідеології. Так, проповідується надмірно сувора мораль, що нагадує чернечу, релігійний культ, збереження рабства як тимчасового стану, ідеалізація середньовічного ремесла тощо.

5. Філософські засади руху Реформації

Передумовою свободи приватного підприємництва, що була вкрай необхідна для подальшого ефективного економічного розвитку, стала певна, на той час нечувана свобода думки. Вона не була подарована, а здобута людиною, яка тоді вже відчула себе значною мірою вільною від цупких ідеологічних тенет. Головна тенденція, що набула чинності в суспільстві в епоху Відродження, це *секуляризація* як заперечення всезагального підпорядкування мирського (світського) життя владі, канонам і догматам офіційної церкви. Свій прояв ця тенденція знайшла, зокрема, у явищі так званої Реформації, головними представниками якої слід вважати Мартіна Лютера і Жана Кальвіна. Результатом Реформації стало створення непідпорядкованої Ватикану протестантської церкви.

Як доводить у своїй праці «Протестантська етика та дух капіталізму» німецький соціолог Макс Вебер, саме реформаційний рух, на основі якого згодом виник протестантизм, заклав світоглядні основи новоєвропейської цивілізації та властивого їй капіталістичного способу виробництва.

Реформація (від лат. *reformatio* — перетворення, виправлення) — це рух за реформування католицької церкви, що охопив Західну Європу в XVI ст. та був значною мірою викликаний світоглядними змінами, започаткованими філософськими вченнями епохи Відродження. Становленню реформаційних учень сприяла жорстка критика католицької церкви, висловлена філософом *Еразмом Роттердамським* (1469–1536), зокрема в його класичному творі «Похвала Глупоті», іронічно присвяченому другу Еразма та апологету католицької церкви Томасу Мору.

Реформація була підготовлена виступами англійського теолога, реформатора Джона Вікліфа (близько 1330–1384) та його послідовника чеського мислителя, священика Яна Гуса (1369–1415). Ідейне оформлення вона одержала у вченнях Мартіна Лютера (1483–1546), Ульріха Цвінглі (1484–1531), Жана Кальвіна (1509–1564) і Томаса Мюнцера (1490–1525). Оголошуючи причиною Реформації «псування церкви» і вбачаючи коріння проблем католицизму в перекручуванні вчення Христа, метою Реформації вважали повернення до «істинного» християнства апостольських часів. Реформатори заперечували посередницьку роль церкви між людиною і Богом, культову практику, догматичні положення віровчення, а свої реформи протестанти обґрунтовували «справжнім прочитанням» Біблії, яку оголосили єдиним джерелом Одкровення, авторитетом у питаннях віри. Вони виступали за право кожного громадянина вільно читати і тлумачити Біблію як єдине джерело віровчення.

Засновником реформаційного руху є німецький мислитель і релігійний діяч **Мартін Лютер** (1483–1546). Його вчення виходило з ідей містичного пантеїзму Майстра Екхарта, августинсько-платонічних уподобань та ренесансного критицизму Еразма Роттердамського.

31 жовтня 1517 року він вивісив на воротах Віттенберзького собору свої «95 тез», у яких виступав проти торгівлі індульгенціями, ця, на перший погляд, локальна подія, змінила перебіг європейської історії. Основний принцип М. Лютера — «тільки Віра, тільки Письмо, тільки Милосердя Боже». Він дійшов висновку про те, що священники не є посередниками між Богом і людиною, вони лише повинні направляти паству й бути прикладом істинних християн. «Людина рятує душу не через Церкву, а через віру»¹⁹, — писав М. Лютер. Спростовуючи божественність Папи Римського, він посилався на православну церкву, яка також вважається християнською, але обходиться без папи та його безмежних повноважень.

В центрі реформаторського підходу М. Лютера лежить принцип спасіння особистою вірою. Він запропонував повернутися до первісного християнства та проголосив принцип «загального священства», тобто відмовився від властивого католицизму вчення про посередницьку роль

¹⁹ Мартин Лютер. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина. — СПб.: Роза мира, 2002. — С. 50–53.

церкви, вважав непотрібним духовенство, пропонуючи «прямий», індивідуальний шлях кожного віруючого до Бога. М. Лютер переклав Біблію німецькою мовою, зробивши тим самим зміст ближчим і зрозумілішим основній масі віруючих німців. Він виступав за розмежування духовної та світської влади, наголошував на ірраціональному характері релігійного знання, роблячи тим самим принципово неправомірною будь-яку спробу «світської» його критики. Реформа М. Лютера позбавила церкву політичного панування, підпорядкувала її світській владі.

Радикальніші погляди, ніж М. Лютер, обстоював інший визначний діяч реформаційного руху, французький теолог **Жан Кальвін** (1509–1564). Від лютеранства кальвінізм відрізнявся більш категоричним містицизмом та ірраціоналізмом. Ж. Кальвін — автор доктрини абсолютного наперед визначення долі, згідно з якою лише частина людей обрана Господом для спасіння. Він вчив, що, Христос своєю жертвою на хресті обрав до спасіння не все людство, а лише його певну частину, й ці люди визначені заздалегідь. Тому «званих багато, але обраних мало». Причому критерії «обраності» цілком ірраціональні. Проте саме внаслідок ірраціонального характеру божественного вибору обранцем може вважати себе кожний.

Отже, філософські погляди діячів реформаційного руху органічно пов'язані з філософськими ідеями епохи Відродження й полягають у намаганні реформувати й модернізувати католицьке віровчення та інституціональну структуру католицької церкви.

Реформація за своїм ідейним змістом була типово ренесансним феноменом. Лютеранський монізм у своєму запереченні автономії людини, її свободи збігається з натуралістичним монізмом пізнього Відродження, який так само заперечує автономію людського ества. Недаремно лютеранський монізм, який утверджував існування єдиного Бога і божественної природи, знайшов своє продовження в німецькому ідеалістичному монізмі XIX ст., а натуралістичний монізм — у матеріалістичному механістичному світогляді Нового часу.

В результаті «критичної перевірки» догматів тогочасного католицизму протестанти визнали істинними лише два таїнства із семи (хрещення та покаяння), відмінили пости й більшість церковних свят. Протестанти відмовилися від поклоніння Богородиці і святим, вшанування ікон та інших реліквій. Важливого значення вони надають індивідуальним та колективним молитвам.

Але найголовнішим було те, що протестантизм зосередив увагу на індивідуальній відповідальності перед Богом за власний порятунок (без залучення церкви та духовенства).

Отже, **головні засади протестантизму** зводяться до таких положень:

- визнання абсолютного авторитету Святого Письма (Біблії) як основного джерела пізнання людиною Бога, утвердження її релігійних і моральних принципів;
- визнання можливості особистого спілкування віруючого з Богом;
- віра в спасительну жертву Ісуса Христа;
- заперечення Священного Переказу — папських булл (декретів), енциклік (послань) як джерела віри;
- заперечення посередницької ролі церкви, священства у спілкуванні людини з Богом;
- визнання визначеності людської долі (здобути чи втратити можливість спасіння);
- спрощення культової діяльності (богослужіння складаються з молитов, проповідей, псалмоспівів, читання Біблії).

Незважаючи на те що згодом протестантизм розколовся на безліч громад і сект, можна умовно говорити про **два етапи** його історичного розвитку: **ранній** протестантизм XVI ст., коли було сформовано його основні напрями — лютеранство, кальвінізм, англіканство; і другий — **пізній**, або після реформаційний напрям, до якого належать методисти, баптисти, квакери, адвентисти, п'ятидесятники тощо²⁰.

Ренесанс і Реформація збігаються у своїй антифеодальній спрямованості, але засоби подолання феодальних суспільних відносин у них різні. Якщо Ренесанс виступає за перетворення суспільства шляхом розширення й поглиблення світської освіти, то Реформація залишається в межах середньовічного світу думок людини й саме в цих межах пропонує людині новий, спрощений шлях до Бога.

²⁰ Див.: Релігієзнавство [Електронний ресурс]: навч. посіб. / Т. М. Кучера; М-во освіти і науки України, ДВНЗ «Київ. нац. екон. ун-т ім. Вадима Гетьмана». — Електрон. текстові дані. — Київ: КНЕУ, 2016. — 53–54 с.

Реформація згадає ідеали ренесансного гуманізму пізніше, в період розгортання буржуазних революцій, у закликах до свободи, рівності людей від народження, братерства, досконалості суспільства як умови людської реалізації.

Отже, два з половиною століття епохи Відродження, від Петрарки до Галілея, знаменують розрив із середньовічною традицією і перехід до Нового часу. Нова картина світу означала загибель ієрархії та десакаралізацію Космосу. Вічність атрибута божества перетворюється на атрибут нескінченного Всесвіту. Характерною рисою світогляду епохи був пантеїзм, за яким Бог ототожнюється з природою. Людина у філософії Відродження мислиться поза ієрархією, однією з ключових рис епохи є антропоцентризм. Ренесанс — це філософія епохи «великих відкриттів». Її природознавство звичайно ще не є наукою XVII-XVIII ст., незважаючи на активну роль пізнання, що приведе до вислову Ф. Бекона «Знання — сила». Важлива ідея Реформації — необхідність особистої відповідальності людини перед Богом без посередництва церкви: «спасіння власною вірою».

Ключові слова: Ренесанс, числа Фібоначчі, гуманізм, антропоцентризм, натурфілософія, пантеїзм, золота пропорція, мак'явеллізм, утопізм, Реформація.

Питання для самоперевірки

1. У чому полягають особливості філософії епохи Відродження?
2. Поясніть, що таке «Божественна пропорція»?
3. Які соціально-економічні та культурні передумови спричинили феномен Відродження?
4. Назвіть основні відкриття та винаходи, зроблені в цей період, що справили величезний вплив на всю подальшу історію людства.
5. У чому саме полягає зв'язок доби Відродження з попередніми епохами?
6. Які тенденції визначили розвиток філософії Відродження?
7. Поясніть походження терміна «гуманізм».
8. Окресліть провідні ідеї ренесансного гуманізму.
9. Що означає антропоцентризм філософії епохи Відродження?
10. Охарактеризуйте натурфілософію Дж. Бруно та його пантеїстичні ідеї.
11. Прокоментуйте тезу «мета виправдовує засоби».
12. Якими чинниками було зумовлено виникнення ідей утопічного соціалізму в філософії Відродження?
13. Дайте коротку характеристику реформаційному напрямку філософії епохи Відродження.
14. Які наслідки для подальшого розвитку світової філософської думки мала філософія епохи Відродження?

Рекомендована література

1. Антологія мировой философии. — М., 1969. Т. 2.
2. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. — М., 1978.
3. Брагина Л.М. Итальянские гуманисты. — М., 1977.
4. Бруно Дж. О причине, начале и едином // Диалоги. — М., 1949.
5. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980.
6. Гусев В. И. История западноевропейской философии 15–17 ст. Курс лекций. — К., 1994. С. 8–84.
7. Захара І. Лекції з історії філософії. — Львів, 1997. История философии в кратком изложении. — М., 1991.
8. Кремень В.Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. — К.: Книга, 2005.
9. Кузанский Н. Об ученом незнании // Соч.: В 2-х т. — М., 1979. Т. 1.
10. Леонардо да Винчи. Об истинной и ложной науке // Избр. произведения. — М., 1955.
11. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1982.
12. Макиавелли Н. Государь. — М., 1990.
13. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. — М., 1991.
14. Утопия и утопическое мышление. — М., 1991.

Вільчинський Ю. М., Кучера Т. М., 2019

РОЗДІЛ 6

ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ ТА ДОБИ ПРОСВІТНИЦТВА

Вільчинський Ю. М.

1. Характерні особливості філософії Нового часу: сцієнтизм, природоцентризм, пантеїзм
2. Френсіс Бекон і принципи його філософії
3. Філософія духу і матерії Рене Декарта
4. Розвиток емпіризму
5. Розвиток раціоналізму
6. Характерні риси та основні досягнення філософії Просвітництва

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- соціально-політичні та духовні передумови формування філософії Нового часу та доби Просвітництва;
- ключові ідеї емпіризму та їх розвиток упродовж Нового часу;
- ключові ідеї раціоналізму та їх розвиток упродовж Нового часу;
- світоглядні передумови становлення модерної європейської філософії;
- головні досягнення та характерні риси філософії Просвітництва;

вміти:

- критично мислити, творчо переоцінюючи накопичений людством досвід;
- застосовувати понятійно-категоріальний апарат філософії Нового часу та доби Просвітництва у процесі аналізу питань, пов'язаних з професійною діяльністю та повсякденною практикою;
- аналізувати переваги й недоліки методів пізнання, пропонує емпіризмом та раціоналізмом;
- використовувати знання філософії для формування власної світоглядної позиції та ціннісної орієнтації.

1. Характерні особливості філософії Нового часу: сцієнтизм, природоцентризм, пантеїзм

Ми переходимо до третього періоду в розвитку західноєвропейського світу — **Нового часу** (XVII–XVIII ст.), коли дух усвідомлює себе *вільним*.

В епоху Нового часу на перше місце висувається гносеологічний аспект і раціональне освоєння світу. Основною формою світогляду стає наука. Зароджується своєрідний месіанізм науки. Стверджується таке явище, як *сцієнтизм* (від латин. *scientia* — знання, наука) — світоглядна позиція, пов'язана з абсолютизацією позитивного впливу науки, зокрема природничих наук на розвиток культури і прогресу в цілому. На противагу релігійно-орієнтованому світогляду попередніх епох, у Новий час мислителі намагаються пояснити світ, уникаючи апеляції до надприродного. Пізнання переорієнтувалося від звернення до релігійних авторитетів до пізнання природи.

Звернення до природи, прагнення проникнути в неї, пізнати її закони стає загальним гаслом епохи, що відображає ще одну характерну її рису — *природоцентризм*. Це був час, коли

передові люди епохи почали розмірковувати про «природну» релігію, «природне» право, «природну» мораль. Філософи-гуманісти розробляли філософські доктрини, які були націлені на встановлення «царства людини». Такі доктрини явно відрізнялися від середньовічних доктрин про «царство боже», класичним зразком якої є концепція Августина. Людина розглядалась як природна істота, і мислителі Нового часу та Просвітництва при поясненні суспільних закономірностей спиралися на ті принципи, які утвердилися в природничих науках.

Оскільки в той час серед природничих наук найбільші успіхи демонструвала фізика, досліджуючи закономірності механіки, то це справило вплив на загальний світогляд епохи, для якої характерний *механіцизм*. Світ у цілому уявлявся як величезний механізм, і навіть суспільство мислилось у механістичних термінах.

На світоглядну зміну вказує ще одна риса Нового часу — *пантеїзм*, тобто підхід, за яким Бог ототожнювався з природою. Пантеїстичний підхід дозволяв досліджувати природу, не звертаючись до релігійних авторитетів чи священних текстів. Пантеїзм набув поширення в епоху Ренесансу й залишався актуальним і в Новий час.

2. Френсіс Бекон і принципи його філософії

Найбільш чітко і послідовно дух епохи виразив **Френсіс Бекон** (1561–1626) — англійський політик, державний діяч, учений, філософ та есеїст.

На противагу до античних і середньовічних цінностей, Ф. Бекон стверджує нову цінність науки.

Наука не може бути цілком сама по собі, знанням заради знання, мудрістю заради мудрості. Кінцева мета науки — винахід і відкриття. Ціль винахідництва — людська користь, задоволення потреб і поліпшення життя людей, примноження влади людини над природою.

Ф. Бекон хотів одним ударом розв'язати цю споконвічну проблему співвідношення *істини* та *користі* — що в дійсному світі найбільш корисне, те в знаннях найбільш істинне.

Таким чином, тільки істинне знання дає людям реальну могутність і забезпечує їхню здатність змінювати світ — два людських прагнення — до знання і могутності — знаходять тут свою оптимальну рівновагу. Звідси і його знаменита формула: *«знання — це сила»*.

В цьому полягає керівна ідея всієї беконівської філософії — це «філософія індустріальної науки». Тому-то й засіб лікування соціальних недугів Бекон вбачав в економічному прогресі країни. Цей прогрес має вираз тільки через досягнення. Наука має служити економічному прогресу.

Ф. Бекон закликає не віддавати занадто багато шани авторитетам (передусім — античним мислителям), і не позбавляти прав теперішнього часу — цього *справжнього авторитету* — «Істина — донька Часу, а не Авторитету». Це наступна його формула. Тому «логіка», яку ми тепер маємо (йдеться про аристотелівський силогістичний спосіб), непотрібна для наукових відкриттів. Новий час в особі Ф. Бекона, рішуче відкинув силогізм як джерело нових знань, на його думку, силогізм — не знаряддя для відкриття нових фактів, за допомогою експерименту, а лише засіб викладу відомих істин.

Для своєї основної філософської праці він обирає назву «Новий органон» (1620). Вже самою назвою Бекон протиставляє свої погляди одному з «авторитетів» античності та його «Органону»¹. «Новий органон» Ф. Бекона протиставляє індуктивну логіку (індукцію) дедуктивній логіці (дедукції) Арістотеля.

¹ Органон (від гр. organon — знаряддя, інструмент, орган) — зібрання шести трактатів з логіки Арістотеля. Назва «Органон» була дана вже послідовниками Арістотеля перипатетиками і включає: Категорії (лат. categoriae) включають 10 категорій Арістотеля: речовина, кількість, якість, відношення, місце, час, ситуація, умови, дія, і запал; Тлумачення (лат. interpretatione) включає концепцію Арістотеля судження й суду; Попередня Аналітика (лат. analytica priora) — силогістичний спосіб (логіка);

Пост аналітика (лат. analytica posteriora) — демонстрація, визначення і наукове знання; Теми (лат. topica) — розглядає питання побудови вагомих аргументів і ймовірного висновку, але не певного; Софістичні спростування (лат. sophisticis elenchis) — дає трактування логічним помилкам.

Другим важливим твором Бекона була утопічна новела «Нова Атлантида» (1627), сама назва якої говорить нам, що автор протиставляє свої погляди вже іншому «авторитету» античності — Платону². «Нова Атлантида», безумовно, будучи утопією, стоїть дещо окремо від жанру, який бере свій початок від знаменитої «Утопії» Томаса Мора. Суспільний лад на острові Бенсалем більше нагадує тогочасну Англію з її ідеалізованою абсолютною монархією, король, щоправда, гуманний і освічений, свої укази він видає обов'язково згідно із законом. Приватна власність там священна, тому немає ні майнової, ні соціальної рівності. Гроші відіграють важливу роль у суспільстві, наприклад, ними щедро винагороджують талановитих винахідників та інженерів.

«Нова Атлантида» — це своєрідна пропаганда науково-технічного прогресу, в якому мислитель вбачає запоруку безмежної влади людського суспільства над природою і над самим собою. Автора тут більше цікавило не питання соціального устрою, а *місце і роль науки в суспільстві*.

Головний інститут цієї держави — своєрідний магічний орден під назвою «Дім Соломона» (ухвалює тільки мудрі і справедливі рішення) — це науково-технічний центр, або Центральний мозок країни, де все життя людей підпорядковано інтересам його успішного функціонування. Наука посідає перше місце в житті суспільства, релігія збережена й відіграє вагомую роль.

Новела була потрібна автору, щоб викласти проект нової державної організації науки — це ідея і прообраз майбутніх європейських академій наук. Ось що належить до компетенції «Дому Соломона»:

- планування та організація наукових досліджень і технічних винаходів;
- розпорядження продуктивними силами країни;
- упровадження в промисловість досягнень науки і техніки;
- монополія зовнішніх відносин.

Члени «Дому Соломона» — технократична елітарна каста, яка посідає найвищі державні посади. *Влада технократів*.

Головна мета «Дому Соломона» — *пізнання причин і прихованих сил усіх речей і поширення влади людини над природою, поки все не стане для неї можливим*.

Філософія Ф. Бекона започаткувала процес виникнення принципово відмінної європейської культури від культури Середньовіччя античності. Вона формувала свідомість переваги досягнень європейців Нового часу над античними й тим паче над середньовічними способами мислення. На думку Ф. Бекона, Арістотель тільки вказав на проблему, але ніде не вказав методу її вирішення.

Для вирішення цієї проблеми, філософ робить спробу й оприлюднює задум «Великого відновлення наук», задум, який до кінця так і не був зреалізований.

Яке при цьому ставлення Бекона до античної філософії? Майже всі науки, які в нас є, своїм джерелом мають греків. Проте Ф. Бекон переконаний, що розквіт античної філософії (знання) був не в епоху Платона і Арістотеля, а в досократичну епоху, у часи мілетців, Геракліта і, особливо, Демокріта, якого цінував і підносив вище за всіх. Перевагу Ф. Бекон віддавав десократикам тому, що дослідження природи посідали у них головне місце. Дсократики — це своєрідні «сучасники» Декарта й Лейбніца.

Найяскравіше місце у всій філософії Ф. Бекона — це перелік того, що він сам називає «ідолами» людського розуму, тобто погані розумові звички, або забобони, які й призводять до наукових помилок:

- *«ідоли роду»* — властиві людській природі як такі;
- *«ідоли печери»* — особисті упередження, кожен живе у «своїй печері»;

² Атлантида — ймовірно материк, який похований десь на дні океану. Дотепер написано понад 20000 праць про Атлантиду, проте Платон був першим, хто повідав нам про цю загадкову землю, покликаючись на Солона, який у свою чергу — взяв про землю атлантів, від одного єгипетського жреця. Це була велика і багата країна з дуже розвинутим господарством і багатолюдними містами. Там широко використовували метали. Атланти склали федерацію з десяти царств, яка підкорила весь захід Європи. Загинула Атлантида раптово, протягом однієї доби.

— «ідоли площі (ринку)» — пов'язані з тиранією слів;

— «ідоли театру» — пов'язані з готовими схемами мислення, це сліпа віра у правила, яка може замінити власну думку.

Наступний крок — *класифікація наукових знань*, що стала найважливішою ланкою і надзавданням «великого відновлення наук». Усі людські знання Ф. Бекон поділив на три галузі: *історію, поезію та філософію*, далі він подає огляд стану наук на той час, а також перспективи прогресивного розвитку в кожній із цих галузей.

За основу класифікації наук Бекон взяв, як тоді вважали, головні здатності людської душі:

1) пам'ять;

2) уява (фантазія);

3) розум.

Пам'яті відповідає *історія*, уяві — *поезія*, розуму — *філософія*, яка найбільшою мірою відповідала поняттю науки.

Далі *історію* він поділяє на *природну та суспільну* (церковну; наукову; громадянську). Ф. Бекон уперше в європейській культурі обґрунтував завдання створення *наукової історії*, адже античність знала історію як розповідь, а Середньовіччя — як промисел Божий.

Найбільший інтерес у нас викликає розуміння місця філософії, адже, на відміну від історії вона є пізнанням загального. За Беконом існує три основні предмета філософії:

Бог,

Природа і Людина.

Людину слід вивчати:

а) як окрему особистість, наука про тіло (фізіологія) та наука про душу (психологія);

б) як члена суспільства, політична наука.

Найбільше досягнення Ф. Бекона в царині науки полягає не тільки в тому, що він розділяв дослідження (науки) на два види: 1) *плодоносні* — ціль яких безпосередня користь людині; 2) *світлоносні* — це ті, мета яких не безпосередня вигода, а пізнання законів явищ і властивостей речей. Сьогодні ми називаємо їх не так романтично *прикладними і фундаментальними* науками. Геній Бекона сягнув далі простого поділу наук, він, як державний муж, (Лорд-охоронець Малої печатки і Лорд-канцлер Англії в 1617–1621 роках) зафіксував джерела їх фінансування. *Плодоносні* фінансує приватний бізнес, саме йому потрібні техніка, нові технології для створення машин, без яких ми не уявляємо собі життя. *Світлоносні* ж фінансує корона або казна (в нашому випадку — держава).

Отже, історична роль філософії Бекона та її доля: це була ідеологія індустріальної ери і культ науки; філософія індустріальної науки; а сам Бекон — перша державна людина в науці.

3. Філософія духу і матерії Рене Декарта

Рене Декарт (1596–1650) — французький філософ, фізик, фізіолог, математик (у геометрії запропонував нову систему координат, яка зараз носить назву «декартова»), автор методу радикального сумніву в філософії. Праці, написані латиною, автор підписував на латинський манер — *Cartesius*, звідси й назва картезіанство — вчення самого Р. Декарта та численних його послідовників.

Головна філософська праця Р. Декарта «Міркування про метод» (повна її назва: «Міркування про метод, що дозволяє направляти свій розум і відшукувати істину в науках») побачила світ у 1637 році. Прикметно, що видана вона була французькою мовою, а не латиною. Потім вийшла друком інша — «Засади філософії» (1644). Тут Декарт формулює головні тези своєї філософії:

— Бог сотворив світ і закони природи, а далі Всесвіт діє як самостійний механізм. У ричищі цієї духовності формується справжнє фаустівське уявлення про Бога як великого механіка, а світ Божий непомітно стає подібним на *perpetuum mobile* (вічний двигун);

— у світі немає нічого, крім різновидів рухомої матерії, усі природні явища — результат взаємодії елементарних частинок, з яких складається матерія;

— математика завжди буде взірцем для інших наук і універсальним методом пізнання природи.

Р. Декарт вважав, що розум спроможний пізнати світ, проте він потребує правильного застосування, тобто методу. Більшість його праць присвячена розробці нового методу: — філософ прагнув озброїти науку точним методом, в основу якого поклав принцип сумніву, що забороняє брати на віру будь-яке положення без перевірки та обґрунтування засобами розуму; — запропонував принцип раціоналістичної дедукції — виведення відшукуваних істин з уже достовірно відомих даних; — єдине положення, за Р. Декартом, яке не викликає сумніву — сам факт сумніву, звідси і безсумнівність тези: «*Cogito ergo sum*» — «Я мислю, отже, існую». «Я мислю» (сумніваюсь) — суть картезіанства, що лежить в основі усієї європейської культури, яка в глибокому розумінні є християнською культурою.

Міцна релігійна віра, що ґрунтується на прозорині, одкровенні, несподіваних глибинних проблесках, може обійтися без критичної роботи. Проте критичне знання передбачає віру в те, що його методи приведуть саме до того, до чого спрямований пошук, тобто не до нових образів, а до чогось «реального».

Р. Декарт був основоположником раціоналізму, його погляд на достовірний метод полягав у дедукції, коли нове знання є результатом застосування розуму. Філософ на перше місце поставив розум, а роль досвіду звів до простої перевірки умовиводів.

Нові досягнення в природничих науках дали поштовх по-новому подивитися на сучасну йому епоху та її знання. Слідуючи традиціям, Р. Декарт подає їх у вигляді дерева:

мораль — верховіття;

механіка, медицина — гілля;

фізика — стовбур;

метафізика — коренева система *великого* зростання *культури*.

Всі науки важливі й потрібні людині для примноження її сили з метою опанування природи. Це справжній дух Нового часу.

Духовна творча сила виникає не з Реформацією, а після неї. Справжнім її витвором була вільна наука. Ще для М. Лютера вченість була цілковито *ancilla theologiae*³, тобто знання служило виправданню віри, а не її спростуванню.

Тепер же критична потуга міського духу набула такої ваги, що вже не підтверджувала віру, а перевіряла й випробовувала її. Першим об'єктом духовної діяльності стали істини віри, причому сприйняті розсудком, а не серцем, що й відрізняє схоластику раннього часу від справжньої філософії бароко.

В межах філософського бароко західне природознавство — цілком самостійна вотчина. Без сумніву, наука тут від початку була вже не служницею теології, а провідником технічної волі до влади, звідси математичне й експериментальне спрямування, будучи за своєю суттю практичною механікою. Фаустівська наука — передусім техніка і технології, а потім уже теорія, тому їй відміряний той самий вік, як і самій фаустівській людині.

Критичне мислення (наука) кожної культури має свої істотні підстави і свої механічні величини, за допомогою яких воно порівнює розумоосяжне божество з довколишнім світом, наприклад:

<i>матерія</i>	і	<i>форма</i> (аполлонівська)	=	статичі;
<i>світло</i>	й	<i>темрява</i> (середньовіччя)	=	магії;
<i>сила</i>	й	<i>маса</i> (фаустівська)	=	динаміці.

У такий самий спосіб критичне мислення розділяє на частини образ душі й приходиться до цілком передбачуваного висновку, коли фізика внутрішнього світу називається «систематичною психологією», яка віднаходить у людині матеріальні частинки душі:

античні науки — відкривають відокремлені частинки душі (розум, лють, бажання);

³ Лат.: *ancilla theologiae* — служниця теології.

магічні науки — душевні ситуації (страх, екстаз);
фаустівські науки — душевні сили (мислення, почуття, волю).

Для фаустівської душі характерна єдність сили, волі й спрямованості, що розглядається з погляду прасимволу нескінченності, це ніщо інше, як колосальна діяльність, спрямована в далечінь, і саме вона була чимось природним для найвидатніших представників цієї культури.

Головним внеском Р. Декарта у філософію Нового часу стала архітектоніка⁴ філософії раціоналізму як універсального методу пізнання, кінцева мета якого — панування людини над силами природи.

Чисте споглядання не потребує експерименту, проте фаустівський символ машини від XII ст. спонукав людей створювати механічну конструкцію, зробивши *perpetuum mobile* (вічний двигун) воістину прометеєвою ідеєю західноєвропейського духу, який уже не міг обійтися без експерименту. Експеримент, за словами Гете, стає засобом «вибивання» зізнань у природи: вона бідна «кричить», «пищить» і через тортури поступово «видає» свої таємниці. Античне (споглядальне) мислення про природу не потребувало експерименту, адже воно не прагнуло до влади над нею, а лише до рівноваги, до гармонії

мікро і макрокосму.

Природа ніколи не «мстить» людині за споглядальні знання, і навпаки, природа нагадує жінку, яку взяли силою, — завжди знайде спосіб, щоб «відплатити», якщо не нам, то нашим дітям або онукам.

Будь-яка культура повертається до природи, проте це зовсім не пережита, а доведена, народжена розумом і лише йому доступна природа, для селян такої природи взагалі не існує.

Раціоналізм означає віру тільки у результати критичного розуміння, тобто у «розум». Коли в ранні часи говорили *credo guia absurdum*⁵, у цьому була впевненість, що лише з того, що можна зрозуміти, і того, що не піддається розумінню, взятих разом, складається світ, природа, яку розсудок може зрозуміти настільки глибоко, наскільки це дозволяє Бог.

Розум, за Р. Декартом, критично оцінює дані експерименту й виводить з них приховані таємниці і справжні закони, потім формулює наукові сентенції за допомогою математичної мови. Математика виступає тут швидше не як наука, а як мова науки, без якої неможлива будь-яка наука. Сила розуму обмежена лише недосконалістю самої людини, порівняно з Богом, а «причиново-наслідковий зв'язок у формі природи, який неможливо змінити подальшими роздумами», Шпенглер називає «істиною»⁶. Саме за допомогою істини людина здобуває владу над тайною як такою. Тому «теорія» вимагає дару споглядання, яким наділені далеко не всі. Теорія⁷ є світоглядом первісному значенні цього слова, тобто «поглядом на світ» незалежно від того, чи йдемо шляхом спостереження, аналогії або обчислення. Звідси:

теоретик	—	це критичний провидець;
технік	—	священнослужитель;
винахідник	—	пророк.

Учення Р. Декарта про пізнання стало наріжним каменем у фундаменті раціоналізму.

Іншою важливою рисою філософії Р. Декарта був механіцизм. Великий розсудковий міф про енергію і масу одночасно є колосальною робочою гіпотезою. Він малював таку картину світу, яку можна було б використовувати. Усе доленосне тут «механізується» у формі еволюції, розвитку або прогресу. Уже саме поняття робочої гіпотези передбачає, що фаустівська

⁴ Архітектоніка (від гр. *architektonikē* — будівельне мистецтво) — основний принцип побудови, зв'язок і взаємозумовленість елементів цілого, загальний план, композиція і диспозиція матеріалу.

⁵ Лат.: *credo guia absurdum* — вірю тому, що абсурдно, традиційно вислів пов'язується з Квінтом Септимієм Тертуліаном.

⁶ Шпенглер О. Закат Європи: Очерки морфології мирової історії. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — Мн.: ООО «Попурри», 1999. — С. 343

⁷ А також усі слова, у яких перша частина містить тео, наприклад, гр. *theos* + народження теогонія; *theos* + справедливість = теодицея; *theos* + влада = теократія; *theos* + слово = теологія; *theos* + мудрість = теософія тощо, — є певною формою світогляду.

картина світу влаштована динамічно, проте в інших культурах це поняття позбавлене будь-якого сенсу.

Характерною рисою фаустівської людини завжди буде ідея, яка має своє практичне застосування. Готичний міф поступається ударній силі й силі далекоюсяжної дії, гравітації, швидкості світла і, нарешті, «електриці» — фізичного монотеїзму.

Окремо стоїть фаустівський матеріалізм, у якому технічний світогляд досягнув своєї вершини. Матерія, на думку філософа, складається з елементарних частин, локальна механічна взаємодія яких творить усі природні явища.

Спроби експериментальним шляхом пізнати весь світ як точну, механічно розраховану систему до найглибших причиново-наслідкових зв'язків і виразити її у числах так, щоб людина могла нею оволодіти, — ось що відрізняє це повернення до природи від будь-якого іншого. У те, що знання — це благо, вірили і Конфуцій, і Будда, і Сократ. Вислів же Бекона: «знання — сила» має сенс лише всередині європейсько-американської цивілізації. Таке повернення до природи означає заперечення всіх сил, що стоять між практичним розумом (інтелектуалами) і природою.

Для Р. Декарта були також характерні риси скептицизму та критики попередньої схоластичної традиції. Він енергійно виступив проти силогізму Арістотеля як джерела нових знань так само, як це зробив раніше Ф. Бекон, вважаючи силогізм не знаряддям для відкриття нових фактів, а лише засобом викладу відомих істин, здобутих іншими шляхами.

За життя Р. Декарта його основні твори були внесені до так званого Індeksu заборонених книг (латин. *Index Librorum Prohibitorum*) римо-католицькою церквою, а Людовік XIV навіть спеціальним указом заборонив викладання філософії Р. Декарта (картезіанства) всіх навчальних закладах королівства. Незважаючи на такі суворі заборони, філософія Р. Декарта швидко знайшла своїх прибічників і дала поштовх до розвитку картезіанства в інших європейських країнах — у Нідерландах його послідовником був Б. Спіноза, Німеччині — Г. В. Лейбніц.

Отже, колись філософія була служницею релігійності, тепер же виникає таке відчуття, що філософія прагне бути наукою, саме — критикою пізнання, критикою природи, критикою цінностей. Вона і дотепер є дещо зміненою догматикою (будь-яку філософську систему виплітають так би мовити на підставі засвідчених першопочатків), вірою у знання, яка хоче стати чистим знанням. Зрештою все зводиться до того, що замість Бога промовляють «сила», а замість вічності — «закон збереження енергії», а один англійський єпископ навіть вірив у можливість, що можна вивести електричну силу й силу молитви з єдиної системи природи. Це чиста віра в силу і матерію, навіть якщо тут уживають слова «Бог» і «світ».

4. Розвиток емпіризму

Принципи емпіризму, проголошені Беконом, набули подальшого розвитку у філософії англійського матеріаліста **Томаса Гоббса** (1588–1679).

Т. Гоббс — класичний представник номіналізму: реально, в його розумінні, існує тільки одиничне, загальні ж поняття лише суть назви.

Будь-яке знання своїм джерелом має досвід. Предметом філософії є тіло. Це поняття має фундаментальне значення у світо-гляді мислителя, воно об'єднує фізичні, природні і натуральні тіла. Найважливіше серед них людське тіло. Свою філософську систему Т. Гоббс вибудовує з низки праць: «Про тіло» (1655), «Про людину» (1658), «Про громадянина» (1642), які об'єднує під назвою «Основи філософії».

Найбільшим за обсягом і найважливішим за значенням є твір «Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної» (1651). Це своєрідний підсумок філософської доктрини Т. Гоббса, що складає цілу епоху в розвитку європейської культури.

Людська природа радикально відрізняється від природи суто тваринної тільки своєю розумністю та духовністю. У людському суспільстві індивідуальне і приватне — це щось первинне, а суспільнодержавне — другорядне та похідне. Така позиція повністю відповідає номіналістській методології Т. Гоббса. У творі «Левіафан» мислитель прагнув дати своє пояснення щодо походження та суті найскладнішого феномена соціального життя — держави.

Т. Гоббс іде далі античного розуміння суспільства й держави (Арістотель казав: «Людина — політична тварина»). В основу розуміння походження держави Т. Гоббс кладе думку про два стани у розвитку будь-якого людського суспільства.

Природний стан (*status naturalis*), — коли відсутня будь-яка державна організація, а її утворення означає перехід того чи іншого народу від природного стану до державного, громадянського (*status sivilis*).

Натуральний стан людського життя, за Т. Гоббсом, відрізняється від державного, громадянського максимальною інтенсивністю життя та пануванням природного права. Панування природного права фактично дає можливість кожному, хто потерпає від нужди, зазіхати на чуже майно. Ця необмеженість людської свободи у прагненні підтримувати своє існування будь-якими засобами є проявом самозбереження людської природи (якщо не всього живого світу). У цьому основна суперечність природного права й життя як такого.

Своє вчення Т. Гоббс будував на аналізі природи і пристрастей людини: суперництво, ненажерливість, недовіра, марнославство, що все разом робить людей ворогами, хоча вони живуть в одній державі.

Природний стан — це «війна всіх проти всіх», «війна кожного проти кожного». Такий стан загрожує суспільству самознищенням. Звідси й життєва необхідність усіх людей замінити природний стан станом громадянським, державним.

Його головна, визначальна ознака: наявність суверенної та абсолютно обов'язкової влади для всіх без винятку громадян.

Така влада запроваджується шляхом суспільної угоди, яку укладають між собою атомізовані індивіди й відтак стають громадянами. Суспільна угода — це не угода між громадянами і державою, як дехто помилково вважає, тому що держава є нічим іншим як результатом цієї угоди. Уклавши угоду, громадяни підкоряються «золотому правилу» зафіксованому в Новому Завіті: «не роби іншому того, чого не бажаєш собі».

Т. Гоббс убачав у державній владі самодостатню цінність, яка виникає через добровільну передачу більшості своїх природних прав, які витребувати назад у влади люди вже не вправі. Виникши такий спосіб, держава не випадково називається «Великим Левіафаном» — біблійним чудовиськом, адже вона символізує велику силу і нездоланність людського витвору. Левіафан, створений людьми, набуває самостійності, підноситься над людьми, і виходить з-під їх контролю. Він владний над своїми підданими — громадянами, а вони під ним скрізь і всюди безвладні. Тому справа влади — карати, а громадян — коритись.

Отже, на думку Т. Гоббса, держава — це біблійне чудовисько, величезна потвора, що зветься *Левіафаном*, де:

душа держави	—	<i>її верховна влада;</i>
судді й чиновники	—	<i>суглоби;</i>
радники	—	<i>пам'ять;</i>
закони	—	<i>розум і воля;</i>
винагороди й покарання	—	<i>нерви;</i>
смута в державі	—	<i>хвороба Левіафана;</i>
громадянська війна	—	<i>його смерть;</i>
добробут	—	<i>сила чудовиська;</i>
безпека народу	—	<i>його праця, заняття.</i>

Думка про людину як творця державності, нагадує процес божественного творіння шляхом відчуження значної частини природних прав, які їм раніше належали. Держава для

Т. Гоббса — величезна штучна людина (чи земний бог), створена для охорони й захисту природної людини. Автор намагався створити ідеальний варіант держави, де править розум, немає свавілля, основою політики є наука (так само точна, як і геометрія).

Після утворення держави на основі суспільної угоди виникає абсолютно суверенна політична влада, на яку покладений контроль за дотриманням суспільної угоди, їй належить виключне право законотворчості та здійснення контролю за виконанням законів, вона призначає чиновників на виборні посади та збирає податки.

Т. Гоббс виокремлює три форми держав: демократію, аристократію та монархію. Демократію він не схвалює тому, що «черні недоступна велика мудрість», за демократії виникають партії, що призводить до громадянської війни. Аристократія краща тоді, коли вона якнайменше подібна до народного правління, і найбільш досконалою тоді, коли тяжіє до монархії. Найкраща форма держави — монархія, тільки вона відповідає ідеалу абсолютної та неподільної влади.

Т. Гоббс все життя був прихильником сильної центральної влади та противником її розподілу. Розподіл влади, на думку філософа, призводить тільки до її послаблення.

У соціальній філософії Т. Гоббса не може бути й повного ототожнення держави і суспільства вже в силу неповного відчуження природних прав індивіда на користь носіїв державної влади при її заснуванні.

Отже, Т. Гоббс є одним із фундаторів теорії суспільної угоди, державного суверенітету та соціально-філософської концепції відчуження влади в епоху Нового часу.

Емпіризм набув найяскравішого вираження в працях **Джона Локка** (1632–1704). Емпіризм (від грец. *empeiria* — досвід) — філософське вчення, що визнає досвід єдиним достовірним засобом пізнання. Його основні праці: «Досліди про закони природи» (1662–1664) та «Досвід про людський розум», яку Дж. Локк опублікував 1690 р. і увійшов в історію філософії як мислитель, який дав класичне визначення сенсуалізму й відкинув будь-які априорні знання. Дж. Локк визнає не одне, а два джерела, звідки надходять первісні дані й на яких базуються наші знання:

а) зовнішній досвід — відчуття і сприйняття, що їх викликає дія зовнішнього світу;

б) внутрішній досвід — рефлексія — дослідження самого пізнавального акту, тобто діяльність самопізнання. Необхідною умовою рефлексії є постійне надходження вражень з об'єктивної дійсності. Отже, «немає нічого в інтелекті, чого б не було у відчуттях» — така основна теза філософії сенсуалізму. Критикуючи вчення Р. Декарта щодо вроджених ідей, Дж. Локк вважав, що всі ідеї мають своїм джерелом досвід, складні ідеї утворюються як комбінація простих.

Держава, за Локком, створена для гарантії природного права:

права на *власність*,
права на *свободу* і
права на *життя*.

В природному стані усі рівні, вільні й мають власність. Обов'язок держави гарантувати і захищати природні (невід'ємні) права людей, які не можуть бути відчужені ні на чю користь. Звідси філософ виводить одне з основних положень своєї соціальної теорії: «Для жодної людини, яка перебуває в суспільстві, не може бути зроблене виключення із законів цього суспільства».

Дж. Локк натхненно вітав переворот 1688 р., який увійшов в історію під назвою «Славна революція» і оформив становлення в Англії конституційної монархії, коли королівський престол посів Вільгельм Оранський (1533–1584), що відкрило доступ великій буржуазії до управління державою.

Джордж Берклі (1685–1753) — ідеолог пореволюційної Англії. Народився він в Ірландії, закінчив університет в Дубліні. Перша його велика праця «Досвід нової теорії бачення» (1709). Основна робота філософа — «Трактат про принципи людського знання» (1710), тут він позиціонує себе, як відвертий прихильник ідеалізму та захисник релігії.

Єдиною субстанцією (та основа, до якої все зводиться) є дух, або те, що сприймає колір, форму, рух, запах, смак тощо. Однак очевидною суперечністю є те, щоб якась ідея існувала в речі, яку ми не сприймаємо. Мати ідею означає те саме, що й сприймати колір, форму й подібні властивості в тому, в чому вони існують. З чого випливає, що не може існувати немислима субстанція (субстрат) цих ідей.

Отже, згідно з Дж. Берклі, всі речі — лише комплекси наших відчуттів, їх існування однозначно є таким, що дано нам у відчуттях.

В реальному житті ми сприймаємо послідовність цих ідей, деякі них виникають знову, інші зникають назавжди. Отже, існує якась причина ідей, від якої вони залежать. Дж. Берклі доводив, що ця причина не може бути певною якістю, ідеєю або сукупністю ідей. Означена причина має бути субстанцією. Залишається визнати, за Дж. Берклі, що причина ідей — це безтілесна діяльна субстанція, або дух.

Природа духу, або того, що діє, така, що його неможливо сприймати самого по собі, а лише через дію, яку він спричиняє. Він — енергія, а не ергон — робота.

Отже, дух — це просте, неподільне і діяльне єство. Як таке, що породжує ідеї, Дж. Берклі називає його розумом, а як таке, що творить їх, або в інший спосіб виконує над ними дії духовне єство є волею.

Поняття матерії є найбільш абстрактним і незрозумілим з усіх ідей, містить у собі протиріччя, а це означає, що його необхідно назавжди викинути з ужитку. Матеріалісти закидали Дж. Берклі, що він заперечував існування речей. «Я зовсім не заперечую існування речей, які ми можемо пізнавати через почуття або роздуми. Речі, які я бачу своїми очима, торкаюсь їх своїми руками, — існують реально» — у цьому Дж. Берклі не мав сумніву і ми теж. Єдина річ, існування якої він заперечував, є те, що філософи називають матерією або тілесною субстанцією. Заперечення її не завдає жодних збитків усьому людству, яке ніколи не помітить її відсутності. Атеїсту справді необхідний цей привид, щоб забезпечити свою безбожність, філософам здається, мабуть, що вони позбавились нагоди для пустослів'я. Це і буде єдина втрата, яку вбачав Дж. Берклі, якщо вилучити з обігу термін «матерія».

Характерне для емпіризму наголошення ролі досвіду відіграло надзвичайно важливу роль у становленні наукової методології. Однак намагання звести все знання до даних досвіду, зрештою, виявило обмеженість емпіризму. Девід Юм (1711–1776) показав ряд проблем, які виникають, якщо строго дотримуватись принципів емпіризму. Найважливіші — це проблема індукції та проблема причинності. Перша полягає в тому, що в більшості випадків висновки, отримані індуктивним шляхом, не дають достовірного знання. Навіть якщо якась закономірність спостерігалася сотні, тисячі чи навіть мільйони разів, то це не дає гарантії, що колись у майбутньому вона не буде спростована. Класичний приклад: європейці мільйони разів бачили лебедів, які були лише білого кольору, тож твердження «Всі лебеді білі» вважалося безсумнівно слухним, аж поки одного разу в Австралії не помітили зграю чорних лебедів. Тож узагальнення, виведені індуктивним шляхом, не можна вважати цілком надійними. Отож, ключовий метод у емпіризмі — метод індукції — виявляється неспроможним привести до цілком надійного знання.

Щодо причинності, то послідовне дотримання принципів емпіризму, на думку Д. Юма, не дозволяє обґрунтувати наявність причинно-наслідкових зв'язків. Дані досвіду можуть відобразити лише окремі явища, а от зв'язок між ними не відображається на рівні досвіду. Наприклад, одна більярдна кулька вдарилась об іншу, і ця друга кулька покотилась. На рівні досвіду ми спостерігаємо лише послідовність подій: котиться перша кулька, доторкається до другої, друга кулька починає котитися. Твердження, що удар першої кульки спричинив рух другої кульки — це наш домисел, який безпосередньо не даний у досвіді. Таким чином, виходить, що закони природи (які відображають причинно-наслідкові залежності) неможливо вивести лише з досвіду. Але ж відкриття закономірностей у світі все ж належить до основних завдань наукового пізнання, тож виявилось, що емпіризм не може запропонувати надійний спосіб впоратись із цим завданням. Така обмеженість емпіризму підштовхувала до пошуків

нової методології, і згодом І. Кант запропонував свій підхід до проблеми, порушеної Д. Юмом.

5. Розвиток раціоналізму

Раціоналістичний напрям новочасної філософії знайшов свій подальший розвиток у творчості молодшого сучасника Р. Декарта, видатного голландського мислителя **Бенедикта Спінози** (1632–1677).

Бенедикт Спіноза (Барух д'Еспіноза) народився в Амстердамі заможній єврейській родині, що змушена була переселитися з Португалії через релігійні переслідування з боку інквізиції. Навчався у школі єврейської громади, де за традицією студіювали давньоєврейську мову, Біблію і Талмуд. Продовжив освіту у католицькій школі, де вивчав латину, філософію та науки. Особливий вплив на формування поглядів Спінози справили пізньоантична філософія, твори єврейських мислителів середньовіччя, філософські трактати сучасників — Дж. Бруно, Ф. Бекона, Т. Гоббса, Р. Декарта. Незалежність думки та нетрадиційні тлумачення основних положень юдейської релігії привели до протистояння з ученими равинами, що завершилося відлученням у 1656 р. від синагоги та вигнанням з громади. Покинутий рідними та друзями, мислитель приєднався до християн (проте християнином не став), прожив самотнім, помер у Гаазі.

Основними творами Б. Спінози є «Етика», «Трактат про вдосконалення розуму», «Богословсько-політичний трактат», «Політичний трактат».

Напрямок філософських пошуків Спінози помітно відхиляється від головного лейтмотиву філософії Нового часу — дослідження та пізнання природи заради її підкорення та панування над нею (природо-центризму). Концепція мислителя формально продовжує раціоналізм Декарта, проте за змістом суттєво відрізняється. У філософії Декарта превалює гносеологічний аспект, його послідовника більше цікавить практична філософія — етика.

Спіноза прагне знайти не досконалу методологію осягнення істини, а таку істину, яка розкриває сенс людського існування і спрямовує людину на самопізнання та пошуки того вищого блага, здобуття якого гарантовано зробить її щасливою. Вищою метою філософського шляху, вважає мислитель, є сприймання світу і речей «*sub specie aeternitatis*» (лат. «з погляду вічності»), реалізація у житті ідеалів мудрої поведінки — безпристрасності та душевного спокою.

Система поглядів Б. Спінози викладена у головній праці — «Етика». Прагнучи науковій строгості викладу думок, ясності та чіткості формулювань, філософ у написанні трактату застосовує дедуктивно-геометричний метод. Спочатку йдуть визначення основних категорій та самоочевидні аксіоми, потім теореми з доведеннями, поясненнями та необхідними висновками. Така форма побудови філософського тексту, на думку Б. Спінози, покликана позбавити його абстрактності, багатослів'я та пристрасно-емоційного тлумачення предмету.

Основою вчення Б. Спінози є нова концепція субстанції, яку він розуміє як таку, «що існує сама у собі та виявляє себе через саму себе». Оскільки субстанція — першооснова світобудови — для свого існування не потребує нічого іншого, крім самої себе, остільки вона є «причиною самої себе». Субстанція є вічною, тому що існування закладено в її сутності, вона є вільною, бо існує та діє з необхідністю своєї власної природи.

Субстанцію філософ ототожнює з Богом, тобто Бог є єдиною існуючою субстанцією, оскільки «все, що є, існує в Богові, а без Бога жодна річ не може ні існувати, ні бути зрозумілою». Проте для Спінози Бог не є особистістю. Це Бог Біблії, але позбавлений людських якостей і характеристик (таких, наприклад, як воля та розум).

Тут філософ наслідує пантеїзм мислителів Відродження. Бог є «природою, що породжує» все існуюче, а створений світ — «природа породжена». Проте Бог творить світ і речі не як щось відмінне від себе (як щось інше), а постає як внутрішньо необхідна (іманентна) причина існування всього, його не можна відокремити від речей, що виходять із Нього. Отже, все існуюче детерміновано природою Бога і ніщо не існує випадково. Бог Спінози є безособовою абсолютною необхідністю, а світ є його необхідним «наслідком».

«У природі немає нічого, крім субстанції та її проявів» — повторює Б. Спіноза античну думку. До «проявів» субстанції належать вічні «атрибути» та скінчені «модуси». «Атрибути» — це незліченна множина форм та образів, через які субстанція (Бог) виражає та проявляє свою сутність. Із цієї незліченності атрибутів нам, людям, відомі лише два — «мислення» та «протяжність» (дві субстанції Декарта Спіноза зводять до атрибутів). «Модусами» філософ називає незліченну кількість станів субстанції, іншими словами — безліч різноманітних окремих думок, ідей, тіл, речей створеного світу. Оскільки атрибути вираженням різних аспектів сутності Бога (субстанції), вони рівнозначні, тому ряд модусів одного атрибуту точно відповідає ряду модусів іншого: «порядок і зв'язок ідей є тим самим, що порядок і зв'язок речей».

Найвищою добродійністю людської душі, за Б. Спінозою, є пізнання Бога, оскільки «сутність нашої душі полягає лише в одному пізнанні, начало й основу якого складає Бог». Філософ розрізняє три роди пізнання: перший — чуттєвий рівень — це уявлення або уява, коли людина сприймає зовнішність речей, що формує темні, «неадекватні», часто-густо хибні ідеї. Другий рід — розум або розсудок — коли душа здатна споглядати речі ясно та чітко, це рівень наукового аналізу, що досягає речі «не як випадкові, а як необхідні, ... згідно до істини, тобто, як вони існують самі по собі». Третій рід — інтуїтивний, найвищий спосіб пізнання — сприйняття речей такими, що походять («виходять») від Бога.

Людина, як і все існуюче, є частиною природи та підкоряється її законам, отже, має жити та діяти згідно з природною необхідністю.

Діяльність людини детермінована низкою причин, яких люди зазвичай не знають, і тому вважають себе вільними. Свідомість більшості зайнята їх пристрастями; обмірковуючи свої відчуття на першій ступені пізнання, людина не може вийти до його вищих родів — розуму та інтуїції. Проте вище пізнання здатне звільнити людину від влади руйнівних пристрастей-афектів, вони знищуються більш сильним афектом радості від самого процесу пізнання істини. Таке емоційне піднесення Б. Спіноза називає «інтелектуальною любов'ю до Бога» і вважає найвищим благом. Свобода людини — це внутрішня свобода від емоцій та нерозумних учинків, це панування людини над собою, це усвідомлена необхідність «слідувати порядку природи, <...> що впливає із вічного визначення Бога».

Сам Б. Спіноза особистим прикладом свого життя стверджував принципи та правила свого вчення, вів скромний та помірний спосіб життя, задовольняючись найнеобхіднішим, не приймав допомоги заможних шанувальників. Будучи знаним і шанованим філософом, заробляв на хліб шліфуванням оптичних лінз, понад усе цінуючи власну свободу та незалежність.

У контексті новочасного раціоналізму оригінальне вчення про субстанцію — монадологію — розробив видатний німецький філософ і вчений-енциклопедист **Готфрід Вільгельм фон Лейбніц** (1646–1716).

Г. В. Лейбніц народився у Лейпцигу в родині професора, вивчав філософію та право у Лейпцизькому університеті, математику в Єнському. Після навчання обрав кар'єру дипломата й юриста. В 1667–1672 рр. перебував на службі у курфюрста містечка Майнц, у 1672–1676 рр. жив у Парижі, де познайомився з видатними вченими Ферма, Гюйгенсом, Арно, філософом Мальбраншем. Був знайомим також з Ньютоном, Бойлем та Спінозою. З грудня 1676 р. і до кінця свого життя Лейбніц на різних посадах служив у ганноверських герцогів, багато подорожував Німеччиною. Основні праці з філософії — «Міркування про метафізику» (1686), «Нова система природи» (1695), «Теодицея» (1710) та «Монадологія» (1714).

Розбудову своєї філософської системи Г. В. Лейбніц розпочинає зі спроби синтезувати досягнення античної, середньовічної та новочасної філософії, поєднати механіку та фізику з метафізикою. Для вирішення питань про першооснову буття (субстанцію, або субстанційну форму) та кінцеву мету розвитку світобудови Г. В. Лейбніц залучає такі категорії як «ентелехія» та «монада», щоправда, докорінно їх переосмислюючи.

Субстанцією у Г. В. Лейбніца виступає монада. Монади є «елементами всіх речей» у світі, тому їх кількість незліченна. Монади — нематеріальні, непротяжні утворення — «метафізи-

чні точки», або такі одиниці нескінченного універсуму буття, що постають центрами дії, енергії, сили. «У тілесній субстанції — пише Лейбніц — має знаходитись перша ентелехія..., первісна рушійна сила, що у поєднанні з протяжністю завжди діє... Це й є субстанційне начало, яке у живих істотах називається душею, а в інших — субстанційною формою ... те, що я називаю монадою»⁸.

Усі речі природного світу складаються з монад як їх ідеальних сутностей. Монади, що є простими субстанціями, не мають частин, вони створені Богом і є вічними. Вони не виникають і не можуть бути знищеними природним шляхом. Із поєднання простих субстанцій утворюються складні — речі, тіла, рослини, тварини, люди — вони формуються природним шляхом і набувають матеріальних (тілесних) ознак протяжності та множинності.

Кожна з монад є унікальною, у кожній ідеально представлений увесь універсум, кожна певним чином сприймає все, що відбувається світі, тим самим є ніби «живим дзеркалом Всесвіту». Органічна цілісність космосу та узгодженість між елементами світобудови можлива завдяки принципу наперед установленної гармонії, згідно до якого Бог із самого початку, створюючи монади, пристосовує їх одну до одної. Таким чином, індивідуальні сутності монад у своїй взаємодії не дисонують між собою, а гармонійно доповнюють одна одну.

Усі монади, стверджує Г. В. Лейбніц, мають однакову природу, але відрізняються за ступенем досконалості. Відповідно до цього філософ вибудовує ієрархію монад — простих субстанцій, розподіляючи їх на три головні ступені: 1) так звані «голі» монади, що формують тіла неорганічної природи; 2) душі; та 3) духи.

Монадою монад, або найвищою первісною монадою є Бог. Він творцем і джерелом буття усіх інших монад, які «виникають із неперервних випромінювань божества». Нижчий рівень займають так звані «голі» монади, сила яких є пасивною та проявляється лише як маса, непроникливість, протяжність. Монади-душі є більш досконалими, з них утворюються тварини, що мають пам'ять та наділені здатністю до відчуття, проте вони позбавлені розуму. Найдосконалішими з монад є духи, що наділені свідомістю та здатністю до міркування.

Виходячи з принципу безперервності, Г. В. Лейбніц долає метафізичне протиставлення духу і матерії, живого та неживого, вся природа постає у нього як безперервний ланцюг розвитку та виявляється певною мірою живою й одушевленою.

Г. В. Лейбніцу належить формулювання принципу достатньої підстави: «ніщо не відбувається без достатньої підстави», за його допомоги мислитель доводить існування Бога як кінцевої причини речей та обґрунтовує положення про те, що створений світ є найкращим із можливих. Остання теза стала широковідомою як «теорія оптимізму». У трактаті «Теодицея» відповідальність за моральне зло покладена на людину, яка грішить і «не виконує свого призначення», фізичне зло можливе як «належне покарання за провину, а також у вигляді засобу задля мети, тобто для запобігання більших зол і для досягнення найбільших благ. Покарання однаково слугує і в якості прикладу, і в якості залякування, також зло часто веде до більшого відчуття добра й іноді навіть призводить до більшої досконалості того, хто його творить»⁹. Отже, існування явищ недосконалості та зла є необхідними умовами та складовими світової гармонії.

6. Характерні риси та основні досягнення філософії Просвітництва

Епоха Просвітництва розпочалася в другій половині XVII ст. і тривала до Великої французької революції (1789–1799), якій передувала наукова революція першої половини XVII ст.

Унаслідок Реформації Західна Європа втратила релігійну цілісність і як результат — війни між протестантськими і католицькими країнами.

⁸ Лейбніц Г. В. О самой природе, или природной силе и деятельности творений. — Соч. В 4-х т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1982. — С. 300.

⁹ Лейбніц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. — Соч. В 4-х т. — Т. 4. — М.: Мысль, 1989. — С. 145.

«Просвітництво — це вихід людини зі стану свого неповноліття, вважав І. Кант, де вона перебуває зі своєї вини»¹⁰. Це не є браком розуму як такого, швидше відсутністю рішучості і мужності користатись ним без керівництва з боку когось іншого. Май мужність користатись власним розумом, такий девіз Просвітництва.

Вимога цієї доби — звільнити розум від опіки з боку феодальної влади та феодальної за своєю суттю церкви, тобто мала антирелігійне спрямування й антицерковний пафос. Хоча немало мислителів цієї епохи були одностайними в антиклерикалізмі, тобто негативному ставленні до церковних інституцій, однак у поглядах на релігію існували певні розбіжності. У Просвітництві виокремлюють два напрямки: деїстичний і атеїстичний.

Деїзм — це погляд, за яким Бог вважається творцем Всесвіту, однак, давши світові першопочтовх, далі він не втручається у подальший розвиток подій. Такий погляд не відкидав існування Бога, але розглядав його радше як раціональний першопринцип, який лежить в основі світу, а не як релігійного персонажа, що стежить за справами людей і може в них втручатися. Намагання за допомогою молитв чи інших релігійних практик вплинути на деїстичного Бога — це марна справа, тож прихильники деїзму критикували церкву чимало релігійних практик, хоча й не заперечували існування Бога. Найвідомішим представником деїстичного напрямку був Вольтер. Його ставлення до релігії та церкви можна розкрити, співставивши дві його фрази, що стали афористичними. З одного боку — це заклик «Розчавіть гадину!», де під гадиною малась на увазі католицька церква. З іншого — не менш відомий вислів «Якби Бога не було, то його слід було б вигадати». В цьому вислові відображена ідея, що релігія може слугувати шорами, які втримують простолюд в певних моральних рамках, тобто, для малоосвічених людей релігія може виконувати «поліцейську» функцію.

Атеїстичний напрям (найпомітнішим представником був Д. Дідро) критично ставився не лише до церкви, а й до самої ідеї існування бога. Атеїзм відкидає віру в надприродне. Навіть такі уявлення про бога, які містились у деїзмі чи пантеїзмі, видавались атеїстичним мислителям хибними, а релігія розглядалась як результат ошуканства, забобонів. Прихильники атеїстичного напрямку заперечували навіть ту соціальну функцію релігії, на якій наголошував Вольтер. Вони вважали, що марновірство і релігійний догматизм завдали суспільству величезної шкоди, і що безрелігійне суспільство було б кращим, аніж те, в якому плекаються релігійні забобони, нехай навіть з метою підтримки моралі. Подолання релігії й утвердження нового світогляду, заснованого на розумі, розглядалося мислителями цього напрямку як неодмінна умова суспільного прогресу.

Основну мету ідеологи цього руху вбачали в тому, щоб нести освіту в маси, давати світло пізнання людям, тобто ширити ідеї, які виховуватимуть і наставлятимуть широкі верстви населення на шлях істини.

Філософія Просвітництва проголосила *розум* *верховним божеством*, де рацію вже не пасивне вмістилище вічних ідей, а активне знаряддя для перетворення життя. Освічені люди пристрасно повірили в силу розуму, у те, що світ влаштований розумно і, спираючись на науку, можна запровадити нові розумні закони й змінити життя на краще.

Якщо теоцентричний світогляд стверджує, що людина має свободу волі, оскільки її створив такою Бог, надавши їй можливість вибору вірити чи не вірити, то за механістичного світогляду просвітників («Людина-машина» у Ламетрі) не мала такої свободи — її дії і доля були строго зумовлені законами природи.

Отже, це була *віра* в безмежні можливості людського розуму, який став для ідеологів Просвітництва мірилом усього сущого; віра в те, що, використовуючи можливості людського розуму, можна поліпшити світ, побудувавши людське суспільство, засноване на засадах розуму, а отже, істини і справедливості.

Головну мету, яку сповідували просвітники, розмірковуючи над історією, був суд над нею з позиції розуму, тобто критика нерозумності й неприродності того, що було і є, проте бути

¹⁰ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? — Собр. соч. в 6 т. — Т. 6. — С. 25-35. — С. 27.

не повинно. Саме тут у просвітників уперше окреслилась тенденція до сполучення «розуму» та «історії».

Просвітництво порушило ще важливіше питання — про принциповий незбіг між
метою та *результатом*

історичних подій. «Принциповий» у цьому випадку означає, що він не є випадковим, не є результатом нереальних цілей і неадекватним вибором засобів їх здійснення, а має інше фундаментальне джерело. Згідно з І. Кантом, люди, які реалізують в історії свої цілі, водночас рухаються до невідомої їм історичної мети, і якби вони її знали, є сумнів, що вони нею перейнялись би. Воістину люди «не відають, що творять».

Просвітництво проходить шлях від безмежного оптимізму розуму, що незмінно пов'язаний з певним типом людини і її життям у великому місті, до неминучого скепсису і розчарування.

Французька революція ознаменувала кінець сподіванням на перебудову суспільства на розумних засадах, замість світочів розуму — Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, М. Л. Монтеск'є, прийшла якобінська диктатура¹¹ зі «святою гільйотиною». Республіка переслідує навіть конституційну церкву, не визнає жодного іншого богослужіння, крім служіння волі і рівності; закон, що гарантував свободу культів, змінив інший, який визнавав безсмертя душі; запроваджує новий «революційний» календар; встановлює культ жертв революції, а у Соборі Паризької Богоматері відзначає свято розуму. Ця друга релігійність, або ерзац-релігія, впливає з наївної віри мас в міфічні властивості *ratio* і наївної потреби їхніх сердець створити для бажаного міфу відповідний культ.

Отже, філософія Нового часу на перше місце висуває теоретико-пізнавальний аспект, а наука стає основною формою світогляду. Тоді стверджується своєрідний місіонізм науки: вона все знає, може проникнути у будь-які таємниці буття і, найголовніше, — наука може пізнати світ і змінити його на краще. Середньовічна віра в Бога замінена вірою в безмежні можливості людського розуму.

Зачинатель філософії Нового часу Ф. Бекон стверджує її як філософію індустріальної науки. Далі пішов Р. Декарт у своїх міркуваннях про метод, що дозволяє направляти наш розум і відшукувати істину в науках, прагнучи озброїти науку точним методом, основу він кладе принцип сумніву. За нових часів, державна влада вже не від Бога, а запроваджується шляхом суспільної угоди, яку укладають між собою вільні люди — громадяни, проте, Левіафан за Т. Гоббсом — створений людьми, стає над ними, і виходить з під їх контролю, перетворюється на чудовисько: він владний над своїми громадянами, а вони під ним скрізь і всюди безвладні.

Французька революція ознаменувала кінець сподіванням на перебудову суспільства на засадах розуму. За допомогою революції можна домогтися усунення деспота і гноблення з боку користюлюбців або властолюбців, але ніколи неможливо за допомогою революції здійснити справжню реформу способу мислення, — вважав Кант. Реальним втілення духу Просвітництва І. Кант вважав сучасну йому епоху — епоху **Фрідріха II** (1712–1786). Старий Фрітц — покровитель наук і мистецтв, відомий своїм девізом: розмірковуюйте скільки завгодно і про що завгодно, але підкоряйтеся!¹²

Якщо просвітники опиралися на розум і науку, змінюючи світ на краще, то романтики, спираючись на віру й релігію, переконані, що результатом діяльності просвітників було лише руйнування традицій.

Ключові слова: сцієнтизм, раціоналізм, пантеїзм, органон, «ідоли» людського розуму, культ науки, картезіанство, метод, принцип сумніву, номіналізм, тіло, «Левіафан», емпіризм, субстанція, сила, маса, динаміка, енергія, Просвітництво.

¹¹ Клуб якобінців (фр. Club des Jacobins) або Товариство друзів Конституції — дискусійний клуб часів Великої французької революції, який одержав назву від монастиря Святого Якова, в якому збирався. Членів клубу називали якобінцями.

¹² Див.: Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? — Собр. соч. 6 т. — Т. 6. — С. 25–35. — С. 34.

Питання для самоперевірки

1. Що таке сцієнтизм?
2. Кому належить вислів «Істина — донька Часу, а не Авторитету»? Яка із засадничих ідей епохи Нового часу відображена в цьому вислові?
3. Що таке картезіанство?
4. Кому належить вислів «Я мислю отже, існую»? Яка із засадничих ідей епохи Нового часу відображена в цьому вислові?
5. Що таке природний стан за Т. Гоббсом?
6. Які недоліки методології емпіризму виявив Д. Юм?
7. Яка основна ідея Просвітництва?

Рекомендована література

1. Бекон Ф. Новый Органон // Соч. в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1972. — С. 7–82.
2. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. — К.: Четверта хвиля, 2001. — 359 с.
3. Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. (Ч. I–VIII). — К.: Основи, 1994. — 416 с.
4. Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. — К.: Дух і Літера, 2000. — 600 с.
5. Гольбах П. Система природи, или о законах мира физического мира духовного // Избр. филос. произведения: в 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1973. — 648 с.
6. Декарт Р. Метафізичні роздуми. (I–V роздуми). — К.: Юніверс. — 2000. — С. 18–58.
7. Декарт Р. Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. — К., Тандем. — 2001. — 104 с.
8. Ламетри Ж. О. Человек-машина. — Соч. 2-е изд. — М.: Мысль, 1983. — С. 169–226.
9. Спиноза Б. Этика // Избр. произведения: в 2 т. Т. 2. — СПб.: Наука, 1999. — 629 с.
10. Руссо Ж-Ж. Про суспільну угоду, або Принципи політичного права. — К.: Port-Royal, 2001. — 350 с.
11. Історія філософії. Словник. / За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2005.
12. Рассел Б. Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К.: Основи, 1995. — 759 с.
13. Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В.І. — К.: Абрис, 2002. Філософія як історія філософії: Підручник / За заг. ред. Ярошовця В.І. — К.: Центр учбової літератури, 2010.
14. Філософія: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — Х.: Фоліо, 2013.
15. Філософія: хрестоматія. Від витоків до сьогодення: Навч. посіб. Уклад.: Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2012.

Вільчинський Ю. М., 2019

РОЗДІЛ 7

НІМЕЦЬКИЙ ІДЕАЛІЗМ ХVІІІ–ХІХ СТОЛІТТЯ

Терещенко В. В.

1. Передумови формування та основні риси німецького ідеалізму
2. Філософія Іммануїла Канта
3. Філософське вчення Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля.

Після опанування матеріалів теми студент має:

знати:

- передумови та чинники виникнення філософії німецького ідеалізму;
- основні періоди філософської творчості І. Канта;
- основні ідеї філософії І. Канта докритичного періоду;
- ключові ідеї та поняття філософії І. Канта критичного періоду;
- основні поняття філософії Г. В. Ф. Гегеля;
- особливості методу та системи філософії Г. В. Ф. Гегеля;
- значення філософії німецького ідеалізму для подальшого розвитку світової філософської думки;

вміти:

- розрізняти філософські позиції абсолютного та критичного ідеалізму;
- розуміти та інтерпретувати тексти основних представників німецького ідеалізму;
- застосовувати понятійний апарат німецького ідеалізму у публічному мовленні та при аргументації власної думки;
- застосовувати навички діалектичного мислення для цілей наукового аналізу;
- застосовувати основні ідеї та категорії практичної філософії І. Канта в етичному аналізі.

1. Передумови формування та основні риси німецького ідеалізму

В історичному проміжку між 1770 та 1840 роками, у Німеччині, головно у чотирьох університетських містах — Кенігсбергу, Веймарі, Берліні та Єні, сформувалося видатне культурне явище, котре в світовій історико-філософській літературі одержало назву «німецький ідеалізм». За багатством ідейного змісту та впливом на подальший розвиток філософської думки його можна порівняти лише з класичним періодом давньогрецької філософії — часом, коли жили і творили Сократ, Платон та Арістотель. Іншою назвою (прийнятою в німецькій та марксистській філософській літературі) цього явища є «німецька класична філософія». Останнє визначення засвідчує винятковий рівень, якого досягла філософська думка цієї доби.

Німецький ідеалізм став наслідком змін, які відбувалися в економічному, соціальному, політичному та духовному житті Європи наприкінці ХVІІІ ст. Німецькі держави внаслідок політичної роздрібненості та порівняної економічної слабкості були захоплені цими проце-

сами лише почасти, проте й на німецьких теренах вони стали предметом суспільного обговорення та осмислення.

Слідом за світоглядною революцією Просвітництва відбулася подія, що унаочнювала мінливість політичної сфери суспільного життя, — Велика французька революція (1789–1794), котра мала неабиякий загальноєвропейський та світовий розголос. Глибокі та суттєві зміни відбувалися у природознавстві: механіка втратила свою колишню домінуючу роль, остаточно сформувалася наука про якісні перетворення природних речовин — хімія, у перші десятиліття XIX ст. активно розвивалися немеханічні галузі фізики, зокрема вчення про магнетизм і електрику, швидко прогресувала біологія (успіхи систематики та становлення ідей теорії еволюції). Унаслідок розвитку науки релігія втратила свої позиції в суспільному та особистому просторі людини.

В епоху бурхливих та суперечливих змін гостро постає суспільна потреба у способах осмислення дійсності, здатних пояснити та увиразнити внутрішню динамічність світу, суспільства, людської думки. Найбільш підготовленими до виконання таких завдань виявилися німецькі філософи, які, починаючи від І. Канта, просувалися шляхом розробки діалектичного способу мислення. Німецькі мислителі надали філософській думці незнаної досі інтенсивності та глибини.

ґрунт для розквіту філософії у Німеччині був підготовлений діяльністю просвітників. Ще на початку XVIII ст. німецька мова не мала розвиненої філософської термінології (найвідоміший доти німецький філософ Готфрід Ляйбніц писав свої твори переважно французькою та латиною), а філософські твори німецькою майже не видавались. Одним із перших, хто почав читати лекції з філософії німецькою (а не латиною) був **Христіан Томазій** (1655–1728). Філософські можливості німецької мови розкрив **Христіан Вольф** (1679–1754). Викладаючи в університетах Єни, Галле та Марбурга, Вольф напрацьовує німецьку лексику, здатну передати складні мисленнєві побудови Р. Декарта та Г. Ляйбніца. І хоча сам Вольф не був оригінальним мислителем, саме його праці, а також класичні підручники метафізики, написані його учнями **Олександром Готтлібом Баумгартером** (1714–1762) та **Фрідріхом Крістіаном Баумейстером** (1708–1785), зафундували нову німецькомовну філософську традицію. У середині століття свій внесок у її розвиток зробив король Пруссії Фрідріх II (Фрідріх Великий). Захоплений новітніми ідеями французьких та британських просвітників, «король-філософ» спонукав переклади їхніх праць німецькою, а декого з них запросив викладати до Берлінського університету. З одного боку, це зумовило подальший розвиток німецької філософської термінології, а з другого, — дозволило широкому освіченому загалу ознайомитися з найсучаснішими інтелектуальними пошуками.

Як зазначають історики філософії, вже у XVIII ст., на відміну від своїх британських та французьких колег, чиї твори, зазвичай, були підлаштовані до сприйняття широким читацьким загалом, німецькі філософи пишуть мовою, орієнтованою на максимальну термінологічну точність. Не популяризувати ідеї, а рухатись до сутнісних глибин, відслідковуючи найтонші значеннєві відтінки та переходи думки — ось завдання, яке визначило стилістику німецького філософствування, зробивши його неймовірно багатим за змістом, але водночас і надзвичайно складним для розуміння.

Німецький ідеалізм став спадкоємцем не лише просвітницького раціоналізму. Важливу роль у його постанні відіграла й інша, ірраціоналістична та містична течія німецького мислення, відпочатково пов'язана з іменем **Якоба Беме** (1575–1624). У XVIII ст. найвпливішим провідником ірраціоналізму на теренах релігії виступив пієтизм (прагнучи відновити дух Реформації пієтисти наголошували на особистому переживанні зв'язку з Богом та ставили у центр уваги не церкву, а особистість віруючого), а у світському житті — літературний рух «Буря і натиск», з ідеологом якого **Йоганном Георгом Гаманом** (1730–1788) листувався І. Кант. У змаганні та взаємозбагаченні раціоналістичної та ірраціоналістичної течій Просвітництва німецька філософська думка швидко виходила на передові рубежі європейського мислення. Проблеми методу наукового пізнання та онтології, успадковані від філософів XVII ст., набува-

ли другорядного значення, натомість у фокус філософської уваги вже в середині XVIII ст. потрапляють історія (Готгольд Лессінг), культура та антропогенез (Йоганн Готфрід Гердер).

Зазначені умови формування окреслили *коло ключових проблем німецького ідеалізму*: — обґрунтування автономності розуму; — увага до мотивації людського вчинку, а відтак — тематизація як предмета філософського дослідження не лише розуму, а й волі (воління, таким чином, уперше в історії світової філософії стає предметом раціонального осмислення); — теоретико-пізнавальна проблематика (граничні умови пізнаваності світу); — антропологізм.

До цього варто додати і набір спільних рис, притаманних вченням різних його представників, а саме: — системотворчість — прагнення пояснити усі природні, історичні та мисленнєві процеси на єдиній логічній підоснові, тобто виходячи з єдиного принципу, у їх цілісності, логічній послідовності та внутрішній завершеності; — діалектика — прагнення зобразити світ у русі, динаміці, взаємопереході, побачити джерела, рушійні сили процесів, наблизитися до усвідомлення їх перспективи; — прагнення до всеохопності — усвідомлення внутрішньої єдності явищ, що належать до різних буттєвих сфер — природи, суспільства (історії), мислення (пізнання, науки); — поєднання строгого раціоналізму аргументації з основоположною роллю творчого начала у суб'єктивній (людина) чи об'єктивній (Дух) формі його існування.

Однак кожен із філософів, яких об'єднує поняття «німецький ідеалізм» — І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель — вирізнявся і предметним полем, і підходом до вирішення спільних проблем, і змістовним наповненням формально спільних «рамкових», визначених обставинами часу та культурною належністю, ознак. Кожен з мислителів цієї великої доби створив власну оригінальну філософську концепцію, зробив неповторний внесок у історію людської думки.

Ми розглянемо інтелектуальний здобуток німецького ідеалізму на прикладі двох його найвидатніших представників — І. Канта та Г. В. Ф. Гегеля.

2. Філософія Іммануїла Канта

Іммануїл Кант народився в 1724 р. в Кенігсберзі (після II світової війни — Калінінград, Росія), де прожив усе життя до 1804 р. Його батько, ремісник-ременар, був, за словами І. Канта, нащадком шотландського емігранта. Мати, добра на вдачу та розумна, хоча й малоосвічена жінка, народила дев'ятьох дітей. Четвертий син, Іммануїл, був старшим серед тих, хто вижив. Батьки належали до пієтистської лютеранської церкви. За наполяганням пастора, у восьмирічному віці І. Кант почав здобувати освіту: вступив до школи, викладання в якій велося латиною, а пізніше, у 1740 році, — до університету Альбертіна. В університеті І. Кант студіював теологію, виявляючи, однак, більшу схильність до математики та фізики. Наслідуючи Х. Вольфові, лекції якого базувалися на раціоналістичній традиції, до того ж палкому прихильникові І. Ньютона, І. Кант познайомився з творами англійського фізика, і в 1744 році почав писати свою першу наукову працю «Думки про істинну оцінку живих сил». Смерть батька стала на заваді його академічній кар'єрі, й він був змушений почати заробляти собі на життя, працюючи вихователем дітей у кількох сім'ях. У цей час І. Кант здійснює найдовшу у своєму житті подорож — до міста Арнсдорф, за 96 км від Кенігсберга.

У 1755 році завдяки матеріальній допомозі одного з впливових містян, І. Кант одержав можливість повернутися на академічний шлях. Захистивши кілька дисертацій, він став спочатку приват-доцентом, а з 1770 року — професором метафізики. І. Кант не цурався світського життя, однак основною його пристрастю була філософія — власної сім'ї І. Кант так і не створив. В університеті він читав різноманітні лекційні курси: від метафізики та логіки до фізичної географії та антропології. Двічі, у 1786 та 1788 роках, обирався на посаду ректора. Попри доволі слабе від природи здоров'я, завдяки волі, жорсткій самодисципліні та постійним фізичним вправам (зокрема він здійснював щодня довгі прогулянки містом та околиця-

ми), його творча біографія виявилася напрочуд довгою: лише у 1796 р. І. Кант припинив читати лекції, однак продовжував наукову діяльність майже до самої смерті.

Зазвичай дослідники творчості І. Канта виділяють у ній *чотири основні періоди*:

— «докритичний період» (1745–1770), протягом якого І. Кант працював у межах ляйбніцевсько-вольфгангівської традиції та писав праці, присвячені аналізу природних явищ;

— «десятиліття мовчання» (1770–1781), протягом якого І. Кант не публікував нічого, крім проспектів та допоміжних матеріалів до своїх курсів;

— «критичний період» або «дивовижне десятиліття» (1781–1791), позначене виходом основних філософських праць, насамперед уславленої філософської трилогії: «Критика чистого розуму», «Критика практичного розуму» та «Критика здатності судження»;

— «посткритичний період» (1798–1802); праці, опубліковані в цей час, називають «старечими» творами.

Варто зауважити, що в сучасних дослідженнях підкреслюється більш глибока єдність творчого розвитку І. Канта, ніж це уявлялося раніше, спадкоємність задумів та праць різних періодів.

У докритичний період своєї творчості І. Кант виявляв інтерес до вивчення сутності матерії та простору. Так, він написав кілька значних творів, присвячених проблемам природознавства. Значення цих робіт полягає в тому, що в них було порушено питання про розвиток у природі. До наукових досягнень І. Канта у фізиці та астрономії належить доведення уповільнення добового обертання Землі під дією приливної хвилі (тяжіння Місяця), у біології — дослідження галузі генеалогічної класифікації тваринного світу, в антропології — ідея природного походження людських рас.

Найвідомішою роботою натурфілософського циклу І. Канта стала «Загальна історія та теорія неба» (1755). Філософ зобразив картину розвитку Всесвіту, який відбувається природним шляхом із хаосу матерії під впливом сил тяжіння й відштовхування. З плином часу порядок, твердить І. Кант, поступово витісняє хаос і, хоча матерія керується лише природними законами, вчений не може обійтися без поняття Бога, адже, власне, самі природні закони, які породжують космічну гармонію, не можуть бути результатом випадку. Крім того, навіть досконалі методи науки не здатні пояснити доцільність світу загалом і життя зокрема. Це переконання І. Канта зберіг і в критичний період своєї творчості.

На думку Канта, метафізиці ще лише належить стати наукою. Основною перешкодою для цього є довільність, на яку часто страждають її міркування. Про це йдеться в одній з основних робіт докритичного періоду — «Мрії духовидця, пояснені мріями метафізика» (1766).

В творі «Єдина можлива підстава для доведення буття Бога» (1763) І. Кант піддає критиці існуючі доведення існування Творця, та висуває власний, «онтологічний», аргумент: неможливість утворення суцього з нічого з необхідністю веде до думки про Його першоіснування.

*Наприкінці 60-х років XVIII ст. І. Кант розробив власне вчення про простір та час, радикально відмінне від традиційної ляйбніцевсько-вольфгангівської схеми, й виклав його у дисертації «Про форму та принципи чуттєво-сприйнятного та умоосяжного світу» (1770). Він відмовився від релятивістської теорії простору, з'ясувавши, що пояснення простору через співвідношення субстанцій не дозволяє зрозуміти неконгруентну подібність (наприклад, права та ліва рукавички тотожні з точки зору співвідношення їхніх частин, але не взаємозамінювані). Однак, як ствердити абсолютність простору, оминувши при цьому ньютонове уявлення про нього як «вмістилище всіх речей», неприйнятне на думку І. Канта? Він робить це, переосмислюючи одну з ідей ляйбніцевої монадології — уявлення про простір і час як «добре фундовані феномени» (*phenomena bene fundata*): світ явлений нам хибно, однак, явище його у нашому досвіді (феномен), вкорінене у тому способі, яким він (світ) дійсно існує; ми не снімо й не галюцинуємо дійсність: у такому разі феномени були б не лише хибними, але й безпідставними. Суть кантового рішення полягає в тому, що єдність простору слід тлумачити як суб'єктивну умову сприйняття людиною зовнішніх вражень, або, іншими словами, як апріорну форму чуттєвого споглядання.*

«Апріорність» (латин. *a priori* — до досвіду) означає тут зумовленість не змістом, що пізнається, а власним «устроєм» того, хто пізнає. За аналогією з простором, І. Кант переосмислює й час (у цьому випадку йдеться вже не про «зовнішній», а про «внутрішній» досвід суб'єкта).

Таким чином, предмети, які сприймаються людиною, мисляться надалі не як такі, що існують незалежно від пізнання, а як конструкти нашого пізнавального апарату — «феномени».

Згодом ця концепція була визначена І. Кантом як *трансцендентальний ідеалізм*.

Важливу роль в інтелектуальному розвитку І. Канта відіграло знайомство з працями Д. Юма. Особливо вплинула на нього юмова теза, проте, що причинно-наслідковий зв'язок є однією з форм мислення, яку людина накладає на свій досвід, а не власною характеристикою тих змістів, які переживаються в досвіді. Ідея Д. Юма, за визнанням І. Канта, змусила його «пробудитися від догматичного сну».

І. Кант вважав юмівську критику раціоналізму (уявлення про можливість «чистого знання», зумовленого лише діяльністю розуму не пов'язаного з чуттєвістю та — ширше — досвідом) вірною у методичному сенсі. Однак, Д. Юм дійшов висновку, що достовірне пізнання дійсності взагалі неможливе, і саме його скептицизм виявився неприйнятним для І. Канта.

Намагаючись вирішити цю теоретичну суперечність, І. Кант дійшов висновку, що людська пізнавальна діяльність ширша за просту аналітику досвіду, і що ні Г. В. Ляйбніц, ні Д. Юм не звернули уваги на можливість (наявність) синтетичного апріорного знання. Кантове тлумачення *a priori* різниться від розуміння *a priori* Платона чи Н. Мальбранша (останній вважав, що знання відпочатково містяться божественному розумі): йдеться не стільки про те, що людина щось «знає» до того, як відбувся факт досвіду, скільки про те, що форми, у яких наш досвід організований, спричиняються не зовнішніми впливами, а якимось пов'язані з устроєм та діяльністю суб'єкта пізнання, з власною «конституцією» того, хто пізнає.

До І. Канта вважалося, що сприйняття пасивно відображає те, що відбувається в реальності. Кенігсбергський мислитель перевертає це відношення: «Не пізнання має відповідати предметові, а навпаки, предмет має відповідати пізнанню».

Вплив на свідомість з боку матеріального світу є необхідною умовою для пізнання, але, водночас, — недостатньою. Об'єктивно існуючий зовнішній світ спричиняє відповідні зміни внутрішніх станів людської душі. Проте матерія мінлива, вона перебуває у постійному русі. Здавалося б, і на боці психіки ніщо не має бути сталим, не має дорівнювати самому собі. Однак досвід укладений феноменами, котрі за всіх змін зовнішнього об'єкта залишаються тотожними собі.

Оскільки така сталість та тотожність не можуть бути забезпечені відповідністю зовнішнім обставинам (така відповідність діє, навпаки, всупереч тотожності), то пояснення цьому лежить в деякому зусиллі, яке вчиняємо ми самі, — зусиллі, суть якого полягає в усуненні нашої залежності від зовнішнього впливу. Таким чином, там де раніше філософи вбачали лише «слід» предмета у психіці, І. Кант вперше розпізнає акт, дію самого суб'єкта.

За І. Кантом, існує два види причинності — природна і свобідна. Природна причинність — це зв'язок одного стану із іншим у чуттєвому світі. Свобідна причинність — це здатність довільно починати щось досі не обумовлене. Таким чином, форми сприйняття виявляються зумовленими (обмеженими) антропологічно, нашою людською природою, способами реалізації свобідної сутності людини. Ця остання, щоправда, виявляється сама по собі трансцендентною, але засвідчує себе в досвіді зазначеним вище способом.

Об'єктивно існуючий світ виявляється для І. Канта ноуменом, недосяжною «річчю у собі», однак це та необхідна ціна, яку ми мусимо сплатити за можливість мислити його у сталих, універсальних формах законів та категорій.

Світ, яким він постає в досвіді, виявляється картиною, намальованою людиною як вільним художником. Усі змістовні складові цієї картини, усі її фарби, її полотно взяте із природи, із первісного матеріалу, що виникає внаслідок впливу матерії на наші органи чуттів, але

контури й композиція картини існують лише внаслідок того, що ми вчиняємо деяке зусилля щодо барв, котрі тяжіють до постійної мінливості та розмивання. Це зусилля не виходить за межі досвіду, але укладає й утримує його в каркасі, без якого змісти досвіду розпадаються та змішуються.

Твір, від якого починається відлік не лише «критичного» періоду творчості І. Канта, а й, на думку більшості дослідників, усього німецького ідеалізму, — кантівська «Критика чистого розуму» (1781), є видатною пам'яткою європейської культури.

Ця праця стала підсумком десятиліття інтелектуальних пошуків та зусиль, і вийшла з друку після багатьох відтермінувань. І. Кант добре розумів, наскільки складним буде його текст для сприйняття, тому довго не наважувався його публікувати. Ці вагання не були марними: не лише пересічні читачі, але й перекладачі тексту тлумачили його здебільшого хибно. Аби виправити таке становище, І. Кантові довелося написати нову, додаткову роботу, у якій роз'яснювалися найважливіші положення першої «Критики» — «Пролегомени до будь-якої майбутньої метафізики, здатної з'явитися як наука» (1783). Однак суперечки про те, як слід розуміти кантівські думки, не вщухали й надалі. Точаться вони й досі.

Складність сприйняття кантівського тексту пов'язана, насамперед, зі стилем його письма, зумовленого, багато в чому, обставинами, яких працював І. Кант. Становище університетського професора вимагало звернення до певного набору книг та підручників; у випадку І. Канта — насамперед, до праць Х. Вольфа та О. Г. Баумгартена, перенасичених термінологією та штучною систематикою, що претендувала на всеохопність викладу. Наслідуючи ці зразки, І. Кант створює багато в чому штучні, жорсткі й не підлаштовані до читацького сприйняття мисленнєві побудови.

Структурно «Критика чистого розуму» поділяється на вступ та дві різні за обсягом частини: більшу — «Трансцендентальне вчення про елементи» та меншу — «Трансцендентальне вчення про метод» (в українському перекладі — «Трансцендентальна методологія»).

Елементи стосуються джерел людського пізнання, тоді як метод розробляє спосіб використання «чистого розуму» та його апіорних ідей. Поняття «трансцендентальний» вказує на те, що І. Кант збирався аналізувати корені будь-якого знання та умови будь-якого можливого досвіду. Елементи ж поділяються на трансцендентальну естетику, трансцендентальну аналітику та трансцендентальну діалектику.

Змістовно, Критика являє собою трактат про метафізику. Йдеться про спробу довести обмеженість та хибність одного способу метафізичного мислення та закласти підвалини іншого. Об'єктом критичного аналізу І. Канта стала метафізика Г. В. Ляйбніца з її положенням про те, що людський розум може прийти від чистої думки до істин про сутності, які за самою своєю природою не можуть стати об'єктами досвіду (наприклад, Бог, свобода, безсмертя). І. Кант твердить та обґрунтовує, що розум не має такої влади і що такого роду метафізичні розвідування є фіктивними.

Сам же І. Кант пішов іншим шляхом: проблема метафізики, як і будь-якої науки, полягає: 1) в обґрунтуванні того, як її принципи є (чи можуть бути) необхідними та універсальними (умови, чинні для будь-якого наукового знання); 2) як таке знання забезпечує дослідника можливістю дізнатися більше, ніж те, що аналітично міститься в уже наявному знанні. Щоб задовольнити ці дві умови, як твердить І. Кант, знання має спиратися на судження, що є апіорними, оскільки лише таким чином ми можемо позбавитися випадковостей досвіду, та синтетичними — термін предиката має містити щось більше, ніж те, що міститься в суб'єкті судження. Приклад, що приводить І. Кант: судження «усі тіла протяжні» є *аналітичним*, оскільки в понятті тіла вже мислиться щось протяжне; натомість, судження «усі тіла мають вагу» потребує розгляду того, як тіло співвідноситься з іншими тілами, а отож, є *синтетичним*.

Таким чином, основна проблема «Критики чистого розуму» формулюється як питання: «Як (за яких умов) можливі синтетичні судження?».

Дана проблема формулюється та вирішується у трьох площинах (сферах знання): математиці, фізиці та метафізиці. Відповідно, текст першої частини кантової «Критики...» рознесений на три розділи.

У «Трансцендентальній естетиці» І. Кант стверджує, що математика, з необхідністю, має справу із простором і часом, які є апіорними формами людської чуттєвості, що утворюють умову всього, що дається людині через відчуття. У «Трансцендентальній аналітиці» — найважливішій, на думку багатьох дослідників, і водночас найбільш складній частині книги — І. Кант говорить, що фізика є апіорною та синтетичною, оскільки впорядковує досвід, використовуючи поняття особливого роду — категорії.

Зауважимо й наголосимо знову, що І. Канта цікавить не зміст (який надходить до нас іззовні, з матеріального світу), але апіорна форма знань, проявлена завдяки такому змістові. При цьому, на відміну, наприклад, від Р. Декарта, який вважав природу пізнання інтуїтивною, І. Кант наполягає на дискурсивному його характері: адже знання не «засвоюються» нами із зовнішнього світу безпосередньо, поверх чуттєвого досвіду, а виробляються суб'єктом у формі понять. Саме за посередництва понять «розсудок судить» (тобто виносить судження, стверджує чи заперечує щось про предмет). Поняття постають предикатами можливих суджень, якість предиката визначає якість судження. Судження бувають кількох видів, або поділяються на кілька категорій. Категорії (види суджень) І. Кант подає у вигляді таблиці. Така таблиця (чи система) категорій має задовольняти кільком умовам: 1) чистота (не-емпіричність); 2) категорії повинні належати до розсудку, а не до чуттєвості, 3) вони мають бути елементарними, не містити простіших складових; 4) їхній перелік має бути вичерпним, не передбачати можливості розширення зі зростанням знання. І. Кант поділяє усі судження на чотири головні групи, кожна з яких включає три види суджень: 1) кількість (єдність, множина, цілісність); 2) якість (реальність, заперечення, обмеження); 3) відношення (субстанція, причина, взаємодія); 4) модальність (можливість, дійсність, необхідність). Гносеологічне значення категорій полягає не в класифікації інших понять, а у виявленні типів зв'язків суб'єкта та предиката в судженні, які (зв'язки) тлумачаться ним як апіорні форми синтезу — цілком самостійного щодо досвіду джерела нових знань. Коли ми деяку часову послідовність подій розглядаємо як причинно-наслідкову, ми не сприймаємо такий її характер з досвіду, а витлумачуємо її як таку, тобто підводимо наш досвід під відповідну апіорну категорію.

Категорії мають функцію прескрипції (припису) загальних форм зв'язку, яких досвід має набувати, тобто утворюють структуру нашого знання. Однак, попри те, що категорії нерозчинні у об'єктивному знанні (даних досвіду), єдине їх призначення полягає в тому, що вони утворюють логічний контур об'єктів можливого досвіду, окреслюють їх. Дійсним знанням вони стають лише тоді, коли впорядковують те, що ми одержали через відчуття у просторі та часі. На початку свого дослідження вчений знає, що предмет, який він досліджуватиме, підпорядковується деяким закономірностям, але характер цих закономірностей буде з'ясований лише у ході дослідження.

«Трансцендентальній діалектиці» І. Кант повертається до розгляду апіорних синтетичних суджень метафізики. Тут, як він вважає, ситуація складається протилежним чином, порівняно з математикою та фізикою. Метафізика відтинає себе від будь-якого чуттєвого досвіду, намагаючись вийти за його межі, і з цієї причини хибить у досягненні власного єдиного апіорного синтетичного судження. Аби довести цю тезу, І. Кант аналізує те, як метафізика використовує поняття чистого розуму, застосовуючи їх у трьох відмінних галузях: 1) у філософській психології вона шукає абсолютний предмет пізнання; 2) у космології — абсолютний початок речей у часі та абсолютні межі їх у просторі, а також абсолютну межу їх поділу; 3) у теології вона шукає абсолютну умову (причину) усіх речей. У кожному із цих випадків, показує І. Кант, її спроби приречені на поразку і приводять до «антиномій» (протиріч), відповідно до яких існують або можуть бути надані рівноцінні аргументи на підтвердження та водночас заперечення протилежних точок зору. І. Кант налічує чотири такі антиномії, а саме:

1) світ безмежний — світ обмежений; 2) все в світі складається з простого — у світі немає нічого простого; 3) у світі існує причинність через свободу — у світі немає причинності через свободу; 4) існує першопричина світу (Бог) — не існує першопричини світу (Бога). У такий спосіб І. Кант доходить висновку, що метафізичні «науки», зокрема психологія, раціональна космологія та натуральна теологія виявляються необґрунтованими. «Людський розум в одному з видів свого пізнання має незвичайну долю: його обсядають питання, яких він не може відкинути, бо вони задані йому його власною природою; але й не може відповісти на них, бо вони перевершують усі спроможності людського розуму».

Пишаючись своєю роботою, І. Кант зазначає, що він здійснив «коперніканську революцію» у філософії. Так само, як засновник сучасної астрономії Ніколай Коперник пояснив очевидний рух зірок рухом самого спостерігача, І. Кант приписує застосування апріорних принципів розуму об'єктам, продемонструвавши, що не розум відповідає об'єктові, а, навпаки, речі узгоджуються з розумом.

Етика І. Канта є продовженням розуміння ним людини як свободної істоти зі сфери пізнання у сферу людської дії, насамперед дії стосовно іншої людини, у сферу людського вчинку. Основна праця, в якій І. Кант розробляє етичну проблематику, — «Критика практичного розуму»¹.

Поняття чистого практичного розуму означає такий спосіб визначення моральнісної свідомості, який не визнає інших спонук людського вчинку, крім вільного від будь-яких людських схильностей обов'язку.

Для точнішого розуміння цього поняття, важливо усвідомлювати, що мораль є системою суспільних звичаїв, які регулюють міжособистісні відносини і мірилом для осуду чи схвалення того чи іншого вчинку людини стосовно інших людей. Норми та оцінки, котрі формуються в моральній свідомості суспільства, є історично визначеними: будь-яка моральна норма притаманна конкретному суспільству за конкретних історичних обставин його існування, і може втратити своє значення на наступному етапі суспільного розвитку. Крім того, кожна більш-менш стійка людська спільнота формує як складову своєї ідентичності, того способу, яким індивід переживає свою належність до цієї спільноти, власну систему вимог щодо відносин і поведінки окремого свого учасника.

За обставин, коли людині доводиться жити на межі двох історичних епох або двох чи кількох спільнот, моральні корпоративні вимоги яких кардинально суперечать одна одній, це породжує у свідомості особи доволі болісні моральні переживання. Адже, вчинок, схвалюваний у одних моральних «координатах» може засуджуватися з точки зору іншої системи настанов.

Поза тим, у культурі давно усвідомлена (і виражена в художній формі) обставина, що дійсний моральний зміст вчинку може з'ясуватися (і найчастіше з'ясовується) вже після того, як вчинок мав місце. Згадаймо хоча б софоклового «Едіпа». Герой цієї трагедії порушує культурну заборону (табу) на інцест, котра фактично проводить межу між тваринним і людським існуванням. Однак це з'ясовується і стає зрозумілим, коли порушення вже невідворотно відбулося. Цар Едіп, нагадаємо, виколов собі очі, аби фізичним болем втамувати моральні страждання від усвідомлення свого падіння, адже він не достойний віднині вважатися людиною.

Значимо, що філософія, починаючи ще з доби античності, ставилася до приписів моралі доволі критично: Сократ, наприклад, усвідомив, що застосування будь-якого з таких приписів завжди наштовхуватиметься на умови, за яких він втрачає свою етичну виправданість, тобто з ситуацією, в якій незастосування означеного припису виявляється прийнятнішим у етичному сенсі.

Виявлення суперечностей моралі спричиняє до пошуку такого припису, слідування якому не могло б призвести до можливої зміни оцінки вчинку за інших обставин, у іншій спільноті чи в інший історичний час.

Сама моральна свідомість, здебільшого з метою самоствердження існуючої моральної норми, виявляє схильність до граничних узагальнень, апелюючи до божественної санкції, або «природи» людини.

¹ Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант ; пер. з нім. та прим. І. Бурковський. — К. : Юніверс, 2000.

Найбільш відомими серед таких узагальнень є Декалог (Біблійні 10 Заповідей) та, так зване, Золоте правило моралі: «Чини щодо інших так, як би ти хотів, щоби вони чинили щодо тебе». Утім, зауважимо, що властива обмеженість морального припису долається тут лише позірно.

Етичне вчення І. Канта є однією зі спроб філософії відповісти на властивий людині запит на універсальний регулятив вчинку.

І. Кант не відмовився від поняття моралі як загальної форми регулювання людського вчинку, однак саме це поняття вживає у специфічному значенні: у нього йдеться про «автономну мораль», тобто, про деякий моральний принцип, який обґрунтовує сам себе й не залежить від будь-яких зовнішніх (суспільних, історичних та інших) обставин. Тобто про внутрішньо при-таманний чинник дії, пов'язаний зі свобідною природою людської істоти, здатної визначатися Розумом як власною сутністю, про моральність (зауважимо, що у російському відповіднику «моральності», понятті «нравственность», однокорінному зі словами «норов» та «нерв», вчувається наголос саме на внутрішньому, антропологічному походженні означеного припису).

Будь-який людський вчинок спричиняється волінням. Однак воно може бути спрямоване до якоїсь мети, а може прагнути лише здійснення волею самої себе як такої, визначатися самотвердженням волі. Керунок нашого вчинку І. Кант називає **імперативом** (від латинського *imperativus* — наказовий та *impero* — наказую).

В точному розумінні будь-який вчинок є імперативним. Але, зазначає І. Кант, слід розрізняти імперативи, що спрямовані на досягнення зовнішньої мети, і такі, метою яких є сам вчинок.

Перший вид імперативів І. Кант називає *гіпотетичними*, або *умовними*. Цілі гіпотетичного імперативу можуть бути різними, та що-більше наша мета наповнена емпіричним (позитивним) змістом, тим менш універсальним є таке правило. Що годиться для досягнення одних цілей, найчастіше виявляється непридатним для здобуття інших. Вірно й зворотнє: саме емпіричний (позитивний) характер імперативу визначає скінченність, обмеженість такого припису.

Тому щоби імператив став універсальним (загальним), з нього має бути вилучений будь-який чуттєвий зміст.

Таким чином, у центрі кантівської етики опиняється вчення про категоричний імператив, або безумовне повеління, тобто проблема утворення формального (позбавленого чуттєвого змісту) припису, який би дозволив нам діяти в такий спосіб, щоби наші вчинки не знецінювалися й не змінювали оціночної полярності за будь-яких можливих обставин.

«Існує лише один категоричний імператив, а саме: чини тільки відповідно до такої максими, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»². Таким чином, до ступеня закону підноситься дія, загальнозначуща для всіх розумних істот. Ця вимога, відповідно, означає, що кожна розумна істота має стати тією метою, всупереч якій ніколи не можна чинити. Звідси — друге формулювання категоричного імперативу: «Дій так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі, і в особі будь-кого іншого як до мети і ніколи не ставився би до нього лише як до засобу»³. Категоричний імператив встановлює також, що воля кожного розумної істоти має здатність засновувати моральний закон.

Оскільки йдеться про те, що дійсний у етичному сенсі людський вчинок не може визначатися будь-якими зовнішніми причинами, *І. Кант називає категоричний імператив принципом автономії волі*. Маючи на увазі, що на відміну від гетерономної волі (від грец. *ετερος* — інший та *νόμος* — закон), яка норму своєї поведінки бере не з розуму, але з чогось іншого, така воля є самовладною, автономною (грец. *Αὐτός* — сам) — відволікається від усякого приватного інтересу і керується лише настановою розуму як загального практичного законодавця.

Чиста автономна воля завжди є доброю волею, на відміну від гетерономної волі, яка схильна до перетворення на сваволю.

² І. Кант И. Критика практического разума // Сочинения в 6-ти т. — Т.4. — Ч.1. — С. 260.

³ Там само, С. 270.

3. Філософське вчення Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель народився 1770 року в Штутгарті в родині чиновника казначейства. Після закінчення Тюбінгенської семінарії (навчався там з 1788 по 1793 рік), де його однокурсниками були майбутній поет Д. Гельдерлін та філософ Ф. В. Й. Шеллінг, працював домашнім учителем у Берні та Франкфурті. У 1801 році Г. В. Ф. Гегель стає приват-доцентом Єнського університету, захистивши дисертацію «Про орбіти планет». У своїх курсах лекцій з філософії Гегель поступово долає свою залежність від трансценденталізму, під впливом якого деякий час перебував, і починає створювати власну філософську систему. Від лютого 1805 року стає екстраординарним професором, але перериває викладання через війну з Францією. У період з 1807 по 1808 рік Гегель видавав газету в Бамберзі, у 1808–1816 роках працював директором гімназії в Нюрнберзі, продовжуючи, однак, займатися філософією.

У Сні 1807 року він написав «Феноменологію духу», у Нюрнберзі в 1812–1816 роках — «Науку логіки», нарешті, у Гейдельберзі, куди Гегеля запросили в якості професора університету, була створена «Енциклопедія філософських наук» (1817). У 1818 році Г. В. Ф. Гегель став професором Берлінського університету, а в 1829 — його ректором. У 1821 році вийшла з друку його праця «Основи філософії права, або науки про природне право і державу». 14 листопада 1831 року, в zenіті слави та визнання Гегель несподівано помер від холери.

Вже у «Феноменології духу» Гегель змальовує духовну культуру людства як єдиний закономірний процес розвитку, основою й рушійною силою якого є об'єктивний і безособовий «світовий розум», який поступово втілює себе в образах культури, що послідовно змінюють один одного. Водночас у цьому процесі Світовий Розум пізнає себе як його творця. Пізнання починається з найменування чуттєво даних речей, а закінчується «абсолютним знанням», тобто повним усвідомленням тих законів, що скеровують процес духовного розвитку і знаходять вираження в науці, моральності, релігії, мистецтві та політиці. Основні стадії розвитку «світового духу» відтворюються в духовному розвитку окремої людини.

Послідовно проведений у «Феноменології» принцип тотожності мислення й буття, згідно з яким світ тлумачиться як прояв духу, котрий рухається до усвідомлення власної сутності, зберігає своє значення й надалі.

Універсальна схема творчої діяльності «світового духу» називається *абсолютною ідеєю*.

Гегель оголошує мислення «суб'єктом» і творцем усього сущого в природі, історії, культурі, приписує йому вічність і позачасовість, тобто зближує поняття ідеї з поняттям Бога. Однак, на відміну від теїстичного Бога, ідея знаходить свідомість, волю та особистість лише в людині, а до цього і поза цим здійснюється як внутрішньо закономірна необхідність.

Перша стадія розвитку абсолютної ідеї, за Гегелем, — логіка. Логіка — це рух у формі поняття. Шлях поняття мислиться як багатоступеневе сходження від перших абстрактних визначень, через сферу сутності, до поняття у вищому, власному розумінні — «конкретного» поняття, що увібрало в себе все багатство визначень. Протягом життя Гегель кілька разів викладав ці ідеї в різних текстах, найдетальнішим та найвідомішим серед яких є «Наука логіки».

Гегель починає з розгляду найпростішого та найбіднішого за змістом визначення. Перший крок пізнання констатує, що предмет думки є, існує. Тож першою з логічних категорій, що описують рух думки, має стати *буття*. Його (буття) не можна ні відчувати, ні споглядати, ні уявляти. Йдеться про найбіднішу абстракцію, щось позбавлене будь-яких властивостей чи визначень. Змістовно таке буття дорівнює *ніщо*, адже й ніщо — цілковита відсутність визначень. Але тотожність (співпадіння) цих двох (буття і ніщо) не є порожньою, оскільки означає перехід з одного в інше, тобто *становлення*.

Це — перше конкретне (змістовне) визначення. У становленні чисте буття та чисте ніщо зняті (водночас збережені та заперечені, за Гегелем). Їх поєднання — суперечливе й рухливе; воно прагне, як своєї мети, деякої рівноваги — спокою, і, досягаючи його, перетворюється на «*наявне буття*». На відміну від чистого (і необмеженого) буття, «*наявне буття*» виступає як

буття обмежене, визначене — як якість, як «це», відмінне від «іншого». Таким чином, у наявному бутті з'ясовуються дві сторони: «буття-в-собі» та «буття-для-іншого». **Якість** (те, чим є предмет) розгорнута спочатку лише у відношенні до іншого, і лише слідом за цим — зі своїх «стосунків» — вона **повертається** до себе (момент негачії, заперечення іншого), і стає «для-себе-буттям». Натомість визначенням, що стало байдужим до свого буття, є **кількість**. Формою співвідношення якості та кількості є міра. Вона є завершальною категорією гегелівського вчення про буття. Все наявне існуюче має свою міру. Оскільки кількість та якість взаємопов'язані, то кількісні зміни призводять до змін якісних.

У вигляді знятих моментів міри якість та кількість ще зберігають свою природу, тому в певних межах кількість може змінюватися, не впливаючи при цьому на якість. Однак **міра** кладе якісну межу збільшенню та зменшенню кількості. Звідси випливає визначення, яке дає Гегель: міра — це відношення якісно визначених кількостей. Якість, кількість та міра, за Гегелем, не є чимось самостійним, а лише станами певного сталого субстрату (носія). Цим субстратом, що лежить в основі всіх змін, виявляється **сутність**.

Поняття міри завершує вчення про буття. Наступне за ним **вчення про сутність** як область «рефлексивних визначень». Гегель називає цей розділ найскладнішим у логіці. Він починається **видимістю**, тобто «мірою, відрефлектованою як несуттєве та безосновне буття. Рефлексія буття в себе дає **тотожність**, у якій, однак, закладено зачаток **відмінності**. Поглиблення відмінності дає «суперечність», яка вирішується в «підставі». Підстава обґрунтовує існування, а існування розгортається у «явище», яке далі зливається із **сутністю** в тотальності **дійсності**.

Важливою особливістю категорій сутності є те, що, на відміну від категорій буття, яким властива співкладеність протилежностей, тут має місце їх (протилежностей) рефлексивне взаємопроникнення, за якого явище і сутність, тотожність і відмінність, причина і наслідок, тощо «світяться» одне в одному.

Сутність в своєму існуванні є **явище**. Це означає, що сутність не може існувати в «чистому вигляді», сама по собі, вона є в наявності тільки в явищах об'єктивного світу. Але останні, у свою чергу, також не існують самі по собі, вони завжди служать вираженням певної сутності. «Сутність являє себе, а явище суттєве», — пише Гегель. Сутність глибша, але явище багатше. Повторюване, тотожне в явищах утворює **закон**. Як і сутність, закон не постає чимось стороннім явищу, але безпосередньо йому притаманний.

Єдність сутності та явища становить **дійсність**. Дійсність різниться від існування тим, що включає в себе, по-перше, **можливість**, і, по-друге, **необхідність**. Дійсність — це не тільки здійснена можливість, а й реальні можливості подальшого розвитку, наявні у тому, що існує сьогодні. Реальну можливість слід відрізнити від абстрактної (формальної) можливості. Однак будь-яка абстрактна можливість при умовах, що змінилися, може перетворитися на реальну.

Реально можливе, за Гегелем, є необхідним. Отже, **необхідність** — складова дійсності. Дійсним є тільки те, що невідворотно покликане до життя суттєвими, закономірними чинниками. Але, як і сутність, необхідність не постає перед нами безпосередньо, вона завжди одягнена у свою протилежність — **випадковість**. Випадкове — це щось, що може статися і не статися, бути таким чи іншим; підставою його буття є не воно саме, а щось інше. Завдання науки і, особливо, філософії, полягає в тому, щоб пізнати необхідність, приховану під видимістю випадковості.

Вчення про сутність завершується аналізом **причинності**. Причина породжує рівну собі дію. У цьому сенсі причинне відношення тавтологічне й безпосереднє. Гегель проти відшукування віддалених причин. Якщо людина потрапила в обставини, за яких розвинувся її талант, унаслідок того, що вона втратила свого батька, убитого в бою, то фатальний постріл не є причиною майстерності цієї людини. За Гегелем, причиною є не вся сукупність чинників, що зумовили оце-от явище, а лише те, що йому передує й породжує його. Причинний зв'язок — лише фрагмент універсальної залежності явищ, штучно виокремлений з неї.

Вчення про буття та вчення про сутність Гегель назвав «об'єктивною логікою». Третя частина логіки — вчення про поняття — логіка «суб'єктивна». Однак, оскільки об'єкт і суб'єкт у Гегеля тотожні, то і об'єктивна, і суб'єктивна логіка виявляються вченням, з одного боку, про рух речей, а з другого — про мислення, що їх пізнає.

Вчення про поняття починається з тем, які традиційно розглядаються формальною логікою: поняття, судження, умовивід. Гегель ставить за мету встановити пізнавальну цінність цих форм мислення, побудувати їхню класифікацію відповідно до реалій розвитку знання, розглянути відносини між ними як продовження відносин речей, а отже зобразити їх у русі та розвитку.

Є три основні розділи цього вчення: «Суб'єктивність», «Об'єктивність» та «Ідея». У логіці понять Гегель дотримується категоріальної послідовності, характерної для формальної логіки: від поняття він переходить до суджень, потім — до умовиводів. Однак, цей рух становить зовнішній контур діалектичної роботи, що ґрунтується на онтологізації форм мислення.

Дійсний зміст вчення про поняття є таким: формальна логіка, стверджуючи « $S \in P$ », не цікавиться істинністю судження, тобто тим, чи дійсно $S \in P$, натомість, логіка діалектична перевіряє «є» на істинність. Поняття «живуть» не в людській голові, а в самих речах, твердить Гегель.

Гегелівська логіка завершується аналізом ідеї істини.

Істина — збіг поняття та об'єктивності. Немає абстрактної істини, істина завжди конкретна. Окремі (часткові) науки розкривають дійсність абстрактно, тобто, однобічно, відволікаються від її різноманіття, відтак не містять істини. Істина — предмет філософії, де знання знаходить свою багатосторонність, конкретність. Причому, це вже не конкретність чуттєво сприйнятого одиничного предмета, а інша, логічна конкретність, яка досягається за рахунок того, що поняття беруться не відокремлено одне від одного, а в їх взаємних суперечливих зв'язках і переходах, у системі. Світ є органічним цілим, що розвивається, істинним знанням про нього виступає лише система категорій діалектики.

Але істина, за Гегелем, — не лише відповідність поняття предметові, а й навпаки — відповідність предмета своєму поняттю. Розглядаючи предмет, ми мусимо визначити, чи збігається він зі своїм поняттям, чи містить він у собі істину, чи ні. Оскільки істина предметна, її потрібно не лише дізнатися, а й здійснити. Отже, істина як ідея пізнання постає у двох видах: теоретичному та практичному. Єдність теорії й практики утворює *«абсолютну ідею»*. У ній досягається вершина логічного саморозвитку духу.

Згідно з Гегелевим задумом, другою частиною його філософської системи є **філософія природи**.

Загалом, природа, матеріальний світ мислиться Гегелем як іншобуття, наслідок самовідчуження абсолютної ідеї. Однак, логічний розвиток ідеї передуює природі не в часі, адже останній сам існує лише в природі, розвиток у часі властивий ідеї лише на стадії «духу», тобто в житті людини та суспільства. Тому Гегель вважав, що еволюція не притаманна природі. Природа (з властивою їй часовою координатою) обмежена й визначена над- і позачасовою ідеєю, тож уся співіснує ніби «одномоментно» та у взаємозв'язку всіх форм — від вищих до нижчих. Хоча ми можемо спостерігати з усією наочністю низку послідовних ступенів ускладнення природи, вищим з яких є життя, еволюційний погляд на природу виявляється незграбним — насправді природні форми не знають розвитку. Природа — лише скам'янілий дух, лише порожня оболонка дійсного розвитку, котрий має місце у середовищі логічних сутностей. Ні обожнювати її, ні, тим паче, ставити вище за людину з її культурою та історією, не слід.

Третя частина гегелівської системи — **філософія духу**.

Коли у своєму саморозвитку ідея досягає шабеля духу, вона переходить до самопізнання. Філософія духу включає в себе вчення про суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух.

Ці поняття вперше з'являються в «Феноменології духу». Ними Гегель визначає, відповідно, особисту свідомість, історію суспільства та «об'єктивні форми» права, моралі, моральності, і, нарешті, форми суспільної свідомості — культуру, мистецтво, релігію, філософію (зокрема естетику, філософію релігії, філософське осмислення самої філософії та її історії).

Вчення про суб'єктивний дух розпадається на антропологію, феноменологію і психологію. Антропологія вивчає «душу» — ту частину духовної діяльності людини, яка безпосередньо пов'язана з її тілесністю. Гегель вважає психіку природно визначеною і наводить як приклад расові та національні відмінності. Проте, оскільки людина у своєму бутті здатна визначатися розумом, він виступає противником расизму, прихильником рівноправ'я всіх людей.

Душа — лише «сон духу» (його можливість, передумова, але не причина). Дух прокидається у свідомості, котра, у свою чергу, є предметом іншої науки — феноменології. Феноменологія розглядає свідомість як таку, а також самосвідомість і розум. Спочатку людина дивиться на себе як на щось, що протистоїть об'єкту. На наступному шаблі людина пізнає себе, приходячи до цього через іншу свідомість, розглядає свою особистість через особистість іншого. Зрештою, на ступені розуму людина розкриває свою тотожність з духовною субстанцією світу, «розпредмечує» об'єктивний світ.

Пройшовши стадію суб'єктивного духу й підпорядкувавши собі свої стани, звільнивши себе внутрішньо і ставши розумним вільним духом, дух реалізує свою свобідну волю в об'єктивному світі. Індивідуальний дух на цьому етапі повинен досягнути, що все дане ззовні, все те, що протистоїть йому, є дух. Людина підпорядковує собі природу, морально й політично долає свою ілюзорну відірваність від інших людей і занурюється в приховане в її індивідуальності родове загальне. На цьому шляху здобувається дійсна індивідуальність, тотожна народному духу. Об'єктивний дух проходить три стадії розвитку. На першій він реалізує себе в правових відносинах. Стадії права протистоїть стадія моралі, яка і змінює її як домагання суб'єктивної свідомої волі. Синтезом цих стадій є моральність, що реалізується в сім'ї, громадянському суспільстві й державі. Оскільки моральності збігаються правове й моральне, вона стає вищою формою об'єктивного духу. Кінцевою стадією реалізації моральності є відповідна своєму поняттю держава, яка здійснює синтез суб'єктивного та об'єктивного в народному дусі й виступає як носій абсолютного духу, який є останньою стадією розвитку духу.

Внесок Гегеля у світову філософію полягає в тому, що він уперше осмислив увесь природний, історичний і духовний світ у вигляді процесу та зробив спробу розкрити його у внутрішніх зв'язках. Ним у систематичній формі було викладено діалектичне світорозуміння й відповідний йому діалектичний метод дослідження. Гегель розробив діалектику як філософську науку, що узагальнює всю історію пізнання і досліджує найузагальненіші закономірності розвитку об'єктивної дійсності.

Отже, абсолютна ідея, що розкриває себе у світі, не є нерухомою, сталою субстанцією. Вона перебуває в русі й розвитку. Усе дійсне є результатом цього процесу. Філософія відображає його рух, виступаючи системою органічно взаємопов'язаних понять, що з необхідністю виникають одне з одного. Русієм розвитку мислення є *суперечність*, тобто наявність у єдиного цілісного предмета взаємопокладаючих та взаємозаперечуючих сторін (відносин, моментів), що має з'ясуватися в русі знання. *Суперечливе мислення* не є хибним. Навпаки, воно засвоїло суперечності свого предмета, перетворило їх на суперечності думки (тобто на власні суперечності) і неодмінно має вирішити ці суперечності в теоретичній формі, утворюючи дійсне (правильне, адекватне) відображення предмета. Поняття, що суперечать одне одному, «знімаються» (заперечуються і зберігаються водночас) у третьому — більш широкому, змістовному, більш конкретному понятті, відносно якого вони є лише моментами його становлення. Після того як їх суперечливість переможена, нове поняття з необхідністю стане моментом нової суперечності. Розвиток невпинний. Згідно з Гегелем, абсолютне у своєму вічному самотворенні проходить через всі суперечності, утворюючи і знімаючи їх, і набуває

на кожному кроці цього шляху чіткішого усвідомлення себе. Лише через такий рух понять філософія може відповідати тій живій дійсності, зображувати яку вона покликана.

Пізніше марксизм узагальнив та систематизував гегелівську діалектику у формі так званих «трьох законів діалектики», про які самого Гегеля не йшлося: закону єдності й боротьби протилежностей, закону взаємного переходу кількісних та якісних змін та закону заперечення заперечення (або діалектичного заперечення).

Отже, німецький ідеалізм є видатним етапом в історії світової філософської думки, що охоплює половину століття напруженого інтелектуального розвитку, надзвичайно яскравого за своїм змістом та плідним за наслідками для всієї культурної історії людства.

Філософи, ідеї яких розглядалися вище, — І. Кант та Г.В.Ф. Гегель — лише найпомітніші світила у сузір'ї славетних імен. Поряд з ними жили та працювали **Йоганн Готліб Фіхте** (1762–1814), **Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг** (1775–1854), **Фрідріх Шлегель** (1772–1829) та **Август Шлегель** (1767–1845), **Жан Поль Ріхтер** (1763–1825), **Фрідріх Якобі** (1743–1819) та інші яскраві мислителі. Розмаїття ідей та вчень, запропонованих ними, має, однак, деякі суттєві спільні риси, які дозволяють трактувати німецький ідеалізм як єдине духовне явище:

— Насамперед, ідеться про спільне розуміння значення філософії в історії людства. Філософія мислиться як квінтесенція, та водночас, критичне самоосмислення культури.

— У працях німецьких ідеалістів філософія постає як специфічна галузь знання. Вона не збігається зі зразками раціональності, сформованими у природознавстві, проте, їй властиві й точність, і строгість, і систематичність.

— Зусиллями німецьких ідеалістів філософія набула вигляду розгалуженої системи спеціалізованих дисциплін із чітким та глибоко опрацьованим категоріальним апаратом високого рівня абстрактності та загальності.

— Універсальним методом філософствування стає діалектика.

— Важливою спільною рисою всіх представників німецького ідеалізму є те, що у своєму розгляді людини та історії вони сповідували принцип свободи та гуманістичні цінності.

— Розвиток людства одержав науково-теоретичне осмислення. Теза про те, що рушієм історії є не погляди та спонукання людей, а об'єктивна закономірність (хоч остання й мислилася як похідна деякої ідеальної субстанції), спричинила в подальшому потужні зсуви в розумінні сутності суспільних відносин та їх розвитку.

Німецький ідеалізм намагався вирішити питання, котрі людство ставило перед собою з моменту зародження філософії. Відповіді, які він дав, були зумовлені його епохою. Однак, його внесок у розвиток філософського мислення залишається неоціненним надбанням, що назавжди залишиться в інтелектуальній історії людства.

Ключові слова: Абсолют, автономія волі, аналітичні судження, апріорні форми пізнання, заперечення заперечення, ідеальне, категоричний імператив, мораль, моральність, поняття, принцип, протилежності, процес, раціоналізм, річ у собі, розвиток, розум, розсудок, свідомість, світогляд, свобода, синтетичні судження, система філософії, трансценденталізм, феномен.

Питання для самоперевірки

1. Які особливості німецького суспільства кінця XVIII — початку XIX століття спричинили ідеалістичний характер тогочасної німецької філософії?

2. Розкрийте особливості формування німецької філософської термінології у другій половині XVIII ст.

3. Дайте загальну характеристику основних періодів філософської творчості І. Канта.

4. Який шлях вирішення теоретичної опозиції між раціоналізмом та емпіризмом знайшов І. Кант?

5. Чим зумовлений всезагальний та необхідний характер наукових істин за І. Кантом?

6. У чому полягає відмінність між кантівськими визначеннями «трансцендентальний» та «трансцендентний»?
7. Чим, за І. Кантом, зумовлене виникнення антиномій?
8. У чому полягає сутність кантівського вчення про категоричний імператив?
9. Чому філософську позицію Г.В. Ф. Гегеля визначають як абсолютний ідеалізм?
10. Чи властивий, на думку Г. В. Ф. Гегеля, розвиток матеріальному світові?
11. Які три сходинки проходить у своєму розвитку Абсолютна Ідея?
12. Розкрийте співвідношення моралі та права у філософії Г. В. Ф. Гегеля.
13. Поясніть зміст гегелівського принципу заперечення заперечення.
14. Розкрийте специфіку гегелівського розуміння об'єктивності історичних законів.
15. Яким чином німецький ідеалізм вплинув на подальшу долю західноєвропейської філософської думки?

Рекомендована література

1. *Гегель Г.В. Ф. Кто мыслит абстрактно // Гегель Г. Раб. разных лет. В 2-х томах. — Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — С. 387–394.*
2. *Гегель Г. Энциклопедия философских наук: В 3-х т. т. — М., 1974.*
3. *Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант; пер. з нім., примітки, післямова І. Бурковський. — К.: Юніверс, 2004. — 239 с.*
4. *Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / І. Кант; пер. з нім., вступ. ст., комент. і прим. В. Терлецький. — К.: ППС-2002, 2005. — 178 с.*
5. *Кант І. Рефлексії до критики чистого розуму / І. Кант; пер. з нім. й латини та прим. І. Бурковський. — К.: Юніверс, 2004. — 454 с.*
6. *Кант І. Критика чистого розуму / І. Кант; пер. з нім. та прим. І. Бурковський. — К.: Юніверс, 2000. — 502 с.*
7. *Кант І. К вечному миру // Иммануил І. Кант. Сочинение: в 6-ти т. — Т. 6. — М.: Мысль, 1966. — С. 257–310.*
8. *Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. — первых двух третей XIX в. / Ред. коллегия: Н. С — Нарский и др. — М., «Мысль», 1971. — 760 с.*
9. *Історія філософії: Підручник / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; за ред. В. І. Ярошовця. — К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. — 774 с.*
10. *Історія філософії. Словник / За заг. ред. В. І. Ярошовця. — К.: Знання України, 2005 — 1200 с.*
11. *Рассел Б. Історія західної філософії. — К.: Основи, 1995. — 759 с.*
12. *Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — Х.: Фоліо, 2013. — 509 с.*
13. *Філософія: хрестоматія. Від витоків до сьогодення: Навч. посіб. Уклад.: Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2012 — 621 с.*
14. *Філософія (філософія, релігієзнавство, логіка): Навч.-метод. посіб. для самост. вивч. дисц. / В. Х. Арутюнов, С. В. Бондар, Ю. М. Вільчинський та ін. — К.: КНЕУ, 2008. — 312 с.*
15. *Філософія як історія філософії : Підручник / За заг. ред. Ярошовця В. І. — К.: Центр учбової літератури, 2010. — 648 с.*
16. *Філософія: хрестоматія / Держ. вищ. навч. закл. «Київ нац. екон. ун-т ім. Вадима Гетьмана»; авт.-упоряд. С. І. Присухін. — К.: КНЕУ, 2011. — 352 с.*
17. *Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002 — 742 с.*

Терещенко В. В., 2019

РОЗДІЛ 8

МАРКСИЗМ

Вільчинський Ю. М.

1. «Привид комунізму»
2. Соціальне відчуження. Класи і класова боротьба в історії людства
3. Матеріалістичне розуміння історії
4. Міф про месію
5. Ленінізм як соціально-політична доктрина ХХ ст.
6. Природа тоталітарної влади

Після опанування матеріалів теми студент має знати:

- умови, причини та історію зародження марксизму;
- основні поняття та категорії філософії марксизму;
- основні причини соціального відчуження та класової боротьби;
- закономірності розвитку природи, суспільства та мислення;
- природу тоталітарної влади;

вміти:

- використовувати знання про марксистську теорію з метою аналізу суспільних проблем та процесів сучасності;
- використовувати навички критичного мислення;
- застосовувати понятійно-категоріальний апарат філософії у процесі аналізу питань, пов'язаних із професійною діяльністю та повсякденною практикою;
- реалізовувати у практичній діяльності набуті соціально-філософські знання;
- самостійно аналізувати та оцінювати ідеологеми сучасності;

1. «Привид комунізму»

Минуло вже понад десять років, як 25 лютого 2006 року Парламентська асамблея Ради Європи (ПАРЄ) у Страсбурзі ухвалила резолюцію, у якій засудила теорію й практику комунізму як *злочин комуністичних режимів* проти людства. Це дає нам привід ще раз замислитися над ідеєю комунізму, історичним матеріалізмом, правом змінювати світ, поміркувати над стрибком із «царства необхідності» у «царство свободи».

Марксизм (комунізм) як течія західноєвропейської думки виник у 40-х роках ХІХ ст., коли в економічно розвинутих країнах загострювалися соціальні конфлікти. Саме тоді почав бродити «привид» Європою, *привид комунізму*. У радянській літературі існувала усталена й безапеляційна думка, що марксизм вийшов із надр німецької класичної філософії. Проте насправді ніякого спадкоємного зв'язку між німецьким класичним ідеалізмом і марксизмом не існує, останній виріс на ґрунті остаточного розпаду ідеалізму, відповідно, лише як продукт цього розпаду, і не більше¹. Зробимо спробу з'ясувати це питання.

Молодий К. Маркс вважав, що головним фактором, на який ми повинні зважати при виборі професії, є *благо людства* і наше *власне вдосконалення*, тому що «людська природа побудова-

¹ Див.: Булгаков С. Карл Макркс как религиозный тип // Наш современник, 1990. — №11 — С. 140.

на так, що людина може досягнути свого вдосконалення тільки працюючи для вдосконалення своїх сучасників, в ім'я їх блага»². У 1837 році в листі до батька в Трір він повідомляє, що прагне «випробувати свої сили у філософії». Результатом вивчення історії філософії була наукова робота про «Відмінність між натурфілософією Демокріта і натурфілософією Епікура», за яку 15 квітня 1841 року Ієнський університет присудив К. Марксу вчений ступінь доктора філософії.

Важливе місце у становленні філософської доктрини К. Маркса посідає його стаття «До критики гегелівської філософії права. Вступ» (1843) у якій поступово викристалізується його світовідчуття. Вже тут він намагається дати нищівну критику всього існуючого, тобто «зв'язати нашу критику з критикою політики», або «зв'язати ототожнити нашу критику з дійсною боротьбою»³ і доходить таких висновків:

1) «зброя критики не може, звичайно, замінити критики зброєю, матеріальна сила повинна бути повалена матеріальною силою, але і теорія стає матеріальною силою, як тільки вона оволодіває масами»;

2) «подібно до того як філософія знаходить у пролетаріаті свою *матеріальну* зброю, так і пролетаріат знаходить у філософії свою *духовну* зброю»;

3) «філософія не може втілитись у дійсність, не скасувавши пролетаріату, пролетаріат не може скасувати себе, не втіливши філософію у дійсність»⁴.

Справа тут не в змісті, а в стилі. Це вже був виразно біблійний стиль, стиль старозавітних пророків, із прирівненням пролетаріату до «вибраного народу», з натяком на власну роль вождя й Мойсея⁵.

Пізніше у спільній праці з Ф. Енгельсом «Святе сімейство, або Критика критичної критики» (1844) висловлено їхній погляд на всесвітньо-історичну місію пролетаріату як творця нового комуністичного суспільства. І тут відчувається той самий біблійний стиль — «місія» і «Месія» (пролетаріат — визволитель і спаситель усього людства), хоч у зовнішньому вигляді К. Маркса ще не було тої старозавітної сивої бороди пророка. У Гегеля, як відомо, історія ніщо інше як прояв і реалізація всесвітнього духу (або розгортання ідеї свободи) у часі і просторі. Як бачимо спадкоємність і тут відсутня.

2. Соціальне відчуження. Класи і класова боротьба в історії людства

Наступним етапом у формуванні марксизму стануть «Економічно-філософські рукописи 1844 рр», де гегелівська категорія «відчуження духу» під пером Маркса трансформується у «відчуження праці», або «самовідчуження робітника». Що ж таке відчуження праці і для чого він переінакшив формулу Гегеля? Відчуження праці у К. Маркса проходить наступні фази:

а) відчуження продукту *праці*, тобто результату праці;

б) відчуження самої *діяльності*, де продукт є лише підсумком діяльності, тобто якщо мені (пролетарю) не належить результат праці, то мені не належить і сама діяльність;

в) якщо мені не належить результат і сама діяльність, тоді я сам собі не належу, це і є *самовідчуження*, тобто відчуження людини від людини;

г) коли людина протистоїть сама собі, то їй протистоїть інша людина, а це вже соціальний *антагонізм*. І К. Маркс робить висновок: «Те, що можна сказати про відношення людини до своєї праці, до продукту своєї праці і до самої себе, те саме можна сказати і про відношення

² Маркс К. Роздуми юнака при виборі професії // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. Вид. 2-е. — К.: Політвидав України, 1984. — С. 4.

³ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 1. — С. 422.

⁴ Див.: Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 1. — С. 428–429.

⁵ Див.: Маланюк Є. До проблеми большевизму — Нью-Йорк, 1956 — С. 17.

людини до іншої людини, а також до праці і до предмета праці іншої людини»⁶. Тут ідеться про «відчуження», або «самовідчуження», тільки робітника, він наповнює поняття «відчуження» зовсім іншим — економічним, класовим, історичним — змістом. Під «відчуженням», або «самовідчуженням», праці К. Маркс розуміє підневільну працю робітника на капіталіста, привласнення капіталістом продукту праці робітника, відокремлення робітника від засобів виробництва тощо. Отже, К. Маркс прийшов до категорії *практики* та *ідеї комунізму* через категорію відчуження людини.

Марксизм як продукт розкладу німецького ідеалізму остаточно викристалізувався в «Тезах про Фейєрбаха» (1845). Центральна ідея тез: розробка питання про вирішальну *роль практики* в пізнанні й революційному перетворенні дійсності; про сутність людини як сукупності всіх суспільних відносин; про залежність ідеологічних явищ від матеріальних суспільних відносин; про роль та істотну відмінність філософської доктрини марксизму від інших систем, адже «філософи тільки по-різному *пояснювали* світ, але справа полягає тому, щоб *змінити* його»⁷ підсумував він у тезах. Тут уся хитрість і суть марксизму (комунізму) — *право змінювати світ*.

Уже тоді К. Маркс скоїв *гріх*: розв'язання теоретичних загадок буття зробив завданням практики, а істину перетворив на знаряддя революційної (насильницької) зміни світу, інакше кажучи, він перетворив богиню на наложницю, яку нищівно експлуатував, змушуючи приносити практичну користь. Молодий Маркс був переконаний, що розв'язання теоретичних протилежностей можливе тільки практичним шляхом, лише за допомогою практичної енергії людей, і тому їх розв'язання аж ніяк не є завданням пізнання, а є дійсним життєвим завданням, яке філософія не могла розв'язати саме тому, що вона бачила в ній тільки теоретичні питання⁸. Отже, загальнофілософська максима про благо людства, якою керувався молодий К. Маркс, поступово загубилась у комуністичній ідеології, де *право змінювати світ* стане наріжним каменем нового світогляду.

Упродовж 1845–1846 років К. Маркс і Ф. Енгельс пишуть другу спільну працю під назвою «Німецька ідеологія», де поряд з матеріалістичним розумінням історії, залежністю суспільної свідомості від суспільного буття, визначальною роллю матеріального виробництва житті суспільства, діалектикою продуктивних сил і виробничих відносин, подано філософський аналіз *ідеї комунізму*: «Комунізм для нас не *лад*, який необхідно запровадити, не *ідеал*, з яким повинна співвідноситися дійсність. Ми називаємо комунізмом дійсний рух, який знищує теперішній стан»⁹, і далі вони продовжують «*комунізм є доконечна форма й енергійний принцип найближчого майбутнього. Але комунізм як такий не є мета людського розвитку, не є форма людського суспільства*»¹⁰. Підсумовуючи, К. Маркс та Ф. Енгельс скажуть: теорію комунізму можна виразити одним положенням — *скасування приватної власності*¹¹. Більше того, комунізм як позитивне скасування приватної власності — цього самовідчуження людини, — на думку Маркса, — він (комунізм) «є справжнє розв'язання суперечності між людиною і природою, людиною і людиною, справжнє розв'язання спору між існуванням і сутністю, опредмечуванням і самоутвердженням, свободою і необхідністю, індивідом і родом».

Він — вирішення загадки історії, і він знає, що він є це вирішення»¹². Дуже гарно, романтично та поетично змальовує К. Маркс своє бачення комунізму, проте грішить проти духу

⁶ Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. Вид. 2-е. — К.: Політвидав України, 1984. — С. 492.

⁷ Маркс К. Тезиси о Фейєрбахе // Маркс К., Енгельс Ф. — Собр. соч. 2-е изд. — Т. 3. — С. 4.

⁸ Див.: Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. Вид. 2-е. — К.: Політвидав України, 1984. — С. 513.

⁹ Маркс К., Енгельс Ф. Неметцкая идеология // Маркс К., Енгельс Ф. — Собр. соч. 2-е изд. — Т. — С. 34.

¹⁰ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Енгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 84.

¹¹ Див.: Маркс К., Енгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Енгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 4. — С. 437.

¹² Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. З ранніх творів. Вид. 2-е. — К.: Політвидав України, 1984. — С. 508.

й істини, бо вже тут прихований намір криється за тлумаченням, приховане тлумачення — за річчю.

Проте найглибше розуміння комунізму знаходимо не у його творців, а в того, хто безсторонньо споглядав за процесом у момент його зародження, як, наприклад, Володимир Даль, який 1881 року (ще задовго до практики російського комунізму) у своєму «Толковом словаре живого великорусского языка» дає найглибше й найточніше означення комунізму (подаємо мовою оригіналу): «*Коммунизм политическое учение о равенстве состояний, общности владений и о правах каждого на чужое имущество*»¹³. Отже, усе подальше життя будь-якого явища або організму є ніщо інше, як реалізація того, що було закладено в момент його зачаття.

Згідно з новим світоглядом, правові відносини, так само, як й їхні форми, не можуть бути пояснені ані із самих себе, ані з так званого загального розвитку людського духу, а, навпаки, вони закорінені матеріальних життєвих відносинах, сукупність яких Гегель назвав «громадянським суспільством», і що анатомію громадянського суспільства слід шукати у політичній економії.

3. Матеріалістичне розуміння історії

Філософію історії марксизму або історичний матеріалізм концептуально й методично можна звести до одинадцяти тез про матеріалістичне розуміння історії, які містяться у передмові «До критики політичної економії» К. Маркса:

1) У суспільному виробництві люди вступають у певні, необхідні і від їхньої волі не залежні відносини — відносини виробничі, що відповідають певному рівневі розвитку матеріальних продуктивних сил.

2) Сукупність цих виробничих відносин складає економічну структуру суспільства, реальний базис, над яким підноситься юридична й політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості.

3) Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний, духовний процеси життя взагалі.

4) Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість.

5) На певному щаблі свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства вступають у суперечність з існуючими виробничими відносинами, або — що є тільки юридичним вираженням останніх — із відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися.

6) З форм розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їхні кайдани. Тоді настає епоха соціальної революції.

7) Зі зміною економічної основи більш або менш швидко відбувається переворот в усій величезній надбудові. При розгляді таких переворотів необхідно завжди відрізнити матеріальний переворот, тобто в економічних умовах виробництва, від юридичних, політичних, релігійних, художніх або філософських, тобто від ідеологічних форм, в яких люди усвідомлюють цей конфлікт і борються за його розв'язання.

8) Як про окрему людину не можна судити на підставі того, що сама вона про себе думає, так само не можна судити про подібну епоху перевороту за її свідомістю. Навпаки, цю свідомість треба пояснити із суперечностей матеріального життя, з існуючого конфлікту між суспільними продуктивними силами та виробничими відносинами.

9) Жодна суспільна формація не гине раніше, ніж розвинуться всі продуктивні сили, для яких вона дає досить простору, і нові, більш високі виробничі відносини ніколи не виникають раніше, ніж дозріють матеріальні умови їх існування в надрах старого суспільства.

¹³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: Т. 1 — 4. — М.: Рус. Яз., 1981 — Т. И — О. 1981. — С. 149.

Через це людство ставить собі завжди тільки такі завдання, які воно зможе розв'язати, бо так завжди виявляється, що саме завдання виникає тільки тоді, коли матеріальні умови його розв'язання вже є наявними або принаймні перебувають у процесі становлення.

10) У загальних рисах азійський, античний, феодальний і сучасний, буржуазний, способи виробництва можна означити як прогресивні епохи економічної суспільної формації.

11) Буржуазні виробничі відносини є останньою антагоністичною формою суспільного процесу виробництва, антагоністичною не в розумінні індивідуального антагонізму, а в розумінні антагонізму, який виростає із суспільних умов життя індивідуумів: але продуктивні сили, що розвиваються в надрах буржуазного суспільства, створюють водночас матеріальні умови для розв'язання цього антагонізму. Через це буржуазною суспільною формацією завершується передісторія суспільства¹⁴.

Таким чином, маємо всі підстави тлумачити марксистську доктрину як послідовну систему соціологічного детермінізму.

Антропология марксизму ґрунтується на соціологічному детермінізмі: економіка визначає все людське життя, від неї залежить не тільки вся будова суспільства, але й уся ідеологія, духовна культура, релігія, філософія, мораль, мистецтво тощо. Економіка — базис, ідеологія — надбудова. Існує єдиний об'єктивний суспільно-економічний процес, яким усе і визначається.

Де ж тоді людина? У людині, відповідає марксизм, творить не вона сама, а соціальний клас, до якого вона належить, вона мислить і чинить як дворянин, багатий буржуа, дрібний власник або пролетар.

Те, що економіка відіграє важливу роль у житті людини — не відкриття Маркса, це було відомо й до нього. Що ж зробив К. Маркс? З'ясувавши це положення, він надав йому універсального характеру. Те, що Маркс відкрив у капіталістичному суспільстві на певному етапі його розвитку, він помилково переніс на основи суспільства як такого. Багато слушного сказав Маркс про сучасний йому етап капіталізму, але помилка його полягає саме в універсалізації одиничного окремого. Таку абсолютизацію економічного боку життя можна порівняти хіба що з абсолютизацією сексуального потягу у вченні З. Фрейда.

4. Міф про месію

Проте це лише один бік марксизму, є ще й інший. Марксизм — це не лише вчення про історичний та економічний детермінізм, про повну залежність людини від економіки. Він також є вченням про *спасіння*, про месіанське покликання пролетаріату, про майбутнє досконале суспільство, в якому людина більше не залежатиме від економіки й подолає владу економіки над своїм життям, про силу й перемогу людини над ірраціональними силами природи та суспільства. Це, так би мовити, стрибок

із *царства необхідності* в *царство свободи*.

Як зауважив М. Бердяєв, *душа марксизму* саме тут, у цьому «стрибку», а не в економічному детермінізмі.

Згідно з марксизмом, активним суб'єктом, котрий звільнить людину від рабства і створить краще життя, є пролетаріат. Пролетаріат, від латин. *proles* — потомство та латин. *proletarius* — той, хто нічого немає, крім здатності до розмноження, тобто незаможний, але юридично вільний римський громадянин, який служить державі тільки тим, що має дітей. Безпритульний, безземельний, злиденний прошарок громадян Стародавнього Риму, який жив за рахунок римського суспільства. Якщо римські пролетарі жили за рахунок суспільства, то капіталістичне суспільство, на думку К. Маркса, живе за рахунок пролетаріату. А це вже була велика брехня. Єдиним джерелом існування пролетаріату, згідно із вченням марксизму, є продаж своєї робочої сили власникам засобів виробництва. Пролетаріату приписуються месіанські (спаситель) властивості, на нього переносяться ознаки вибраного народу Божого («це єдиний

¹⁴ Маркс К. Передмова. До критики політичної економії. — Збір. тв. Т. 13. — С. 6–7.

і до кінця революційний клас»), він — новий Ізраїль. Це не що інше як секуляризація староврейської месіанської свідомості. Отже, важіль, яким можна буде перевернути світ, знайдено. Саме тут матеріалізм К. Маркса обертається крайнім ідеалізмом.

Тепер ми переходимо до того пункту, який раніше, у радянську добу, називали «*революційною діалектикою*». Відомий дослідник М. Бердяєв звернув увагу на невдале, більше того, безглузде словосполучення — «діалектичний матеріалізм». Не може бути діалектики матерії, адже діалектика передбачає Логос, смисл, тому можлива лише діалектика думки та духу. Але К. Маркс переніс властивості думки та духу в надра матерії. Діалектика з мистецтва ведення бесіди в руках Маркса перетворюється на екзальтацію (граничне збудження) людської волі, людської активності. Пролетарі ніколи не забунтують, доки не стануть свідомими, а свідомими вони не стануть доти, доки не зчинять бунту. Така соціальна діалектика марксизму. Розмірковуючи над цим боком діалектики, відомий російський мислитель Л. Шестов, зауважив: «Мета діалектики — не пошук істини, знищення суперника»¹⁵, адже революційна діалектика марксизму не є логічною необхідністю саморозкриття ідеї, радше — активністю революційної людини, для якої минуле не обов'язкове.

Відштовхуючись від такого розуміння діалектики, філософія марксизму, або історичний матеріалізм, усю писану історію поділяє на дві великі ери: *царство необхідності* й *царство свободи*.

Таким чином, історія, яка вийшла з-під пера К. Маркса, різко поділяється ним на дві частини (за аналогією Августина): на минуле, коли людина була рабом, і майбутнє, яке починається з перемоги пролетаріату шляхом комуністичної революції. Комуністична революція є поворотним пунктом всесвітньої історії, щось на кшталт Різдва Христового для таких мислителів, як Августин, Гегель тощо. І сама термінологія нового учення була вироблена не в рамках марксизму, задовго до нього, до того ж, запозичивши схему всесвітньої історії в Августина, К. Маркс лише вдало її використав, наповнивши її новим ідеологічним змістом: «*месія*» і «*всесвітньо-історична місія пролетаріату*», «докорінний поворот у всесвітній історії пов'язаний з діяльністю Ісуса Христа» і «докорінний поворот, пов'язаний з революційною діяльністю пролетаріату». Усе, що було до Різдва Христового, Августин назвав передісторією, справжня історія починається з Різдва Христового. У Маркса передісторія — це первіснообщинний лад, або «примітивний комунізм», тобто рай на землі, де не було багатих і бідних, гнобителів і пригноблених, усі були рівні у бідності, аж доки не виникла приватна власність (справжнє *гріхопадіння* для марксиста), за яким слідує вигнання з раю у царство необхідності з приватною власністю і класовим антагонізмом. Тому знаменитий «Маніфест комуністичної партії» (1848 р.) автори почали з констатації того, що вся попередня історія є історією боротьби класів. У вічному антагонізмі перебували:

	<i>раб</i>	і	<i>вільний,</i>
	<i>кріпак</i>	і	<i>поміщик,</i>
	<i>майстер</i>	і	<i>підмайстер</i>
	<i>найманий робітник</i>	і	<i>буржуа,</i>
тобто	<i>пригноблені</i>	і	<i>гнобителі</i> ¹⁶ .

Комунізм покликаний покласти цьому край, тому справжня (дійсна) історія, з погляду бородатих класиків, починається з перемоги комуністичної революції й запровадження диктатури пролетаріату, і продовжується аж доти, доки всі джерела суспільного багатства не поллються повним потоком і здійсниться великий принцип «*Від кожного — за здібностями, кожному — за потребами*»¹⁷.

¹⁵ Шестов Л. Доля Сократа. Сочинения в двух томах. Т. 1. — М.: Правда, 1993. — С. 610.

¹⁶ Див.: Маркс К., Энгельс Ф. Маніфест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 4. — С. 419–459.

¹⁷ Див.: Програма Комуністичної партії Радянського Союзу (Нова редакція). — К.: Політвидав України, 1986. — С. 22.

Кожна векторна історіософія передбачає спрямування і має три обов'язкові пункти свого розвитку: початок і кінець, а там, де є початок і кінець, обов'язково повинна бути середина. Початком історії для Августина було гріхопадіння, для Маркса таким відправним пунктом слугує виникнення приватної власності¹⁸. Кінцевим пунктом історії в Августина є Апокаліпсис (Суд Божий), у марксизмі — комунізм як вирішення загадки історії.

«Стрибок» із царства необхідності в царство свободи, на думку К. Маркса, є перемогою над первородним гріхом, який він убачав приватній власності як економічній підставі експлуатації людини людиною. Тому різниця між

	<i>пролетаріатом</i>	і	<i>буржуазією</i>
є різниця між	<i>добром</i>	і	<i>злом,</i>
	<i>справедливістю</i>	і	<i>несправедливістю,</i>
	<i>чеснотою</i>	й	<i>пороком.</i>

Отже, К. Маркс створив справжній міф про пролетаріат, а його всевітньо-історична місія є предметом віри, тому марксизм є не тільки ученням, політичною доктриною, а й вірою, своєрідною ерзац-релігією. І в цьому її сила. «Вчення Маркса всеильне тому, що воно вірне», — казав В. І. Ленін.

Як бачимо у марксизмі є два напрями:

а) об'єктивно-науковий, детермінований економічним життям («Капітал»)¹⁹;

б) суб'єктивно-доктринальний або революційно-класовий момент, вершиною якого є «Маніфест комуністичної партії».

Звідси і два напрями у розвитку російського марксизму. На початку російська інтелігенція переважно сприйняла вчення К. Маркса об'єктивно-наукового боку. За межами імперії постала група «Освобождение труда» на чолі з Г. В. Плехановим (1856–1918). Це був початок російського марксизму та соціал-демократичного руху загалом. Г. Плеханов особливо наголошував на тому, що «за капіталізмом уся динаміка нашого суспільного життя». Кажучи це, марксистів цікавив не стільки економічний розвиток Росії як позитивна мета й благо, скільки пошук знаряддя революційної боротьби. Вони більше думали не про власне промисловість, виробництво, а насамперед про знаряддя майбутнього перевороту — пролетаріат. Вони марили великими потрясіннями. Російському марксизму об'єктивно була притаманна засаднича суперечність: бажати розвитку капіталізму, вітати цей розвиток і водночас вважати капіталізм злом та несправедливістю, із якими кожний соціаліст покликаний боротися. Правда, одна частина соціалістів (соціалістів-революціонерів) узялася за револьвери і бомби, інша — поки що була проти терору і лише заглиблювалась у теорію К. Маркса.

5. Ленінізм як соціально-політична доктрина ХХ ст.

Суб'єктивний, революційно-класовий бік марксизму репрезентував В. Ленін і більшовики. Саме він, В. І. Ульянов (Ленін) стверджував, що соціалізм може бути здійснений у Росії без достатнього розвитку капіталізму й до утворення численного робітничого класу.

Г. Плеханов наполягав на тому, що соціальну революцію необхідно чекати і після 1905 року категорично виступав проти соціалістичної революції через захоплення влади. Ленін чекати не хотів. Г. Плеханов відстоював думку про те, що звільнення робітничого класу повинно стати справою самих робітників. У Леніна звільнення робітничого класу стало справою підпільної організації, а його робота, «Що робити?» стала теоретичним обґрунтуванням цієї діяльності. Г. Плеханов більше книжний революціонер, ніж практичний діяч. Таким чином, у Росії зіткнулись *інтелектуальна теорія і революційна воля*, у політиці — це *меншовики та більшовики*.

¹⁸ Суть вчення комунізму, на думку його творця — Маркса, можна виразити одним положенням — скасування приватної власності.

¹⁹ У майбутньому якщо щось і буде мати справжню цінність зі всієї теоретичної спадщини марксизму, то це швидше за все буде „Капітал“ Маркса, як можливий варіант аналізу капіталістичного виробництва у ХІХ ст. Сьогодні ж його праця мало що може дати для розуміння сучасного стану речей. Ставлення до неї може бути лише таке, як і до будь-якої пам'ятки історії економічних вчень, як до фрагменту збереженої історії.

Марксисты-більшовики виявили більше російську традицію, ніж марксисты-меншовики. Ульянов-Ленін чудово знав:

- 1) *психіку* московитів,
- 2) *механіку* московської історії,
- 3) *коріння* московської культури і,
- 4) *природу* влади.

Марксизм у більшовицькій редакції був поєднаний з одного боку, із Стенькою Разіним як утіленням «русской вольницы», а, з іншого боку, — із віковою традицією російської деспотії: від російських царів до генеральних секретарів. «Російська революція, будучи в істоті своїй розпадом імперії, знайшла в більшовиках заміну обслуги імперської машини»²⁰. Ленінізм — це перемога революційної волі. Що ж таке революційність? І чому вона перемогла?

Революційність визначається зовсім не радикалізмом цілей і навіть не характером засобів, які застосовуються в боротьбі.

«Революційність, — на думку М. Бердяєва, — є тотальністю, цілісністю стосовно будь-якого акту життя. Революціонер той, хто у кожному акті, що здійснюється, відносить його до цілого, до цілого суспільства, підкорює його центральній і цілісній ідеї. Для революціонера немає відокремлених сфер, він не допускає подрібнення, не допускає автономії думки щодо дій і автономії дій щодо думки. Революціонер має інтегральне світоспоглядання, в якому теорія й практика органічно сполучені. Тотальність у всьому — визначальна ознака революційного ставлення до життя»²¹. Революційність ніколи не допускає приватної власності та приватного життя, відокремлення громадянського суспільства від правової держави, розподілу державної влади тощо.

Марксизм став крахом російської інтелігенції, усвідомленням її слабкості й трагізму. Трагізм інтелігенції полягав у тому, що інтелектуальна теорія, яку репрезентував теоретик і пропагандист марксизму Г. В. Плеханов була розчавлена революційною волею, яку уособлює вождь-диктатор — Ленін.

Останній здійснив революцію в ім'я Маркса, але не за Марксом. Саме така і тільки в Росії могла відбутись революція. Ленін наполягав на оригінальному характері російської революції, він побудував теорію й тактику російської революції і здійснив її у *нечаєвському* дусі²².

Ленін не теоретик марксизму як Г. Плеханов, а теоретик і організатор революції. Майже вся його робота — це була теорія й практика революції.

З усього марксизму Леніна найбільше зацікавила одна тема — тема захоплення влади й запровадження диктатури пролетаріату. Він багато читав, але набував знання для певної мети, для боротьби й дії. Теоретична спадщина Леніна велика (п'яте — останнє видання його творів нараховує 55 томів), але серед них особливо вирізняються дві праці, у яких він постає як утілення *революційної волі* — «Що робити?» (1902) та «Держава і революція» (1917), яку ще називають «біблією дежавного перевороту».

В теорії Ленін боровся з ересьми та різного ґатунку ухилами. Для нього добро — все, що служить революції, а зло — усе, що стає їй на заваді. Ленін був абсолютно відданий ідеї комунізму. Однак ця одержимість однією ідеєю призвела до страшного звуження та спрощення його свідомості, до морального переродження, застосування злочинних засобів у боротьбі. Ленін — абсолютист, він вірив абсолютну істину, вона для нього — знаряддя революції й організації диктатури.

²⁰ Маланюк С. До проблеми більшовизму — Нью-Йорк, 1956 — С. 11.

²¹ Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. — М.: Наука, 1990. — С. 87.

²² Сергій Нецаєв (1847–1882) — організатор таємного товариства «Народная расправа», автор «Катехизиса революціонера». У 1869 р. забив студента Іванова у Москві, через підозру в зраді, потім утік за кордон. 1872 року швейцарська влада видала його Росії, де він був ув'язнений на 20 років. Помер в Олексіївському рavelіні Петропавлівської фортеці. Нецаївщина була засуджена І Інтернаціоналом, але не російськими революціонерами. Може тому Ленін так ретельно обходив це ім'я. Тут прихована якась таємниця, внутрішня історія еволюції російської революційної самосвідомості, про яку ми поки що дуже мало знаємо.

6. Природа тоталітарної влади

Для Леніна марксизм був передусім ученням про диктатуру пролетаріату в селянській країні. Диктатура впливає з його цілісного тотального світобачення. Він стверджував диктатуру навіть у філософії, вимагаючи диктатури діалектичного матеріалізму над думкою. Ленінське вчення про диктатуру пролетаріату полягає в тому, що він стверджував не диктатуру емпіричного пролетаріату, який у Росії був дуже кволим і малочисельним, а *диктатуру ідеї пролетаріату*, яку від імені останнього здійснюватиме партія, що за своєю суттю кримінальною і злочинною організацією. На прикладі Росії ще раз підтвердилась історична закономірність, що «*диктатура необхідна не для того, щоб захистити революцію, а навпаки, революцію здійснюють, щоб запровадити диктатуру*» (Дж. Орвелл)²³. Достатньо згадати М. Робесп'єра і яacobінців, Леніна і більшовиків. Диктатура однієї партії неминуче призводить до диктатури однієї особи. Історія радянської Росії (СРСР) найкращий тому доказ. Глибокий аналіз *технології тоталітарної влади* дає у своїх працях А. Авторханов (1908–1997)²⁴.

Досліджуючи джерела та смисл російського комунізму **М. Бердяєв** (1874–1948) писав: «Ленін — антигуманіст, як і антидемократ. У цьому він — людина нової епохи, епохи не тільки комуністичних, але й фашистських переворотів. Ленінізм — це вождизм нового типу, він висуває вождя мас, наділеного диктаторською владою.

Його наслідуватимуть Муссоліні й Гітлер. Сталін буде довершеним типом вождя-диктатора»²⁵. Воля до влади стане самодостатньою, за неї будуть боротись як за мету, а не як за засіб.

Марксів комунізм, звичайно, є утопією, але утопією, яка має тенденцію до реалізації. Історія більшовизму — це історія утопії при владі. А що таке утопія при владі? Її політика — це вже злочин проти особи і проти людства. Тому Резолюція ПАРЄ від 25 лютого 2006 р., яку торпедували більшість делегатів від Російської Федерації, є справедливою і своєчасною, хоч прийнята у куцоу вигляді. Чого боїться сьогодні Росія як спадкоємниця СРСР? Лише одного — що їй виставлять рахунок народи і нації. Резолюція започаткувала осуд не тільки практики комуністичного правління, а також ідеології комунізму, яка обґрунтовувала злочинну діяльність влади.

На прикладі Росії можна переконатись у правильності й глибині думки, що революцію готують *романтики* (Маркс), здійснюють — *фанатики* (типовим фанатом революції був Ульянов-Ленін), а результатами користаються різного гатунку *покидьки* та *пройдисвіти* (Сталін К°). Сталінізм проростає на ґрунті російської демократії, проте його коріння сягають глибин московсько-татарської крові та ординської політичної традиції²⁶. Отже, мрії світоудосконалювачів стали знаряддям у руках владних натур.

«Що змінилося?» — запитував відомий російський поет М. Волошин (1877–1932) (Корнієнко — українець за походженням). Росія завжди вгадувала, завжди відчувала: «*В комиссарах — дух самодержавия, Взрывы революции — в царях*», прозоро натякаючи на царя-революціонера Петра I, і революціонера-царя Сталіна ХХ ст. Для Росії минуле століття почалося із запитання: «що робити?». Проте, закінчився цей «русский век», як відомо, відповіддю — чого не слід робити. У передмові до видання українського перекладу своєї повісті «Скотоферма» (1949). Дж. Орвелл писав: «Ніщо так не сприяло спотворенню початкових соціалістичних ідей, як віра, нібито нинішня Росія є зразком соціалізму, а тому будь-яку акцію її правителів треба сприймати як належне, якщо не як приклад для наслідування...»²⁷.

²³ Див.: Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. — М., 1989. — 384 с.

²⁴ Авторханов А. Происхождение партюкратии. — Париж, 1973; Авторханов А. Империя Кремля. — М., 1991. — 112 с.; Авторханов А. Технология власти. — М., С-Пб., 1991. — 221 с.

²⁵ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. — М.: Наука, 1990. — С. 102–103.

²⁶ Ширше про це див.: Федотов Г. Россия и свобода // Знамя, 1989. — №12; Федотов Г. Лицо России // Вопросы философии, 1990. — № 8.

²⁷ Цитата за.: Сила Старшого Брата. Похмурі пророцтва Джорджа Оруелла // День, №171, 7 жовтня 2006 р.

Отже, існує глибока двозначність у природі більшовизму, яка яскраво відбивається в політичній кар'єрі Леніна. Яку мету він ставив перед собою: продовжити роботу Петра Великого чи знищити її наслідки? Перенісши столицю Росії з ексцентричної фортеці Петра центр країни, Ленін начебто оголосив себе послідовником протопопа Авакума та старовірів і слов'янофілів. У цій ролі він виступає як один з пророків «Святої Русі», втілюючи в собі протест російської душі проти західної цивілізації. А проте теоретичну основу свого віровчення Ленін знаходить не в себе на батьківщині, а запозичує її у вестернізованого німецького єврея Карла Маркса. Хоча правда й те, що доктрини, ближчої до цілковитого заперечення всього західного суспільного устрою, ніж марксистське вчення, цей російський пророк двадцятого сторіччя на Заході не знайшов би. Саме негативні, а не позитивні елементи марксистської ідеології зробили її конгеніальною російському революційному духові; і це пояснює, чому в 1917 році ще екзотичний на той час російський капіталізм західного зразка був зметений не менш екзотичною західною антикапіталістичною доктриною. Таке пояснення підтверджується і метаморфозою, яку пережила ця марксистська філософія в російській атмосфері, де, як то неважко переконатися, марксизм перетворено на емоційну й інтелектуальну заміну православного християнства, де К. Маркс виступає в ролі Мойсея, а Ленін — як Месія, а зібрання їхніх творів визнано за Святе Письмо цієї нової атеїстичної церкви — церкви агресивної та войовничої²⁸.

Українська духовна традиція й ментальність теж ніколи не сприймала марксизм, особливо в його суб'єктивно-доктринальному вигляді. Достатньо згадати, що відомий український дослідник **Дмитро Чижевський** (1894–1977) у знаменитих своїх «Нарисах з історії філософії на Україні» в рубриці «Марксизм» згадав лише про Миколу Зібера і присвятив йому лише 15 рядків.

Варто тут буде нагадати, як оцінював український мислитель **Іван Франко** (1856–1916) комуністичну теорію взагалі та матеріалістичне розуміння історії зокрема. З цього приводу він писав, що повна спільність на землю неможлива і була би навіть шкідливою. Цікавими є також його міркування щодо питання про державу як знаряддя визиску, яку теоретики марксизму хотіли б перетворити на народну державу. Марксисти, як і взагалі соціал-демократи як партія, писав Франко, «бажали захопити в свої руки державну власть не на те, аби знищити її і дати всім горожанам якнайповнішу і найширшу свободу»²⁹. Навпаки, на думку соціал-демократів, держава (майбутня, народна) «мала статися всевладною панею над життям усіх горожан. Держава опікується чоловіком від колиски до гробової дошки. Вона виховує його на такого горожанина, якого їй потрібно, запевнює йому заробіток і удержання, відповідне до його праці заслуги. Вона, знаючи потреби усіх своїх горожан, регулює, кільки чого треба робити...»³⁰. Отже, «віра в необмежену силу держави будучим устрою, то головна прикмета соціальної демократії»³¹. На її думку, продовжує Франко, кожна людина в майбутньому устрою від народження до смерті буде державним службовцем та пенсіонером: держава дасть йому наперед відповідну підготовку, потім буде визначати йому роботу і план (у Леніна це називається «контроль держави за мірою праці і мірою споживання»), даватиме заохоту й відзнаку³², а на старість, або в разі хвороби — ласковий хліб. Нема що й казати, резюмує Франко, ці погляди є дещо привабливими для бідних людей.

Життя в Енгельсовій (читай — комуністичній) народній державі було би правильне, рівне, як добре заведений годинник. Але є у тому деякі гачки, що будять поважні сумніви. Сказавши це, Франко формулює наступні положення, які заперечують як комуністичну теорію Маркса, так і соціал-демократичну доктрину взагалі:

«Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшним тягарем на життя кожного поодинокого чоловіка.

²⁸ Тойнбі А. Дослідження історії. том 1 / Пер. з англ. В. Шовкуна. — К.: Основи, 1995. — 614 с. — С. 208.

²⁹ Франко І. Що таке поступ? Зб. тв. у п'ятидесяти томах. Т. 45 Філософські праці. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 340–341.

³⁰ Там само, с. 341.

³¹ Там само, с. 341.

³² Дотепер всі мислимі і немислимі відзнаки сконцентровані у руках тільки першої особи держави.

Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною.

Виховання, маючи на меті виховувати не свобідних людей, але пожиточних членів держави, зробилась би мертвою духовною муштрою, казенною.

Люди виростили б і жили б в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови.

Народна держава сталась би величезною народною тюрмою.

А хто були б її сторожі? Хто держав би в руках кермо тої держави? Сього соціал-демократи не говорять виразно, та в усякім разі ті люди мали б в своїх руках таку величезну власть над життям долею мільйонів своїх товаришів, якої ніколи не мали найбільші деспоти.

І стара біда, — продовжує І. Франко, — нерівність, вигнана дверима, вернулась би вікном: не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманічів — усе одно, чи родовитих, чи вибраних — над мільйонами членів народної держави»³³. Ось від чого найбільше застерігав І. Франко і це те, що сталось у радянській державі й продовжується на пострадянському просторі за умов «керованої демократії»: *всеvладність керманічів*. Що проявляється у розбудові «владної вертикалі», перманентній конституційній реформі та «удвоєний ВВП» (Власти Владимира Путина).

«А маючи в руках таку необмежену власть хоч би лише на короткий час, як легко могли би ті керманічі захопити її назавсідги!»³⁴. Тоді, у далекому 1917 році, дехто наївно вважав, що більшовики, силою захопивши владу, можуть нею скористатись лише до Установчих зборів.

«І як легко при таких порядку підтяти серед людності корінь усякого поступу й розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального насичення»³⁵, зупинити його та тим ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільності»³⁶, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового»³⁷.

«Ні, соціал-демократична „народна держава», — резюмує мислитель, — коли б навіть було можливим збудувати її, не витворила би раю на землі, а була би в найліпшій разі великою завадою для дійсного поступу»³⁸. Такі міркування видатного українського мислителя І. Франка з приводу марксизму і матеріалістичного розуміння історії, соціал-демократичної доктрини й проблем суспільного поступу, які були оприлюднені ним на початку ХХ ст., у 1903 році — у рік Другого, як колись казали, історичного з'їзду РСДРП (б). Саме цей час і в цьому пункті розійшлися раз і назавжди українська консервативна й російська, так звана прогресивна, думки.

Отже, українці ні як етнос, ні ментально (як індивідуалісти), ні лінгвістично не сприйняли комунізм із його «новоязом» (у оруеллівському значенні цього слова). Вже тут, поки що, тільки в теорії, була закладена міна сповільненої дії, вибух якої спричинив у ХХ ст. катастрофу планетарного масштабу — Україна втратила майже чверть (!) свого населення...

Залишається фактом, що від українців — зовсім не радянських людей, як не дивно, — залежало майбутнє радянської імперії, з усіма колективізаціями та індустріалізаціями. Щоб краще зрозуміти цю геополітичну невідповідність, можна навести думку з цього приводу харківського правозахисника В. Овсієнка: «Українці як етнос з їхньою глибокою релігійністю, індивідуалізмом, приватновласництвом, прив'язаністю до свого клаптика землі не годилися для будівництва комунізму — і на це вказували високопоставлені радянські чиновники. Україна мала бути стерта з лиця Землі, а рештки українського народу мали стати матеріалом для «нової історичної спільноти» — радянського народу, основою якого були б

³³ Франко І. Що таке поступ? Зб. тв. у п'ятидесяти томах. Т. 45. Філософські праці. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 341–342.

³⁴ Там само, с. 342.

³⁵ Найвищих економічних показників радянська країна досягла в середині 70-х років і то побудову комунізму, намічену на 80-ті роки, замінила таким пропагандистським заходом як Московська олімпіада 1980 року.

³⁶ Вся історія країни Рад — суцільна війна проти опозиційних партій і партій-сателітів, українського селянства, національно-визвольних і дисидентських рухів.

³⁷ Франко І. Що таке поступ? Зб. тв. у п'ятидесяти томах. Т. 45. Філософські праці. — К.: Наукова думка, 1986. — С. 342.

³⁸ Там само, с. 342.

російська людність, мова, культура. Увійти в комунізм українцем як таким не можна було у принципі»³⁹.

Сьогодні є люди, які думають, що математика повинна бути взірцем для всякої існуючої чи можливої науки, навіть для філософії. Можливо, тому матеріалістичне розуміння історії, писав Л. Шестов, яке насправді будується за допомогою майже математичних засобів — підраховують, зважують і знову підраховують — і багатьом здається, що це велике завоювання розуму. Звичайно, хтось бачить, що це і погано, і нудно, і — даруйте — навіть є щось у цьому дурне, проте метод витриманий. З цього погляду матеріалістичне розуміння історії є найбільш досконалою, тобто витриманою, з точки зору методології, філософією історії, що й зумовило її особливе утилітарне ставлення до істини. Утилітарне ставлення до істини полягає у тому, що з неї зробили засіб соціального перевороту. Ніхто ще не довів, що істина мусить бути розумною, яскравою і тому подібне. Проте вважається, що істина не допускає суперечностей і що їй властива послідовність. Марксизм (комунізм) — найбільш послідовне вчення. Воно нічого вже не бажає й жодна інша філософія не може його наздогнати. Направду, така філософія, і це найголовніше, має на всі запитання готові відповіді, наче дельфійський оракул.

Тепер в одному ряд стоять такі відомі твори: «Про суспільну угоду» (1762) і «Маніфест комуністичної партії» (1848), адже на певному етапі вони стали потужними засобами влади в руках сильних людей, які зуміли підкорити собі маси й використати у своїх інтересах їхню віру в гасла «свободи», «рівності» та «соціальної справедливості» тощо. Однак такі абстрактні ідеали мають силу лише протягом двох-трьох останніх століть (століть партійної політики). Врешті-решт настає такий момент, що ці учення навіть ніхто вже не спростовує, вони всім *набридають*. З Руссо це відбулося вже давно, з Марксом — нещодавно. Проте, і це найголовніше, у підсумку відмовляються не від тої чи іншої теорії, а від віри у теорії взагалі, відтак відмовляються від романтичного оптимізму XVIII ст. з його спробами змінити непридатну дійсність (світ фактів) за допомогою понять. Так добігає кінця епоха соціального оптимізму, у витоків якої стояли ще Платон⁴⁰ і Арістотель. Якщо перший спробував, так би мовити, самому втілити «ідеали» в життя, то інший — врахувавши досвід свого попередника, став вихователем великого політика, і в такий спосіб, лише опосередковано, через Александра Македонського, намагався зреалізувати, а точніше прищепити молодому політику свої уподобання та мрії. Сьогодні ж теорії стають заявленою шкільною темою, тоді як у реальному житті йдеться тільки про владу.

Великі системи лібералізму й соціалізму були створені між 1750 і 1850 роками. Теорії Маркса сьогодні майже 150 років, і вона в цьому ряді остання. За своєю внутрішньою суттю і матеріалістичним розумінням історії, теорія ця є крайнім виявом раціоналізму, а тому його завершальним етапом. Подібно до того, як віра Руссо у права людини вмерла у 1848 р., так і теорія Маркса потьмяніла з Першою світовою війною й особливо тріумфальною перемогою російського більшовизму. Той, хто порівняє фанатизм діячів Французької революції з позицією комуністів у 1918 році, які були змушені підтримувати неіснуючу переконливість, як у себе так і у своїх прихильників, не задля ідеї, заради влади, від якої залежали їх життя й добробут, той зможе передбачити крах будь-якої програми, якщо вона стане на заваді у боротьбі за владу. Віра в теорію була характерна для дідів, а для внуків — це лише доказ провінційності. Отже, усі ці вчення *істинні* для їхніх прибічників і *хибні* для супротивників, але питання в іншому: чи *буде* людина прибічником або супротивником, визначається не логікою аргументації, не резонами, а самим життям.

Комунізм як теорія й практика подібний до хімічної реакції, де результат віддзеркалює весь процес. Якщо еволюція поглядів К. Маркса, від роздумів юнака — *«хто виховує вихо-*

³⁹ Цит. за Крамаренко О. Чому світ не визнає Голодомор геноцидом? // День, №178, 18 жовтня 2006 р.

⁴⁰ Саме Платон, запровадивши найкращі (ідеальні на його думку) перетворення, зробив спробу удосконалити Сіракузи згідно своїх ідеологічних рецептів, і що в результаті? Знищив це місто. Антична історія цього трагічного експерименту є повчальним прикладом втручання вишуканої «мудрості» в реальну політику.

вателя?»), пролягає через младогегельянське переживання *відчуження* і йде далі, до категорії *практики* та *ідеї комунізму*, то для Леніна марксизм (комунізм) стає вже керівництвом до дії, а саме: «як практично перевернути світ?» Попри мільйонні жертви комуністичних терорів СРСР, Китаї, Кампучії, є ще один злочин, мабуть, найбільший, який не піддається статистичному обрахуванню: це виховання *нової людини*. Комуністичні режими повалені, а нова людина (у нашому випадку — «совок») залишилася. Вже декілька поколінь людей відлучені від Бога, від приватної власності, власність для них — не результат *власної діяльності*, а крадіжки — все те, що вони вкрали на заводі чи сам вкрадений завод, на фермі чи сама вкрадена ферма. На жаль, нова людина — це реальність, яка все гучніше і агресивніше про себе нагадує: вона присутня у хитромудрих схемах кучмівської «прихватизації», у продажних ви роках господарського суду і рейдерських атаках на чужу власність, нова людина — це перевертні у погонах, розтросені і понівечені наші під'їзди, вона дихає й промовляє через розбиті вікна і напіврозібрані стіни численних ферм колгоспів «Заповітами Ілліча».

Отже, замість пізнання світу комунізм (марксизм) дає людині право змінювати світ, тут усе визначається не просвітленням думки, не світлом розуму, а екзальтацією волі, замість свободи вибору — активна життєва позиція, адже свобода вибору роздвоює й ослаблює енергію. Комунізм — це поєднання ідеї рівності диктатурою хибного світобачення. Сьогодні людство має колосальний досвід входження у комунізм: російський, китайський, кубинський тощо, але воно абсолютно немає досвіду, як із нього вийти...

Ключові слова: марксизм, відчуження праці, соціальний антагонізм, практика, матеріалістичне розуміння історії, спосіб виробництва, суспільно-економічна формація, царство необхідності, царство свободи, всесвітньо-історична місія пролетаріату, диктатура пролетаріату.

Питання для самоперевірки

1. Основні етапи формування марксизму.
2. У чому полягає всесвітньо-історична місія пролетаріату?
3. Що таке відчуження праці?
4. Основні засади матеріалістичного розуміння історії?
5. Що таке диктатура пролетаріату?
6. За що Іван Франко критикував комуністичну теорію Маркса, так і соціал-демократичну доктрину взагалі.

Рекомендована література

1. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМСА-PRESS, 1955 г. — М.: Наука, 1990. — 224 с.
2. Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип // Наш современник, 1990. — №11.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. — К.: Четверта хвиля, 2001. — 359 с.
4. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Т. 2. Герменевтика II. (Що таке істина? Історія понять як філософія. Наскільки мова диктує мислення?). — К.: Юніверс, 2000. — 640 с.
5. Гейзінга Й. Homo Ludens. — К.: Основи, 1994. — С. 7–35.
6. Джеймс В. Прагматизм. — К., Видавничий дім «Альтернативи», 2000. — 144 с.
7. Конт О. Курс положительной философии // Мир философии: 2 ч. Ч. 1. — М.: Политиздат, 1991. — 672 с.
8. Ленин В. И. Государство и революция. — Полн. собр. соч. — 5-е изд. — Т. 33. — М.: Политиздат, 1974. — С. 1–120.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. — Собр. соч. 2-е изд. — Т. 3. — С. 4.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. — Собр. соч. 2-е изд. — Т. 4. — С. 419–459.
11. Маркс К. Передмова. До критики політичної економії. — Зібр. тв. Т. 13. — М.: Политиздат, 1975 — С. 6–7.
12. Мунье Э. Персоналізм. — М.: Искусство, 1992. — 143 с.

13. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 94–142.
14. *Фромм Э.* Бегство от свободы. — М.: Прогресс, 1989. — 272 с.
15. *Ницше Ф.* Так казав Заратустра. — К.: Основи, Дніпро, 1993. — С. 7–328.
16. *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки бо-гов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319–344.
17. *Ортега-і-Гассет.* Бунт мас // Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — 420 с.
18. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости // Свобода воли нравственность. Гл. I–IV. — М.: Республика, 1992. — С. 260–338.
19. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Введение. — М.: Мысль 1993. — С. 128–188.
20. Історія філософії: проблема людини та її меж: [навч. посіб. / [Хамітов Назіп, Гармаш Лариса, Крилова Світлана; за ред. Н. Хамітова]. — К.: Наук. думка, 2000. — 272 с.
21. *Рассел Б.* Історія західної філософії / Пер. з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука. — К.: Основи, 1995. — 759 с.
22. Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002.
23. Філософія як історія філософії: Підручник / За заг. ред. Ярошовця В.І. — К.: Центр учбової літератури, 2010.
24. Філософія: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — Х.: Фоліо, 2013.
25. Філософія: хрестоматія. Від витоків до сьогодення: Навч. посіб. Уклад.: Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2012.

Вільчинський Ю. М., 2019

РОЗДІЛ 9

ПОСТКЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Кругляк М. І., Терещенко В. В.

1. Філософія життя
2. Позитивізм та аналітична філософія
3. Прагматизм
4. Фрейдизм
5. Екзистенціалізм
6. Феноменологія та герменевтика
7. Неотомізм
8. Структуралізм та постмодернізм

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- передумови та чинники формування сучасної філософії;
- основні напрями сучасної філософії та логіку їх розвитку;
- ідеї основних представників сучасної філософії;
- вплив філософських ідей, висловлених у межах різних напрямків сучасної філософії, на культуру;

вміти:

- розрізняти філософські позиції основних напрямів сучасної філософії;
- розуміти та інтерпретувати тексти основних представників сучасної філософії;
- застосовувати понятійний апарат сучасної філософії при обґрунтуванні власної світоглядної позиції.

1. Філософія життя

Цей напрям виник і набув найбільшого розквіту в ХІХ ст. Для нього характерне критичне ставлення до раціоналізму Просвітництва та умоглядності німецької класичної філософії. Натомість наголошувалась роль ірраціональних чинників, людина розглядалась насамперед не як мисляча, а як вольова істота.

На формування філософії життя вплинули успіхи біології, що відобразилось у найважливішому для цього напрямку понятті, саме — понятті життя. Щоправда, життя розглядалося не стільки в природничо-науковому сенсі, скільки в метафоричному — як цілісний органічний процес, який не можна втиснути у вузькі рамки раціонального пізнання. Життя виступає не втіленням раціонального замислу чи ідеї, а ірраціональним поривом, який може бути досягнутий насамперед інтуїтивно, радше відчуттями, ніж розумом. Тому підкреслюється цінність безпосередніх переживань, а не раціональних побудов. Це виражено в одній із ключових ідей цього напрямку: розуміти життя з нього самого.

Засновником філософії життя вважається німецький філософ **Артур Шопенгауер** (1788–1860). Він відштовхувався від кантівської філософії, але переосмислив її з позицій ірраціоналізму. На думку А. Шопенгауера, в основі світу лежить воля, яка є першоосновою будь-якого

буття. Воля витлумачена не як психічне утворення, а як порив, властивий не лише людині, а й усій природі. Що ж до людини, то її інтелект, на думку А. Шопенгауера, є не основоположною властивістю, а лише засобом волі. Це відображено у самій назві його праці «Світ як воля і уявлення».

А. Шопенгауер не поділяв просвітницького оптимізму, натомість створив учення, засноване на песимізмі. Страждання розглядається як неодмінний атрибут життя: адже якщо людина відчуває бажання, то їй чогось бракує, тобто будь-яке бажання свідчить про незадоволеність, а отже, є виявом страждання. Тут простежується вплив давньоіндійської філософії (до якої А. Шопенгауер ставився зі значною цікавістю та повагою), зокрема буддизму.

Критичне ставлення представників філософії життя до раціональності можна простежити навіть у підході до пізнання. Серед найвідоміших мислителів цього напрямку найбільшу увагу теорії пізнання присвячував французький мислитель **Анрі Бергсон** (1851–1941). Він наголошував на ролі інтуїції, применшуючи значення раціонального пізнання. Раціональне досягнення дійсності, на думку А. Бергсона, не веде до адекватного пізнання, — життєвий порив неможливо схопити за допомогою раціональних процедур. Натомість інтуїція, для якої характерна самоочевидність, дозволяє безпосередньо сприймати реальність. А. Бергсон протиставляв творчість і раціональність.

Раціональну діяльність інтелекту він розумів значною мірою як механічну, таку, яка не дозволяє створити нове, а лише перекомбінує вже відоме. Натомість для творчості характерний вихід за усталені рамки, це ірраціональний порив, завдяки якому створюється щось справді нове. Хоча в подальшому розвитку теорії пізнання співвідношення логіки й інтуїції було переосмислено, інтуїція виявилася не настільки ірраціональною, як вважав А. Бергсон, однак привернення уваги до ірраціональних чинників у пізнанні було плідною ідеєю, адже дозволило критично поглянути на просвітницький стереотип щодо пізнання як цілком раціонального процесу.

Поняття волі посідало важливе місце і в філософії німецького філософа **Фрідріха Ніцше** (1844–1900), зокрема в його концепції волі до влади. Вольовому началу надається більшого значення, ніж раціональному, яке виконує допоміжну роль. Людина є не стільки раціональною істотою, скільки воліючою. В основі життя лежить воля, а саме, — воля до влади. Ф. Ніцше розуміє владу не у вузькому сенсі (як політичну владу), а значно ширше — як владу над собою, самоутвердження, самовдосконалення, постійний саморозвиток. (Збагнути це значення допоможуть вислови на кшталт «володіти собою» чи «володіти ситуацією» — тут поняття «влада» вжите широкому сенсі). Ніцшеанській концепції волі до влади більше відповідає образ не володаря чи диктатора, а вольової людини, людини, яка володіє собою. Ф. Ніцше створив ідеал надлюдини як духовного аристократа, який подолав недоліки та обмеженість, характерні для пересічної людини. Оскільки надлюдина стала значно досконалішою, ніж пересічні люди, вона може не зважати на мораль мас, адже своєму розвитку стоїть значно вище за них. Ф. Ніцше негативно ставився до демократії, вважаючи, що вона сприяє утвердженню пересічності та пригнічує видатних особистостей, підтримує слабких і стримує сильних, тим самим сприяючи деградації суспільства. Християнство Ф. Ніцше теж різко критикував за те, що воно сприяє підтримці слабких і невдах. У концепції Ф. Ніцше присутні явні ознаки соціалдарвінізму, який належав до популярних тогочасних учень. Одним з ключових соціалдарвіністських положень було те, що найсильніші, перемагаючи в боротьбі, тим самим сприяють еволюційному розвитку.

Таке постулювання природної нерівності людей, принципової вищості надлюдини над тими, хто не піднявся до рівня надлюдини, згодом виявилось співзвучним із декотрими ідеями нацистів. Вони використовували концепцію Ф. Ніцше, однак значною мірою її примітивізували, адже для образу ніцшеанської надлюдини ключовою є ідея постійного самовдосконалення, а не підкорення інших. До того украй зневажливе ставлення Ф. Ніцше до масової людини важко узгодити з колективним, навіть «стадним» характером нацизму.

Критика надмірного акцентування на раціональності, характерного для європейської філософії, представлена і в іншому аспекті вчення Ф. Ніцше. Аналізуючи розвиток культури, він виокремив два начала: аполонівське, яке втілює раціональність, та діонісійське, що втілює чуттєвість. Таке розрізнення простежується вже в античній культурі, для назви цих двох начал Ф. Ніцше використав імена давньогрецьких богів Аполлона (який, серед іншого, вважався покровителем мистецтв, очільником муз) та Діоніса (що був покровителем виноробства). Якщо з Аполлоном асоціюються впорядкованість гармонійність, то з Діонісом — ейфорія та шалений порив. Спочатку в давньогрецькій культурі ці два начала були збалансовані, але згодом відбулося піднесення аполонівського начала і знецінення діонісійського. Це, на думку Ф. Ніцше, призвело до духовної кризи європейської культури, яка розвивалась однобічно, з надмірним перегином на користь раціональності. Щоб подолати цю кризу, слід «реабілітувати» діонісійське начало, відновити рівновагу чуттєвого та раціонального.

Інші представники філософії життя, які розглядали переважно проблематику, пов'язану із соціальною філософією — німецькі мислителі **Освальд Шпенглер** (1880–1936) та **Георг Зіммель** (1858–1918). Їхні погляди на суспільство відрізнялися від просвітницького оптимізму попередньої епохи. У просвітницькій концепції історія розглядалась як лінійний прогрес, який може тимчасово сповільнюватись чи затьмарюватись, але в майбутньому все одно поступ неунікний, адже поширення раціональності зрештою має вести до більш гармонійного і розвиненого суспільства. Натомість Г. Зіммель підкреслював неминучу роль конфлікту в суспільному житті, у цій його ідеї простежується характерне для філософії життя намагання застосувати біологічну теорію еволюції до соціального життя. У душі філософії життя була зроблена і його концепція культури. Культура в процесі її розвитку стає дедалі формальнішою, дедалі більше віддаляється від «потoku життя», для якого характерна безпосередність переживання. Трагедія культури в тому, що на початку культурні явища відповідають життю, але в процесі подальшого розвитку вони приречені стати мертвими формами, які не здатні схопити спонтанності життя.

О. Шпенглер у своїй соціально-філософській концепції акцентував на перервності, циклічності розвитку суспільств. Просвітництво розглядало історію як єдиний загальнолюдський процес, спрямований до прогресу, де всі суспільства рухаються одним шляхом, різниця між ними полягає переважно в тому, що декотрі народи більше просунулись уперед, тоді як інші — меншою мірою. Натомість О. Шпенглер зобразив її як сукупність окремих цивілізацій (єгипетська, індійська, вавилонська, китайська, «аполлонівська» (греко-римська), «магічна» (візантійсько-арабська), «фаустівська» (західноєвропейська) та культура майя), кожна з яких існувала як окремих тип, радше як замкнута в собі одиниця, а не як сходинка в цілісному історичному процесі. Життя культури уподібнювалося до життя організму: О. Шпенглер вважав, що культура в своєму розвитку проходить стадії, подібні до життєвого циклу біологічних істот: народження, дитинство, молодість, зрілість, старість, смерть.

2. Позитивізм та аналітична філософія

Ці два пов'язані між собою напрями сучасної філософії значну увагу зосереджують на дослідженні проблем теорії пізнання. Порівняно з іншими філософськими течіями, вони найбільш орієнтовані на науку.

Позитивізм виник у середині XIX ст. як спроба знайти альтернативний підхід до теорії пізнання на протигагу тому, який панував німецькому ідеалізмі. Засновником позитивізму був французький філософ **Огюст Конт** (1798–1857), до найпомітніших представників належали також британські мислителі **Джон Стюарт Міль** (1806–1873) та **Герберт Спенсер** (1820–1903). Представники раннього позитивізму критикували німецький ідеалізм, особливо філософію Г. В. Ф. Гегеля, за надмірну умоглядність, створення абстрактних теоретичних схем, які не відповідають реальному процесу пізнання. Розвиток науки не вписувався в методоло-

гічні схеми німецьких ідеалістів, і позитивісти намагалися створити методологію, яка б адекватніше описувала механізми наукового пізнання.

Ключове для позитивізму поняття — «позитивне знання», тобто знання, яке спирається на досвід, яке підтверджене фактами.

На противагу метафізичному (умоглядним теоретичним побудовам), позитивне знання має відображати реальний світ, а отже, ґрунтуватися насамперед на фактах. Наукові ж теорії мають створюватися як узагальнення емпіричних даних. Саме опертя на факти, можливість досвідної перевірки теорій (згодом ця процедура стала відома як верифікація) розглядалась як найвизначальніша риса наукового знання. Зразком наукового пізнання була методологія природничих наук, взірцевою наукою вважалася фізика. Інші ж науки, зокрема соціальні та гуманітарні, мали запозичувати методи з розвиненіших природничих. О. Конт, засновник позитивізму, відомий ще й як засновник соціології, і прикметно, що цю нову на той час науку про суспільство він називав соціальною фізикою.

На думку О. Конта, пізнання у своєму розвитку пройшло три стадії: теологічну (знання приймається переважно без доказів, домінує релігійна картина світу), метафізичну (переважає абстрактне, умоглядне пояснення) і позитивну (наукова стадія, домінують емпіричні дослідження). Із цією концепцією пов'язана контівська класифікація наук. За принципом зменшення простоти абстрактності О. Конт розташовує науки таким чином: математика — астрономія — фізика — хімія — біологія — соціологія. Ці науки досліджують окремі предметні області, а філософія має систематизувати досягнення всіх наук.

Загалом ранні позитивісти намагалися з'ясувати принципи наукової методології, значною мірою вони виступали продовжувачами традиції емпіризму. Так, Дж. С. Мілль звернувся до індукції, яка відіграла в емпіризмі дуже важливу роль. Однак висновки, отримані індуктивним шляхом, були не логічно достовірними, а лише ймовірними. Намагаючись підвищити надійність висновків у індукції, Дж. С. Мілль розробив методи, відомі як методи наукової індукції.

Наступний етап розвитку позитивізму іноді називають емпіріокритицизмом. В руслі цієї течії працювали австрійський фізик і філософ **Ернст Мах** (1838–1916) та німецький мислитель **Ріхард Авенаріус** (1849–1896). Вони вивисували методологічну роль філософії. Головне завдання філософії вбачалось не у синтезі знання (як вважав О. Конт), а в розробці методології наукового пізнання. Для цього періоду характерне привернення уваги до відносності наукового знання. Досвід даний у відчуттях, тож людина, пізнаючи світ, має справу не з безпосередньою дійсністю, а з її відображенням через призму власних чуттєвих даних. Емпіріокритицизм значною мірою був результатом осмислення кризи у фізиці на межі XIX–XX ст., коли дедалі більше наукових відкриттів не вписувались у попередню механістичну картину світу, що спиралась на ньютонівську концепцію.

Третій етап позитивізму відомий як неопозитивізм. Основні його ідеї були розроблені мислителями Віденського гуртка, до якого належали **Моріс Шлік** (1882–1936), **Рудольф Карнап** (1891–1970), **Отто Нейрат** (1882–1945), **Карл Гемпель** (1905–1997) та інші.

Філософію Віденського гуртка іноді також називають логічним позитивізмом або ж логічним атомізмом. Неопозитивісти продовжували характерне для позитивізму дослідження проблематики теорії пізнання. Значну увагу присвячували *проблемі демаркації* — встановленню критеріїв, які б дозволяли відокремити наукове знання від ненаукового. Головним критерієм був *принцип верифікації* — перевірки теорій за допомогою досвідних даних. Однак цей принцип, який можна знайти ще в ранньому позитивізмі, породжував низку проблем, зокрема, неспівмірність теорії і фактів. Факти відображають якісь одиничні твердження (наприклад, дані окремих експериментів чи спостережень), тоді як теорія — це загальні твердження, які охоплюють всі мислимі випадки певного типу, а не лише ті, що були зафіксовані в наявному досвіді. Тобто цілковито підтвердити теорію (здійснити сильну верифікацію) в більшості випадків неможливо (адже неможливо перевірити всі випадки, які вона описує), обмежитися лише частковим підтвердженням (як це передбачає слабка

верифікація) означає допустити й потенційно хибні теорії, адже немає гарантії, що теорія, яка досі підтверджувалася, не буде спростованою якимось майбутнім експериментом чи спостереженням. Ця та інші проблеми призвели до кризи неопозитивізму і його трансформацію в постпозитивізм.

Найвідомішими представниками постпозитивізму є австро-британський філософ **Карл Поппер** (1902–1994), угорсько-британський філософ **Імре Лакатос** (1922–1974), американські мислителі **Томас Кун** (1922–1996) та **Пол Фейєрабенд** (1924–1996). У постпозитивізмі було переглянуті декотрі ключові позитивістські ідеї.

К. Поппер у відомій концепції критичного раціоналізму запропонував замість принципу верифікації принцип фальсифікації (що передбачає не досвідне підтвердження, а досвідне спростування).

Достовірно підтвердити теорію за допомогою досвідних даних неможливо, але можливо її спростувати — якщо хоча б один факт суперечитиме теорії, це свідчатиме про її помилковість. Тобто, численних фактів, які підтверджують теорію, недостатньо для висновку про істинність, але одного факту, який спростовує теорію, достатньо для висновку про її хибність. Звідси впливає принцип фаліблізму — принципової погрішності знання. Однак, хоч істинність усіх теорій не гарантована, К. Поппер вважав, що не всі теорії рівноцінні. Перевагу слід надавати теоріям, які дають точніші пояснення, охоплюють ширше коло явищ, витримують суворіші перевірки. Принцип фальсифікації, хоча й не дає можливості встановити істинність теорій, але може слугувати критерієм демаркації — наукове знання повинно передбачати можливість фальсифікації (спростування), тобто вказувати умови, за яких теорія може виявитися хибною.

Теорії виводяться наслідки, які перевіряються емпіричним шляхом (у цьому полягає гіпотетико-дедуктивний метод), причому чим точніша теорія, тим точніші прогнози з неї впливають і тим більша логічна можливість для потенційного спростування.

Т. Кун переглянув традиційну точку зору на науку як на кумулятивний процес, у якому знання просто накопичуються і нові відкриття додаються до старого масиву знань. Насправді в розвитку науки, на його думку, існують періоди наукових революцій, коли відбувається перегляд самих засад науки, перехід до нової картини світу.

Т. Кун запропонував поняття *парадигми* як базової методологічної настанови, що задає способи постановки та аналізу проблем. Певний час вчені працюють в межах парадигми, розширюючи наявне знання застосовуючи усталені пізнавальні процедури до дослідження нових проблем. Це період «нормальної» науки, діяльність вченого нагадує вирішення задач за допомогою загальноприйнятого способу. Однак із часом трапляється все більше аномалій, тобто випадків, які неможливо пояснити, виходячи з наявної парадигми. Це змушує шукати нові способи дослідження, і зрештою веде до появи нової парадигми, яка пропонує нову картину світу, нові методологічні принципи, тож у цей період відбувається наукова революція. Парадигми неспівмірні між собою, нова парадигма — це не розширення старої, а нове, суттєво відмінне бачення основоположних принципів певної науки. Крім того, у зміні парадигм значну роль відіграють не лише суто інтелектуальні чинники, а ще й соціальні, своєрідна інтелектуальна мода серед наукової спільноти. Тобто, в концепції Т. Куна розвиток науки продиктований не лише внутрішньою логікою пізнання, а й зовнішніми чинниками — соціальними, суб'єктивними тощо.

Мабуть, найдискусійнішою концепцією в межах постпозитивізму методологічний анархізм П. Фейєрабенда. Він загострив ідею про неспівмірність парадигм і залежність науки від позалогічних чинників. Наука розглядається як соціокультурна практика, зумовлена не внутрішньою логікою пізнання, а зовнішніми чинниками — думкою наукової спільноти, інституціями, які підтримують авторитет науки. Якщо ж головну роль відіграють соціальні чинники, тоді наука нічим принциповим не відрізняється від інших світоглядних систем, наприклад, магії чи релігії, а отже, не повинна мати пріоритету. Однак таке твердження про рівноправність різних типів знання веде до неможливості обґрунтованого вибору між теоріями, і відк-

риває двері для сумнівних чи навіть шарлатанських вчень. Загалом, у підході П. Фейєрабенда перебільшувалася роль позалогічних чинників розвитку науки.

З позитивізмом тісно пов'язана й аналітична філософія. Вона виникла в межах неопозитивізму і виражала ряд найбільш ключових для цього періоду ідей. Одним із найважливіших завдань у неопозитивізмі був логічний аналіз мови науки, намагання уточнювати і прояснювати значення понять, очистити мову науки від нечіткості та багатозначності, властивої природній мові. Найвідомішими представниками раннього періоду аналітичної філософії були британський філософ **Бертран Рассел** (1872–1970) і австрійський філософ **Людвіг Вітгенштайн** (1889–1951). Вони використовували засоби математичної логіки для логічного аналізу мови, намагаючись очистити мову науки від метафізичних нашарувань. Такі намагання втілились у концепції логічного атомізму, який передбачав, що найпростішими висловлюваннями є висловлювання про емпіричні дані, ці висловлювання лежать в основі складних висловлювань. Ті ж висловлювання, які не можна звести до емпірично перевірюваних, не мають змісту. Тобто для логічного атомізму характерне прагнення створити цілком чітку й однозначну мову науки, яка була б зручним засобом для вираження наукових фактів. Однак у подальшому з'ясувалося, що такий ідеал нереалізований. У пізній період своєї творчості Л. Вітгенштайн переглянув попередні погляди і розробив концепцію мовних ігор, відповідно до якої значення визначається не позамовним об'єктом, а способом застосування слова. Багатозначність і нечіткість виразів природної мови виявилися неунікними. З праць пізнього Вітгенштайна бере початок лінгвістична філософія, яка набула значного поширення в межах англо-американської традиції.

3. Прагматизм

Цей напрям, у самій назві якого відобразилась увага до діяльності, до того, що є корисним, ефективним, розвинувся переважно в межах американської філософії. В теорії пізнання представники прагматизму розробили концепцію істини, що відрізняється від класичної (кореспондентної), яка тривалий час домінувала в європейській філософії. Згідно з класичною концепцією, істина — це відповідність пояснення дійсному стану справ. За розмаїттям явищ, речей, процесів прихильники класичної концепції намагалися знайти сутність, те, що лежить в основі цих явищ. Однак, попри очевидні успіхи в розвитку пізнання, питання про достовірність досягнутого знання залишалося відкритим. Якщо знання, яке колись вважалося надійним, з плином часу виявилось хибним, то де гарантія, що така доля не спіткає в майбутньому й ті теорії, які сьогодні видаються слушними?

Представники прагматизму підходили до пізнання інакше — основною метою пізнання має бути не намагання збагнути сутність чи якомога точніше відобразити дійсність, а прагнення успішно адаптуватися до дійсності та ефективно діяти в ній. Головним критерієм істини стає корисність — знання оцінюються з огляду на те, до яких наслідків вони ведуть. Кращою є та гіпотеза, діючи відповідно до якої, людина зможе найефективніше досягти бажаного результату. Прагматизм тісно пов'язує пізнання саме з діяльністю. Пізнання за такого підходу не самоціль, а засіб, який дозволяє досягти певної мети. Представники прагматизму критикували надмірну умоглядність, властиву філософії в попередній період (особливо така умоглядність проявилась в межах німецького ідеалізму). Метафізичні пошуки сутності, з точки зору прагматизму, виглядають як малопродуктивна справа, натомість цінним є те пізнання, спираючись на яке можна отримати якийсь корисний результат. У прагматизмі всіляко акцентується саме роль діяльності у пізнанні світу.

Засновником прагматизму був американський філософ **Чарльз Пірс** (1839–1914). Аналізуючи пізнання, він підкреслював роль суб'єктивної упевненості, віри (belief). Віра розглядається ним не в релігійному контексті (як містичне одкровення чи священне вчення, що приймається без доказів), а як властивість переконань, як результат подолання сумніву. Віра є не довільною, а спирається на вагомі підстави, це певність, яка ґрунтується на найкращому

поясненні. Коли людина стикається з проблемою, яку не знає, як вирішити, вона відчуває сумнів, і це спонукає її мислення до діяльності.

За допомогою дослідження, в якому важливу роль відіграють раціональні процедури, людина розширює знання, і воно дозволяє подолати сумнів. Тобто пізнавальний процес зумовлюється не стільки прагненням до відображення дійсності, скільки намаганням вирішити якусь проблему. Тут присутній певний суб'єктивізм, адже за такого підходу людина узалежнює істину від власного розуміння корисності.

Однак цей суб'єктивізм не абсолютний — одні підходи дозволяють ефективніше досягти поставленої мети, тоді як інші виявляються менш ефективними, тобто у процесі досягнення мети людина змушена рахуватися з реальністю. Разом з тим Ч. Пірс підкреслював, що хоча одна гіпотеза може бути ефективнішою за іншу, це ще не означає, що із часом ця гіпотеза не буде відкинута, коли з'явиться ще ефективніша. Пояснення, що задовольняє нас сьогодні, може стати незадовільним у майбутньому. Тож пізнання не застраховане від помилок, цей принцип відомий як принцип фалібілізму.

У руслі прагматизму Ч. Пірсом було розроблене поняття *абдукції*. Поряд із логічними процедурами дедукції та індукції (які займали помітне місце в методологічних концепціях мислителів Нового часу), Ч. Пірс розглядає третю — абдукцію, тобто пошук найкращого пояснення. Саме абдукція, на думку Ч. Пірса, лежить в основі побудови гіпотез. Абдукція не дає цілком надійних висновків, на відміну від дедукції, однак абдукція дозволяє сформулювати можливі пояснення для досліджуваних явищ. Хоча із суто логічного погляду абдукція є недостовірним міркуванням (у якому істинність висновку не гарантована), проте вона відіграє важливу роль у пізнанні, адже саме цей спосіб міркувань широко використовується як у повсякденному житті, так і в науковому пізнанні, коли людина намагається знайти найімовірніше пояснення якогось явища чи події.

Ч. Пірс відомий також як дослідник семіотики — теорії знаків і знакових систем. У подальшому семіотика стала важливою галуззю досліджень, що знайшла застосування у багатьох науках (логіці, мовознавстві, літературознавстві), а також у прикладних дослідженнях (наприклад, у рекламі).

До представників прагматизму належав й інший американський мислитель, **Вільям Джеймс** (1842–1910). Значну увагу він присвятив психології, створив одну з найперших теорій особистості. Також у дусі прагматизму, він підкреслював роль звичок в формуванні особистості. Так само, як і Ч. Пірс, В. Джеймс розглядав пізнання не лише як суто раціональну процедуру, а й наголошував роль інстинктів та емоцій.

Цікавим є його підхід до релігії. Якщо в попередній період, особливо за часів Просвітництва, мислителі нерідко протиставляли релігію раціональності, розглядаючи релігію як результат невігластва, помилок тощо, то В. Джеймс звернувся до аналізу релігії в іншому ракурсі. На його думку, релігію слід оцінювати не з точки зору того, наскільки об'єктивно вона описує світ, а з огляду на ті наслідки, які вона має для віруючих. Тобто слід аналізувати не істинність чи хибність богословських доктрин, а користь чи шкоду, яку несе певне вірування. Якщо якась доктрина дає віруючому надію та підтримку, позитивно впливає на його життя, то для цього віруючого доречно прийняти таку доктрину як істинну. Такий підхід відповідає принципу прагматизму, за яким істинність залежить від практичних наслідків. Однак саме тут особливо чітко виявляється контрверсійність прагматизму: адже за такого підходу виходить, що соціально корисну вигадку слід було б вважати істиною.

Ще одним представником прагматизму є американський філософ **Джон Дьюї** (1859–1952). Його погляди на істину найкраще охарактеризувати як інструменталізм — теорії та ідеї є не стільки відображенням зовнішньої реальності, скільки інструментами для досягнення певних цілей. Теорії можна оцінювати, виходячи з їхніх наслідків: скажімо, якщо якась теорія дозволяє продукувати успішні прогнози, ефективно взаємодіяти з досліджуваними об'єктами, цю теорію можна прийняти. Найважливіше завдання теорії — не відображення світу, а вказівка корисних шляхів адаптації людини до світу. Д. Дьюї наголошував на зна-

ченні досвіду як у науковому пізнанні, так і інших галузях. Досвід він розумів досить широко — це і чуттєві дані, і соціальний досвід, і художній, і навіть надчуттєвий (спіритичний).

Варта уваги педагогічна концепція Д. Дьюї, яка була створена на засадах прагматизму. Д. Дьюї вважав, що існуюча система освіти надміру затеоретизована, відірвана від життя, націлена радше на механічне заучування інформації, аніж на розвиток вмінь, корисних для успішного життя. Натомість він підносив роль діяльності, практики, вважаючи, що саме вирішення практичних задач ефективніше готує молодих людей до реального життя. Концепція Д. Дьюї справила значний вплив на розвиток педагогіки у США.

В галузі соціальної філософії та етики ідеї прагматизму близькі до утилітаризму. Найвідомішим представником утилітаризму був британський мислитель **І. Бентам** (1748–1832). В основі утилітаризму також лежить ідея корисності, але вона стосується насамперед моралі та засад організації суспільства. На думку І. Бентама, людина прагне до задоволення й уникає страждань, тож при оцінці діяльності як окремої людини, так і соціальних інституцій основоположним моральним принципом має бути максимізація задоволення для якомога більшої кількості людей.

Після періоду розквіту наприкінці XIX — початку XX ст. прагматизм ближче до середини XX ст. втратив популярність, поступившись позитивізму та аналітичній філософії, які набули поширення серед американських філософів. Проте в методологічних концепціях того періоду прагматизм не був цілком забутий, наприклад, вплив ідей прагматизму можна простежити в операціоналізмі американського фізика та філософа **Персі Бріджмена** (1882–1961), у концепції якого істинність розглядалась як результат операцій, представлених у вимірюванні чи експерименті.

Однак від початку 70-х рр. XX ст. відбувається новий сплеск інтересу до прагматизму, виникає його сучасний варіант — неопрагматизм. Найвідомішим представником неопрагматизму є американський філософ **Річард Рорті** (1931–2007), ідеї прагматизму можна простежити в концепціях таких сучасних американських філософів, як **Хіларі Патнем** (1926–2016) та **Роберт Брендом** (нар. 1950). Прагматична концепція істини належить до найпопулярніших в сучасній епістемології. В філософії мови набувають дедалі більшого поширення дослідження в галузі прагматики (прагматика, поряд із синтаксисом та семантикою, є одним із ключових розділів семіотики). Загалом, у сучасній філософії поняття прагматизму розуміється дещо ширше, порівняно із класичним прагматизмом Ч. Пірса, В. Джеймса та Д. Дьюї, але витоками сучасного прагматизму були саме їхні ідеї.

4. Фрейдизм

Цей напрямок розвивався передусім як течія психології, однак ряд ідей, розроблених в межах психоаналізу, має важливе значення для філософії. Зокрема, чи не найцікавішою у філософському розумінні виявилася психоаналітична концепція несвідомого. Для філософії попередніх епох значною мірою була характерна раціоналістична установка, за якою людина розглядалась насамперед як мисляча істота, вчинки якої мають визначатися свідомістю.

Особливо на ролі розуму наголошували мислителі Просвітництва. Хоча існували концепції, які підкреслювали емоційний чи вольовий бік людини (наприклад, романтизм), однак загалом для європейської філософії характерне акцентування саме на ролі раціональності, на ідеалі розумного індивіда, що впорядковує своє життя відповідно до свідомо прийнятих і обміркованих настанов.

Натомість у концепції психоаналізу підкреслюється роль несвідомого. Несвідоме є не вадою, не результатом недостатньої саморефлексії, а неодмінним компонентом психіки, що присутній у кожній, навіть найраціональнішій людині. Несвідоме посідає помітне місце в структурі психіки людини, справляючи потужний вплив на її свідомість і поведінку. Таке бачення заперечувало усталений у філософії погляд на людину як насамперед раціональну істоту.

Засновником психоаналізу був австрійський психіатр **Зигмунд Фрейд** (1856–1939). У структурі психіки він виокремлював три рівні: «воно» (Id) (підсвідоме, яке втілює принцип задоволення), «я» (Ego) (свідомість, яка втілює принцип реальності) та «над-я» (Super-Ego) (надсвідоме, що виражає суспільні норми та вимоги). «Воно» відображає найбільш безпосередні, інстинктивні бажання людини (наприклад, сон, їжа, копуляція). Це царина хаотичних, невпорядкованих, недисциплінованих потреб, які вимагають свого негайного задоволення. На перших стадіях життя людини, в немовлячому віці, в її психіці домінує саме «воно». Немовлята не здатні регулювати свої потреби, відкладати їх задоволення на потім. Однак суспільство в процесі соціалізації ставить перед кожним індивідом шеренг обмежень, які змушують опанувати свої потреби, відкладати їх реалізацію чи реалізувати їх у прийнятній для суспільства формі. Такі вимоги суспільства засвоюються людиною в процесі виховання, інтеріоризуються в її психіці, становлячи «над-я» (сумління і Его-ідеал). Свідомість же відіграє роль посередника між сферою підсвідомих бажань і сферою соціальних норм. Свідомість шукає такі способи задоволення бажань, які б відповідали вимогам суспільства. Однак при цьому бажання нерідко придушуються як невідповідні соціальним нормам (наприклад, в суспільстві існує низка табу щодо сексуальності). Через те бажання можуть бути витіснені зі сфери свідомого як такі, що не відповідають бажаному Я-образу людини. Проте у сфері підсвідомого ці незадоволені бажання продовжують існувати, породжуючи значну психічну напругу, надмірний рівень якої може призвести до неврозу. Витіснені бажання дають про себе знати у сновидіннях, асоціаціях, обмовках, і одним з чільних завдань психоаналізу було виявити ці бажання, які не усвідомлюються людиною, однак слугують джерелом її психічного розладу.

Свідомість, таким чином, зазнає подвійного тиску — і з боку «воно», і з боку «над-я», намагаючись узгодити несвідомі бажання із соціальними нормами, причому таке узгодження далеко не завжди відбувається успішно.

Однією з ключових характеристик несвідомого, згідно з концепцією З. Фрейда, є те, що воно тісно пов'язане із сексуальністю. Це відобразилось у понятті лібідо — психічної сексуальної енергії. Оскільки щодо сексуальної сфери існує ряд соціальних табу (особливо потужних у вікторіанську епоху, норми якої залишалися актуальними за часів З. Фрейда), то енергія лібідо не може реалізуватися прямо. Вона або витісняється у підсвідоме, або реалізується у якійсь діяльності, яка схвалюється суспільством, — наприклад, творчості. Це явище З. Фрейд називав *сублімацією*. Згодом ідея про те, що в основі багатьох виявів людської діяльності лежить сексуальна енергія, нерідко набувала вульгаризованих форм у масовій культурі, при цьому вчення З. Фрейда надміру спрощувалось. Однак З. Фрейд справді гіперболізував сферу сексуальності, і в подальшому розвитку психоаналізу його послідовники намагалися подолати надмірне акцентування ролі лібідо. Більшість із них, розвиваючи ідеї З. Фрейда, надавали більшої ваги соціальним чинникам.

Карл Густав Юнг (1875–1961) використав фрейдистське поняття несвідомого, однак розширив його розуміння, застосовуючи це поняття і щодо колективного, загальнолюдського досвіду. В несвідомому містяться не лише витіснені прагнення індивіда, а й певні образи, які склалися в культурі у глибоку давнину. Ці образи колективного несвідомого він називав *архетипами*. Архетипи є глибинними елементами, спільними для різних культур, зокрема, К. Г. Юнг вказував на подібність міфологічних сюжетів, що існували в різних куточках земної кулі. Крім того, символи, які присутні в міфологічних сюжетах, трапляються й у сновидіннях сучасних людей та фантазіях психічно хворих. Це, на думку К. Г. Юнга, є доказом колективного несвідомого, що лежить в основі душевного життя індивідів.

Одна з найвідоміших концепцій, розроблених в межах психоаналізу, належить **Еріху Фромму** (1900–1980). Він намагався поєднати психоаналіз та максимізм, звертаючи значну увагу на аналіз соціальних проблем. Зокрема, він розробив типологію соціальних орієнтацій характеру. Крім того, Е. Фромм розвинув учення З. Фрейда про два основоположні інстинкти людини — ерос (інстинкт життя) і танатос (інстинкт смерті). На думку Е. Фромма, людина

може керуватись установкою біофілії (життєствердною, творчою настановою), або некрофілії (руйнівною настановою). Некрофілія витлумачена не в клінічному сенсі, а значно ширше — її виявом є прагнення досягти своїх цілей, вдаючись до руйнівної агресії; інтерес до новин про вбивства чи катастрофи; і навіть прагнення до бюрократичного контролю, яке намагається звести діяльність до шаблону, мертвої схеми.

Значне місце у творчості Е. Фромма належить проблемі свободи самореалізації людини. Він розрізняє два види свободи — негативна («свобода від») і позитивна («свобода для»). Хоча свободу зазвичай розглядають як важливу цінність, Е. Фромм показав, що насправді чимало людей, особливо носії авторитарного характеру, сприймають її як тягар і ладні від неї відмовитися, довірившись авторитарному лідеру чи іншій авторитетній для себе постаті.

Загалом психоаналітична ідея про несвідоме як важливий компонент психіки виявилася дуже плідною не лише в межах психології, й для філософського бачення людини. Виявилось, що людина не є настільки раціональною істотою, як вважалося у багатьох філософських вченнях. Щоправда, багато положень психоаналізу зазнавали спотворень, особливо в популярній культурі. Певним недоліком психоаналізу є те, що навіть концепції його класиків досить проблематично зробити об'єктом наукової перевірки.

5. Екзистенціалізм

Для екзистенціалізму характерне зосередження уваги на етико-антропологічній проблематиці. Зокрема, екзистенціалізм наголошує на унікальності людини, неповторності її існування. Ключовою категорією цього напрямку є екзистенція (існування), що нерідко протиставляється сутності. Якщо сутність — це загальна людська природа, то екзистенція — це конкретний вияв буття людини, вона є результатом власного самовизначення людини, конструювання нею власного унікального життєвого шляху. Екзистенціалісти наголошують, що людина — вільна істота, але зрештою її свобода обертається потребою здійснювати життєвий вибір у невідкладному її світі.

Драматичність ситуації людини відображена в категоріях абсурдності буття, відчаю, самотності, страждання, смерті. Це зумовлює звернення до етичних проблем: свободи, вибору, відповідальності, пошуків сенсу життя тощо. Звернення екзистенціалістів до інших сфер філософії і культури, зокрема, пізнавальної, естетичної, релігійної, пов'язане з пошуком відповідей на основоположні етичні питання. Екзистенціалізм відомий не лише як філософська, а й як літературна течія, адже висвітлення моральних проблем, що перебували у фокусі уваги екзистенціалістів, могло здійснюватися й у формі літературних творів.

Витоки екзистенціалізму можна простежити з XIX ст., зокрема концепції датського мислителя **Сьорена К'єркегора** (1813–1855). Він критикував панівний у тогочасній філософії німецький ідеалізм, особливо концепцію Г. В. Ф. Гегеля, за надмірне зосередження на пошуках універсального та недооцінку особистісного. Попередня філософія, зокрема гегелівська, нерідко розглядала людину насамперед як мислячу істоту, розум якої здатен пізнавати об'єктивні закономірності світу. Об'єктивна істина є універсальною, спільною для всіх людей, адже її має визнавати кожна мисляча істота. Але людина не зводиться лише до носія універсальних, загальнолюдських здатностей, таких як здатність до мислення, оскільки кожна людина є неповторною особистістю, яка існує тут і тепер. При прийнятті життєвих рішень людина покладається не лише на об'єктивну істину, а й на суб'єктивну, що спирається на унікальний душевний досвід людини, який не піддається об'єктивації.

Якщо Г. В. Ф. Гегель розглядав історичний процес як результат прояву необхідності, об'єктивних закономірностей, то С. К'єркегор підкреслював роль життєвого вибору людини. Людина опиняється в ситуації вибору, причому нерідко об'єктивної істини недостатньо для прийняття рішення, тож людина не може цілковито покластися на таку істину. З одного боку, людина є вільною істотою, а не механізмом для реалізації абсолютної ідеї чи якихось інших

загальних закономірностей, але з іншого — людина приречена на постійне самовизначення, здійснення життєвого вибору, який пов'язаний з ризиком і невизначеністю. Як релігійний мислитель, С. К'єркегор намагається знайти вихід з екзистенційної ситуації через вибір на користь віри і звернення до Бога.

Наступний спалах інтересу до проблематики екзистенціалізму стався у ХХ ст. Екзистенціалізм набув розвитку у творах німецький мислителів **Мартіна Гайдеггера** (1889–1976), **Карла Ясперса** (1883–1969) та французьких філософів **Габрієля Марселя** (1889–1973), **Жана-Поля Сартра** (1905–1980), **Альбера Камю** (1913–1960).

Нерідко в межах екзистенціалізму виокремлюють два основні напрями: релігійний і атеїстичний. До релігійного екзистенціалізму належав С. К'єркегор, а найпомітнішими його представниками ХХ ст. були К. Ясперс, М. Бубер, Г. Марсель. У релігійному екзистенціалізмі пошук відповіді на смисложиттєві питання відбувається за допомогою звернення до релігійних уявлень. Бог розглядається як джерело вічного існування, яке дає надію подолати абсурдність цього світу. Однак така надія спирається на досить хиткий ґрунт: критика релігії впродовж останніх кількох сторічч показує, що питання про існування бога залишається відкритим, а отже, сподівання на бога може виявитися марним, якщо бога не існує. Тому ряд мислителів вважали, що людина не повинна тішити себе ілюзіями, покладаючись на віру в щось трансцендентне, зокрема бога. Такі погляди характерні для атеїстичного екзистенціалізму, найвідомішими представниками якого були Ж.-П. Сартр та А. Камю. На їхню думку, людина у вирішенні екзистенційних проблем змушена покладатись лише на себе. За такого підходу проблеми скінченності та абсурдності людського існування набувають особливої гостроти, не пом'якшеної сподіванням на трансцендентне, але разом з тим цей різновид екзистенціалізму є послідовнішим, адже тут особливо чітко підкреслюється роль самостійного вибору людини.

Розгляньмо детальніше основних представників цих напрямів.

К. Ясперс зауважував, що раціоналістична картина світу є лише раціоналізацією душевних прагнень людини. Він підкреслював неможливість об'єктивації сутності людини. Хоча соціальні науки дають певне корисне знання про людину, але її сутнісні характеристики залишатимуться таємницею, недоступною для пізнання. На екзистенціальному рівні людина виходить за межі усталеної рутини. К. Ясперс розробив концепцію граничних ситуацій — випадків, пов'язаних із великим життєвим потрясінням, скажімо, загрозою смерті, різкою зміною життєвого шляху людини тощо. У цих ситуаціях людина відчуває крихкість, ненадійність свого існування, свою безсилість перед обставинами. Повсякденні клопоти звичні уявлення втрачають свою вагу, проявляється справжня її екзистенція, тобто буття, зумовлене її власною індивідуальністю. Зрештою, людина дотикається до трансценденції, тобто того, що лежить за межами існування людини і світу. Трансценденцію К. Ясперс пов'язував з Богом.

М. Гайдеггер також вказував на обмеженість раціонального, наукового пізнання. Наука спрямована на пошук об'єктивного, універсального, а це ігнорує індивідуальність людини. Наука досліджує лише суще (те, що стосується емпіричного світу). Однак, крім сущого, є ще й буття, яке постає як безпосередня даність існування людини, і ця даність переживається безпосередньо, а не пізнається раціонально. Скінченність, обмеженість людини зумовили звернення М. Гайдеггера до проблеми часу, яка є однією з ключових у його філософії. Саме скінченність людини надає сенс людському буттю. Ще одним важливим поняттям є поняття турботи — людина усвідомлює свою скінченність і водночас свободу вибору, тож вона має дбати про розкриття можливостей свого буття.

В концепції Ж.-П. Сартра центральною проблемою є свобода. Людина приречена бути вільною, вона завжди має вибір. Навіть опинившись серед невіддільних їй обставин, вона може обрати своє ставлення до них і власний спосіб дій. Природа людини не задана наперед, вона є не визначеною субстанцією, а відкритим проектом, який сам себе формує у процесі прийняття рішень і здійснення вчинків. Саме здатність обирати — це визначальна характеристика людини, на відміну від інших природних об'єктів. Світ не має визначеного сенсу, тож людина сама повинна надавати йому сенс. Концепцію Ж.-П. Сартра нерідко критикують за абсолютизацію свободи.

А. Камю, як і Ж.-П. Сартр, був не лише філософом, а й письменником. Для нього ключовим питанням було питання про сенс життя людини. Людина є скінченною істотою, яка, усвідомивши свою смертність, стикається з абсурдністю власного існування. У сучасному секуляризованому світі людина не може покладатися на бога, тож вона розуміє, що в підсумку її зусилля виявляються марними: чи варто жити, якщо все одно доведеться померти? Центральною філософською проблемою для А. Камю була саме проблема самогубства — чи можливо знайти сенс у світі, позбавленому сенсу, абсурдному світі? Іноді концепцію А. Камю ще називають філософією абсурду, адже її лейтмотивом є аналіз становища людини в абсурдному світі.

6. Феноменологія та герменевтика

Від часу запровадження в Німеччині Гумбольдтівської концепції освіти, зокрема відкриття університету нового типу в Берліні (1808), філософія посідала в системі наук, та відповідно наукових інституцій, чільне, багато в чому визначальне місце. Однак уже в другій третині XIX ст. почала утверджуватися думка, що саме наука, а не філософія стоїть на вістрі духовного прогресу, що вимоги, які застосовуються до природничих наук — наявність сталого проблемного поля, уніфікованого понятійного апарату, кумулятивного характеру знань — мають бути поширені також і на філософію. Вчення Г. В. Ф. Гегеля піддається критиці, зокрема через те, що не передбачає можливості нескінченного розвитку знання. Своє нове місце не «над», а «поряд із» природничими науками визнає начебто і сама філософія, зосереджуючись дедалі більше на розробці епістемологічної проблематики (неокантіанство). Однак наприкінці XIX ст. ситуація для неї стала ще гіршою — нова на той час емпірична дисципліна — психологія — поширила свій предмет на традиційні питання філософії: психологи заповзялися з'ясувати на природничих засадах сутність мислення, а крім того, поступово витіснили філософів в організаційному сенсі, стали дедалі частіше очолювати філософські кафедри.

На початку XX ст. поштовх до нового самоусвідомлення філософії як окремої, самостійної і до того ж строгої (нім. — *strenge*) науки дає феноменологічний рух, засновником якого став **Едмунд Гуссерль** (1859–1938).

Е. Гуссерль спростовує уявлення, згідно з яким логіка (наука про мислення) може розглядатися як розділ психології. По-перше, емпірично встановлене правило може бути лише вірогіднішим і релятивним (відносним), натомість закони логіки (наприклад, закон суперечності) універсальні. По-друге, у випадку, якщо закони логіки мають суто емпіричний характер і впливають з характеру ментальних (чи мозкових) процесів, їх істинність не може бути гарантована. Вони можуть справджуватися в межах емпіричної свідомості, але не відповідати жодним реаліям поза нею, оскільки існують цілковито хибні твердження, утворені мисленням. Себто критерій істинності не знаходиться в самому мисленні.

Відмінність між актом та змістом мислення є фундаментальною. Акт мислення є реальним і виступає предметом психології, зміст його — ідеальний і виступає предметом феноменології.

Цей зміст водночас не є ні результатом мозкової діяльності чи «комплексом відчуттів», ні «слідом» якоїсь зовнішньої (буттєвої) обставини, яка засвідчувала би себе в такий спосіб.

«... [В] акти волі ми продукуємо свобідні варіанти, кожен з яких також як і сам процес варіації в цілому має місце в суб'єктивному модусі «довільний». Потім стає очевидно, що через цю множинність наступних одна за одною фігур проходить певна єдність, що в таких вільних у варіаціях первісного образу, наприклад, речі, з необхідністю утримується інваріант як необхідна загальна форма, без якої такий об'єкт, як ця річ, як приклад свого виду, взагалі був би не мислимим. Ця універсальна сутність є ейдос, «ідея» в платонівському розумінні, але схоплена чисто і вільна від будь-яких метафізичних тлумачень»¹.

¹ Husserl E. Experience and Judgment (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy) / Edmund Husserl. — London: Routledge & Kegan Paul, 1973. — 470 p. — p. 341

Гуссерлівський «феномен», отожд, — смислова (значеннева) єдність переживань у формі речі, що конститує (утворює й утримує) та виявляє себе в потоці досвіду з самоочевидністю, тобто примусово. Власне, досвід і виникає як довілля означеної самоочевидності.

Людська свідомість завжди направлена на предмет, завжди є свідомістю про щось. Ця зосередженість на предметі визначена Гуссерлем як інтенціональність (від латин. *intentio* — намір, задум). Предметний зміст (смысл, значення), яким вона скеровується, називається ноємою, реальний склад переживання (акт) — ноезисом. Поза самовиявленістю ноєми стверджувати про існування чогось безглуздо — іншого «буття», ніж буття смислу, для нас немає.

Відтак Гуссерль висуває гасло «Назад, до самих речей!», теоретичний зміст якого полягає у необхідності виявлення первинного, нічим не опосередкованого (тобто беззасновкового) значеннєвого шару свідомості шляхом злушення усіх попередньо (раніше) накладених на нього повсякденністю, релігією, наукою причинних та функціональних конструкцій та схем. Основним засобом феноменологічного дослідження стає метод «редукції» (від латин. *reduco* — відводити, відкликати, повертати до себе, поновлювати). Феноменологічна редукція, або епохе (від давньо-грецького *ἐποχή* — утримуватися від судження) означає прагнення усунути («взяти в дужки», каже Е. Гуссерль) з філософських роздумів будь-які не підкріплені очевидністю теоретичні установки та твердження. Феноменологія, таким чином, постає перш за все як дескриптивна (описова) дисципліна, скерована на предметні значення, дані в різноманітних модусах свідомості: сприйнятті, пам'яті, фантазії, судженні тощо в їх безпосередній розгорнутості.

Рефлексія (самозаглиблення) з метою очищення первинних змістів досвіду виявляє присутність спільної підоснови всіх можливих значень, — «трансцендентального ego», котре, не маючи власного змісту і тому не підлягаючи описові, виступає, однак, аподиктичною (безумовно достовірною) необхідністю. Це фундаментальне тематичне поле, де конститууються будь-які змістовні визначення, і разом з ними — «Я» (як їх тотожній полюс) та «Інший», який виступає необхідною умовою самоусвідомлення індивіда. «Я» впізнає і пізнає себе лише в «Іншому» та через «Іншого», а «Іншого» — лише в собі та через себе. Е. Гуссерль називає такий спосіб становлення ідентичності «аналогізуючою апрезентацією».

Таким чином, мультисуб'єктність виявляється властивістю самої структури свідомості. «Інший» відпочатково конститується як хтось, для кого світ існує у тих же значеннях, що й для мене самого, чия «суб'єктивна реальність» є осяжною для мене, кого я здатен зрозуміти, і хто здатен зрозуміти мене. «Мій світ» постає спільним, однаково відкритим для всіх вмістилищем значень та інтенцій — не «суб'єктивністю», а «інтерсуб'єктивністю».

Головною в пізній період філософської творчості Е. Гуссерля стає тема «життєсвіту» (нім. *Lebenswelt*), сукупності донаукових само- і загальнозрозумілих засад, на яких розбудовуються всі смислові конструкції. Домінування позитивістської раціональності, прагнення до економічного та технологічного процвітання, властиві другій половині XIX ст., на зламі століть призвели до кризи європейського людства та потреби переоцінки значення цих тенденцій на користь справжньої (генуїнної) гуманності. Дедалі нагальнішою постає необхідність у новій науці, що покладала би за мету виявлення первинних структур життєсвіту.

Попри прагнення Е. Гуссерля надати своїй філософії рис та ознак строгої науки, аби вона могла знайти власне особливе місце в системі наукового пізнання, народженому ним феноменологічному рухові відпочатково не були властиві ні тематична, ні методична єдність. Феноменологія розпалася на велику кількість течій та напрямів, декотрі з яких були прямо опозиційними Гуссерлеву проекту. Найбільший внесок у післягуссерлівський розвиток феноменологічної думки зробили М. Гайдеггер, творець герменевтичної феноменології, М. Шелер, який застосовував феноменологічний метод для дослідження проблем етики, релігії та філософської антропології, Р. Інгарден, творець феноменологічної естетики, А. Шюц, який зробив предметом феноменологічного дослідження соціальні явища.

У річищі феноменологічних ідей працювали Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, П. Рікер, Е. Левінас. Феноменологія вплинула на розвиток таких філософських течій, як екзистенціалізм, герменевтика, структуралізм.

Мабуть, найтісніше феноменологія пов'язана з герменевтикою.

Поняття «герменевтика» у значенні мистецтва тлумачення увійшло до широкого вжитку в XVII ст. у зв'язку з поширенням протестантизму з властивою йому доктриною «Sola Scriptura», згідно з якою віруючий поза авторитетом Святого Переказу здатен зрозуміти Святе Письмо як деяке «самовідкрите джерело». Однак вживали його вже античності. Слово «герменевтика» має давньогрецьке походження, утворене від давньогрецького ἑρμηνεύω — тлумачу, розумію. Інколи його пов'язують з іменем бога Гермеса, хоча така етимологія вважається дослідниками хибною. Уже в Арістотелевому спадку знаходимо трактат, присвячений основним поняттям граматики, у назві якого воно присутнє («Про тлумачення» — Περὶ ἑρμηνείας). У «Строматах» Климента Александрійського слово вжито для визначення того, як думка виявляється в мові.

Виникнення герменевтики як наукової дисципліни пов'язують іменем **Фрідріха Шлейєрмахера** (1768–1834). Ф. Шлейєрмахер визначає герменевтику як теорію розуміння. До того вона існувала як розмаїтість спеціалізованих герменевтик (у тлумаченні законодавства, літератури, Святого Письма), завдання ж герменевтики як теоретичної дисципліни полягає у з'ясуванні єдиних спільних принципів, властивих усім цим «галузевим» проявам розуміння. Те, що ми намагаємося зрозуміти в герменевтичному зусиллі — значення висловлювання, тобто думка, закладена в ньому, отожд, предметом тлумачення є мова. Ф. Шлейєрмахер відкриває і так зване *герменевтичне коло*: ми не можемо зрозуміти цілісного висловлювання, доки не зрозуміємо частин, з яких воно складається, але частини розкривають своє справжнє значення лише коли ми зрозуміємо ціле.

Наявність герменевтичного кола особливо помітна у розвитку історичного знання при спробах зрозуміти інші історичні періоди — адже сучасність неодмінно впливає на наше бачення минулого, виявляється неухильно «присутньою» в ньому.

Остання думка стала відправним пунктом міркувань **Вільгельма Дільтея** (1833–1911). Проблема, порушена ним, полягає в тому, яким чином історичний досвід може стати наукою. Перша умова історичної науки, стверджує мислитель, полягає в тому, що сам дослідник виступає історичною особою, а тому історію досліджує той, хто її творить. Таким чином, через історичне пізнання суб'єкт та об'єкт історичного процесу збігаються. На відміну від суб'єкта пізнання природничих наук, які «пояснюють природу», дослідник історичного процесу виявляється причетним до нього і тільки так здатен «зрозуміти» його через означену причетність.

Учень Е. Гуссерля, **Мартін Гайдеггер** (1889–1976) перетворив герменевтику на філософську дисципліну та увів у неї глибинні філософські ідеї. Це перетворення базується на своєрідному «обертанні засновків»: традиційно герменевтика вважає тлумачення засобом розуміння. Згідно з М. Гайдеггером, розуміння є первинним (наперед даним), натомість тлумачення покликане поглибити та розширити його.

Мета основного філософського твору М. Гайдеггера «Буття і час», як її формулює сам автор, — дати відповідь на питання «Що означає буття?», а отожд, — у знаходженні (усвідомленні) значення буття. Такий пошук ведеться через тлумачення особливого його (буття) виду, а саме — людського буття (Dasein).

Буття у М. Гайдеггера це те, що саме себе у собі розвидює, — себто феномен у первісному, давньогрецькому, його тлумаченні. Натомість Dasein (ототожнення людини з собою на тлі означеної саморозвидненості) знаходить себе при цьому «у світі присутньому суцшому», котре (суще) «затуляє» собою власне буття.

Визначальною рисою людського існування виявляється його скінченність у часі — минушість, тимчасовість, історичність — яка опосередковує всі практичні й теоретичні способи людського світовідношення.

Однак істина буття (для М. Гайдеггера вона перш за все грецька *Αλήθεια*, неприхованість), здатна розкритися лише за присутності *Dasein* і має стати його метою. З огляду на це відбувається герменевтичне перевизначення феноменології: оскільки буття суть феномен, основна функція логоса (слова) полягає в тому, аби дозволити в мові явитися тому, що саме себе в собі показує. У Е. Гуссерля феноменологія розглядалася як «слово про феномен», у М. Гайдеггера вона стає «словом, наданим феноменові», — артикуляцією буття, без якої останнє німотствує за (чи під) суццим. Таким чином, мова з'ясовує свою сумірність буттю (у ній буття увиразнює себе у властивий йому самому спосіб), мислиться як дім чи оселя буття.

Помилка раціонального підходу до дійсності, що складає ідеал науковості, полягає, за М. Гайдеггером, в тому, що він обмежує наші пізнавальні домагання областю суццого. М. Гайдеггер розвиває ідею фактичності *Dasein*. У неокантіанстві поняття фактичності використовувалося як протилежність надчасовій логічності — для позначення унікального, неповторного, однократного. За М. Гайдеггером, аби надати *Dasein* буттєвого характеру, ми маємо усвідомити його фактичність. Сисловою протилежністю фактичності у М. Гайдеггера виступає поняття «люди» («*das Man*»), що характеризує повсякденне — «не-власне» — буття людини, віддане на поталу витлумаченості кимось іншим — не важливо, йдеться про усталені думки чи про наукові теорії.

Остаточне формування проекту філософської герменевтики відбувається на початку 1960-х років і пов'язане з іменем німецького філософа **Ганса-Георга Гадамера** (1900–2002). Останній взяв за основу Гайдеггерову думку про розуміння як спосіб людського існування, але на відміну від нього, не зосереджується на розгляді екзистенціальних структур, зробивши своїм предметом мову як простір розуміння і практики.

В слові об'єктивне і суб'єктивне збігаються. Воно водночас належить і світові, і нашому розумінню, є і актом, і сприйняттям. «Те, що ми зауважуємо словом, тобто значення, за допомогою якого ми звертаємося до суццого, є щось всезагальне, що залишається незмінним. Значення дає дещо більше, ніж лише вказівку на те, що дається в актуальному сприйнятті. Якщо те, що дається, назване словом, воно водночас витлумачене як щось загальне. Через це я можу вважати, що воно дається мені самим говорінням навіть без того, щоби щось подібне було дане моїм відчуттям»². І далі: «Мова... як те, що нагороджує іменем, є першим розуміючим оволодінням світом»³. Мова, отож, виступає, за Г.-Г. Гадамером апіорною умовою будь-якого акту розуміння, водночас і середовищем для його здійснення, і підсумком, що полягає у тотальній «проговореності» світу. Таким чином, не *Dasein* володіє мовою, а, навпаки, у мові є *Dasein*, людська присутність у світі виявляє себе саме в мові і лише в мові.

Між мовою та світом немає ієрархічних відносин. Слово — це форма, яка дозволяє речам бути сприйнятими як феномени.

Способом існування мови є діалог, що розгортається подібно до гри (яка, за визначенням Г.-Г. Гадамера є «живий рух без субстрату»), втягує у свою орбіту учасників і торкається «самої суті справи», що дозволяє словам набути повноти значення (сенсу) та виявити істину. Тут відбувається подія розуміння, яка не залишає нікого з учасників тим, ким він був досі. Діалог — центральне поняття гадамерівської герменевтики.

Зразковою «подією розуміння», за Г.-Г. Гадамером, є зустріч із художнім твором. Мистецтво не приносить жодної користі, і не приховує цього. А тому в своїй цілковитій інаковості та незрозумілості, воно постає звернутим до нас відкритим питанням, на яке ми змушені відповідати, долучаючи увесь особистісний потенціал. Таким чином, виявляється, що діалогічний характер мають не лише стосунки між людьми, але й відносини людини з речами. Художній твір стає нашим співрозмовником, не менш активним, ніж інша людина, — не об'єктом, а суб'єктом, цілком рівним тому, хто його сприймає. Але призначенням діало-

² Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Ганс-Георг Гадамер. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, Лаборатория Метафизических Исследований, 2000. — 256 с. — с. 88.

³ Там само, с. 88.

гу з художнім твором є не обмін думками, не формування образу, не естетична насолода. «Діалектика досвіду набуває свого справжнього вивершення не в якомусь підсумковому знанні, а в тій відкритості досвіду, що виникає завдяки самому досвідові»⁴. Відкритість для досвіду, про яку говорить тут Г.-Г. Гадамер, — це ситуація, коли «мова заглядає в нас», перифразуючи відомий вираз Ф. Ніцше. Пошук фактичності, започаткований М. Гайдеггером завершується у Г.-Г. Гадамера, отожд, усвідомленням людиною власної звкоріненості у мові та належності їй.

7. Неотомізм

Непорушною основою християнського світогляду була й залишається віра. Однак, починаючи із середини XIX ст., католицька церква почала дедалі глибше усвідомлювати обставину, що природне світло розуму є найважливішим засобом пізнання Бога через його творіння, а слідом за цим — потребу в розвитку християнської філософської доктрини. Релігійні мислителі починають активну роботу з філософським спадком Т. Аквінського та, ширше, схоластичної філософії (Матео Лібераторе, Йозеф Кльойтген). У 1850 році було запроваджено видання ієзуїтського часопису (існуючого донині) «Католицька цивілізація», присвяченого філософській проблематиці, а 1879-му папа Лев XIII видав енцикліку *Aeterni Patris*, яка започаткувала вшанування Аквіната як офіційного філософа католицької церкви. Невдовзі були засновані Вищий інститут філософії у Католичному університеті Льовена (Бельгія) та домініканська школа богослов'я Сольшуар у Парижі (з великою бібліотекою філософських та богословських наук). Таким чином, відбувалося інституціональне та ідейне становлення неотомізму — сучасної версії томістської філософії, основного напрямку філософської неохластики.

Спільні засновки та настанови, що їх поділяли мислителі цього напрямку, і відштовхуючись від яких вони створювали свої філософські вчення, полягають у тому, що 1) прагматизм, ірраціоналізм та модернізм, які домінували у європейському інтелектуальному житті кінця XIX — перших десятиліть XX ст., виявилися не здатними створити підґрунтя для адекватного осмислення екзистенціальних проблем сучасної людини і значною мірою відповідальні за кризу основних цінностей християнської етики; 2) філософія Томи Аквінського є осередком католицького доктринального корпусу, що має неминуще значення та є незамінним інструментом розуміння людини та її стосунків із Богом; 3) вивчення метафізики на лініях, що беруть початок від творчості Аквіната, є наріжним каменем християнського життя та гармонізації стосунків людини зі світом та із собою.

Хоч неотомізм виник у лоні католицької церкви, поширеністю та авторитетом своїх ідей він зобов'язаний діяльності двох французьких філософів-мирян — **Етьєна Жільсона** (1884–1978) та **Жака Марітена** (1882–1973).

Е. Жільсон — видатний історик філософії, який став відомим через свою дисертацію, присвячену розглядові схоластичних засновків філософії Р. Декарта, а слідом за цим написав ряд робіт щодо християнських основоположень мислення Августина, Бонавентури та Аквіната і фактично увів тематику середньовічного філософствування в поле зору сучасних істориків філософії.

Провідним теоретиком неотомізму виступив Ж. Марітен. Він походив із сім'ї агностиків і змолоду захоплювався філософією А. Бергсона. У 1906 році Марітен разом із дружиною, Раїсою Уманцевою, прийняв католицизм. За порадою сповідника своєї дружини, він звернувся до вивчення праць Томи і невдовзі став переконаним прихильником його вчення. У своїй першій книзі «Філософія Бергсонізму» Ж. Марітен піддав критиці вчення А. Бергсона з томістських позицій.

⁴ Гадамер, Г.-Г. *Истина і метод* / Ганс-Георг Гадамер. - К.: Юніверс, 2000. — 464 с. — с.330.

На відміну від А. Бергсона, він наполягає на тому, що інтелектуальна інтуїція Буття ставить нас у безпосередній зв'язок із фундаментальними структурами реальності, котрі у такий спосіб увиразнюють себе для свідомості та мислення. Ж. Марітен вважає, що найповніше та всебічно означені структури розкриті в метафізиці Аквіната, зокрема у вченні про акт і потенцію, для якого реальність є множиною скінчених субстанцій, створених та утримуваних нескінченною субстанцією Бога. Кожна скінчена субстанція є випадковою (тобто може існувати чи не існувати), оскільки має місце відмінність між її сутністю (*essentia*) як можливістю бути тим, чим вона є, та її існуванням (*existentia*) — актом буття, у якому означена можливість здійснюється. У Бозі, на противагу цьому, сутність та існування збігаються, Його природа — саме Буття. Божественна реальність постає, у зв'язку з цим, існуючою з необхідністю, чистим актом, який містить утілення всіх можливих досконалостей.

На підставі цих ідей у подальших творах Ж. Марітен обґрунтовує важливі теоретико-пізнавальні висновки, що стосуються, зокрема природи та меж застосування людського розуму. Із зауваженої відмінності між буттям, сутністю та існуванням випливає свобода становлення, котра реалізується таким чином, що божественне зусилля, яким річ постає, водночас виявляється зусиллям та прагненням самої речі до існування. Отож, річ виявляється суб'єктом, якого Бог знає ізсередини, як такого, тоді як людський розум здатен досягти лише ззовні, як об'єкт.

Все ж таки, розум спроможний пізнавати світ — і правильно, доволі глибоко — через власну творчу природу. Ми пізнаємо річ, оскільки створюємо її і знаємо її настільки, наскільки здатні це зробити. З цією обставиною пов'язані й обмеження пізнавальних домагань розуму та необхідність урівноваження їх вірою.

Найглибшим виявляється, таким чином, самопізнання людини, адже наша суб'єктивність відкрита нам у нас самих. Саме тут ми долучаємося до божественної підоснови Буття. У людському самопізнанні лежить і зрозуміла небезпека, що ґрунтується на ілюзії того, що наше існування є центром всесвіту, та всемогутності розуму. Саме через це філософія Нового часу, а зокрема й особливо — картезіанський антропоцентризм, призвела до втрати ціннісної основи середньовічної культури та моральнісного релятивізму.

Релігія — необхідний засіб обмеження домагань та «лікування» ілюзій Розуму. Головне посилення та основне досягнення християнства — ствердження того, що любов варта більше за знання та інтелект. Християнство виразило прагнення до свободи вищої, ніж свобода оволодіння світом, та вище призначення людини. Втіленням їх є те, що поєднує людей у цілісне суспільство, — праця, служіння ближньому, створення культурних цінностей.

Гармонія віри та знання — основна проблема філософії. Філософія зорієнтована на істину, але, на відміну від абстрактних наук, не має утилітарного значення. Призначення філософа — нагадувати людям про істину і свободу. Важливою є і критична функція філософії, оскільки мислитель вільний від зв'язків та зобов'язань, у які занурена пересічна людина. Тоді як у науці одна теорія усуває іншу, твердить Ж. Марітен, філософії властивий нескінчений розвиток, який полягає у все більш глибокому наближенні до істини.

Соціальний ідеал Ж. Марітена знайшов вираз у концепції інтегрального гуманізму. Гуманістична настанова, до якої католицька церква досі ставилася критично, має бути інтегрована у християнське вчення, оскільки провідне прагнення гуманізму — приріст людськості людині, сприяння зростанню її можливостей та творчих потенцій, оволодіння світом як спосіб набуття свободи. Однак і гуманізм має бути перетворений, його необхідною складовою повинні стати орієнтація не лише на матеріальні, а й на духовні та моральнісні цінності, головним захисником та носієм яких є християнство. Інтегральний гуманізм має сполучити визнання цінності особистості та її свободи з усвідомленням значення суспільності людини, втіленої у духовній культурі.

Вагому роль у розвитку християнських демократичних рухів Європі після закінчення Другої світової війни відіграло марітенове обґрунтування ліберальної демократії. У його основу було покладено розрізнення Тогою природи та особистості. Як окреме та часткове вті-

лення людської сутності, кожен з нас зобов'язаний виконувати суспільні приписи, що ведуть до суспільного блага. Водночас кожна людина є унікальною особистістю, створеною Богом за Його образом і подобою, і перебуває у безпосередньому спілкуванні з Ним. Тому їй притаманні невід'ємні права, яких суспільство не має нас позбавляти, попри будь-які мотиви суспільної користі. Через неухильне зростання людської самосвідомості традиційні форми авторитарного державного правління втрачають моральну легітимність, і, навпаки, існування представницької демократії стає дедалі більш виправданим.

Провідними мислителями неотомістського спрямування поряд Е. Жільсоном та Ж. Марітеном були Ж.-Е. Нікол (Франція), Е. Корет, І. Меснер (Австрія), А. Демпф, М. Мюллер, І. Піпер, К. Ранер (Німеччина), А. Дондейн, Ж. Ладрієр (Бельгія), К. Войтила (Іоанн Павло II), М. Кромпец (Польща), Б. Мондін, К. Фабро (Італія) та ін.

Коло проблем і тем, які розробляються у сучасному неотомізмі визначене новим, порівняно з класичною схоластикою, усвідомленням предмета метафізики — у якості останнього виступило чисте (нескінченне, трансцендентне та умоосяжне) Буття. Пошук можливостей теоретичного подолання розриву між світом та абсолютом приводить, зокрема до розробки концепції Буття як повноти досконалостей, у рамках якої трансцендентальні поняття (єдність, істина, благо, прекрасне) розглядаються як такі, що не мають емпіричного змісту, а утворені внаслідок Божественної самовідкритості, а їх осмислення веде до пізнання сутності, що їх спричинила. Іншим способом легітимізації абсолюту як предмета філософського мислення аналогія буття (*analogia entis*), в основі якої лежить теза про те, що Бог якісно відмінний від тварного світу, але в основі відношення між ними лежить зовнішня пропорційність та відповідність.

Питання про сутність Буття визначає і межі наукового пізнання, визначаючи ставлення неотомізму до науки. Остання виявляється здатною лише до досягнення «вторинних причин», тим часом як «останні причини» належать надприродним порядкам і є предметом філософії. Істина виявляється, таким чином, відповідністю думки не зовнішньому матеріальному предметові, а божественному інтелектові, не маючи нічого спільного з матеріальним відбитком чи копією.

В основу розробки соціальної проблематики неотомізм покладає персоналістську антропологію, через призму якої особистість розглядається як самодіяльна духовна субстанція. Атрибутами останньої є свобода, самосвідомість, здатність виявляти себе в духовній творчості, в їх основі лежить співвіднесеність, зв'язок людини з Богом, який вона реалізовує як учасник християнської релігійної спільноти.

8. Структуралізм та постмодернізм

У 50–60-х роках ХХ ст. серед французьких інтелектуалів (переважно — гуманітаріїв) поширився рух, який одержав назву «структуралізм».

Латинський іменник *structura* походить від дієслова *struere* (складати, будувати) і може бути перекладений як «устрій» чи «склад».

В підґрунті структуралізму лежала холістська за своєю суттю ідея про логічну перевагу (первинність) цілого щодо його частин, теза про те, що об'єкт має досліджуватися як система, і при цьому увага має приділятися не стільки елементам, частинам, скільки відносинам, зв'язкам, котрі їх з'єднують, сполучають, а зрештою, на думку структуралістів, і утворюють.

Предметом структуралістських досліджень стали соціальні й культурні явища, які розглядалися, насамперед, крізь призму мови.

Назагал структуралісти керувалися позитивістськими мотивами, прагнули звільнитися від панування філософії, котра доти розглядалася як основа гуманітарного знання. Так структуралізм постає у формі теорії або методу, але свідомо уникає філософських узагальнень.

Іншим важливим мотивом структуралістів було переважання синхронічного над діахронічним, ієрархічного над історичним — їх цікавили постійно відтворювані (інваріантні) схеми людської діяльності, культурні механізми, соціальні зв'язки та порівняння їх у різних культурах і соціумах, але не історичний розвиток суспільства.

Назва «структуралізм» зазвичай асоціюється з працями таких французьких мислителів як **Клод Леві-Строс** (1908–2009), **Жак Лакан** (1901–1981), **Ролан Барт** (1915–1980).

Засадничі ідеї, з яких у подальшому розвинувся структуралізм, були сформульовані у працях швейцарського лінгвіста **Фердинанда де Сосюра** (1857–1913), який відмовлявся досліджувати окреме мовне явище і започаткував розгляд мови як цілісної системи, яка детермінує свої складові. Мова є системою знаків (слів), — об'єктів, покликаних вказувати на інші об'єкти, відмінні від них. Знак, зауважує Ф. де Сосюр, неподільно поєднує дві сторони — формальну, названу «означником», тобто думку, та змістовну — «означуване», те, «про що» думка. Ф. де Сосюр стверджує: значення слова не встановлюється ні особою, яка його використовує, ні предметом, на який воно вказує, а залежить від «місця» серед інших слів та способів взаємодії з ними. При цьому мова — об'єктивно існуюча цілісна система, що існує незалежно від мовлення і є первинною щодо особистих актів висловлювання. У 30-х роках ХХ ст. під впливом сосюрівських ідей американські етнолінгвісти Едвард Сепір та Бенджамін Лі Уорф сформулювали вчення, відоме як «гіпотеза лінгвістичної відносності».

Оскільки мова є основним засобом структурування дійсності, те, як людина пізнає світ, залежить від того, якою мовою вона розмовляє. Наші знання ніколи не мають абсолютного та безстороннього характеру.

Для подальшого розвитку структуралізму особливо важливими стали дві сосюрівські тези:

— мовці використовують мовні структури нерелективно, останні виконують свої регулятивні функції не виходячи на рівень свідомості;

— мовні структури є примусовими — індивіди виконують (чи порушують) ці правила, але не створюють і не змінюють їх довільно.

У 40–50-х роках ХХ ст. ці ідеї були підхоплені французьким культурологом та антропологом Клодом Леві-Стросом. Будь-які культурні взаємодії (такі як столування, родичання, система табу тощо) первісних суспільств, вважає він, організовані на тих самих засадах, та за такими ж правилами, які визначають вербальне висловлювання (вербальну комунікацію). Однак індивід не виступає суб'єктом мовлення — він лише носій інтериоризованої (засвоєної) ним колективної норми, яка безсвідомо визначає його знакові дії щодо «обслуговування» справжнього мовця, яким є міф, і в анонімному «висловлюванні» якого індивід партикулярно незалежно від власної волі та бажань.

В галузі літературознавства та літературної критики ідеї структуралізму у 50–70-х роках розвиває Ролан Барт. На початку своєї творчості Барт стояв на марксистських позиціях і розглядав мову як ідеологічне знаряддя класової боротьби. Вільною від ідеологічного навантаження є лише мова, пов'язана з безпосереднім виробництвом. Будь-яке універсальне висловлювання є ідеологічно ангажованим, тобто виражає той чи інший класовий інтерес. Буржуазія активно маскує таке положення справ позірною нейтральністю (навіть «натуральністю») літературного висловлювання, яка (нейтральність) надає літературі характеру міфу.

Оскільки мова є універсальним культурним явищем, що пронизує всі сфери людської життєдіяльності, змінити мову означає змінити світ. Структурно-семіотична методологія має стати знаряддям таких змін, вважав Р. Барт. Соціальна революція має бути здійснена через зміну власності на символічні системи. Традиційні форми письма (наприклад, роман) мають бути зруйновані на користь «тексту». Останній не пов'язаний із жодними жанровими рамками й виступає не як естетичний продукт, а як різновид практики, що сам творить «умови власної можливості».

1967 році Р. Барт написав найвідоміший свій твір — есе «Смерть автора», де розроблена одна із ключових концепцій західної філософської думки кінця ХХ ст.

Письменник та створений ним твір не мають стосунку одне до одного, — стверджує Р. Барт. Він піддає критиці спосіб читання, за якого особистість автора (історичний контекст, психологічні особливості, особисті якості) долучається до з'ясування змісту написаного. Такий підхід пов'язує текст лише з однією з можливих інтерпретацій, накладає на текст обмеження, «ув'язнює» його. Тим часом, кожен текст багатозначний, полізначеннєвий. Те, що «вчитується» з нього, залежить не стільки від письменника, скільки від читача. Автор — лише «скриптор» (записувач), функція якого щодо тексту полягає у «виробництві», але не в «поясненні» його.

У середині 50-х років ХХ ст. психіатр Жак Лакан, прихильник З. Фрейда та творець французької школи психоаналізу, під впливом робіт Ф. де Сосюра та К. Леві-Строса запропонував структуралістське перетлумачення фрейдівського вчення.

Спираючись на інтерпретацію З. Фрейдом мовних огріхів (обмовок та описок) як специфічних способів прояву безсвідомого, Ж. Лакан розробляє дві пов'язаних між собою тези: «безсвідоме є мовою Іншого» та «безсвідоме структуроване як мова». Інший (а отже й безсвідоме) при цьому розглядається не як особа, відмінна від мене, а як мова спільноти, до якої я від народження належу. Мовою, у мові та через мову я ототожнююся, співпадаю з Іншим, засвідчую приналежність до «пакту», яким є суспільство. У мові ж розгортається моє існування, той спосіб, яким я знаю себе сам і яким мене знають інші. У зазначений спосіб Ж. Лакан «дебіологізує» та «десексуалізує» З. Фрейда.

З іншого боку, він переосмислює важливіше положення Ф. де Сосюра про нероздільність означника та означуваного. На думку Ф. де Сосюра вони співіснують подібно до двох боків одного аркуша паперу. Ж. Лакан, натомість, «звільняє» означник, який, таким чином, набуває здатності до постійних культурних мутацій — ковзань, зміщень, підмін, згущень. Головною функцією означника стає експресія (вираз) бажання.

Теми Лаканових пошуків (аналіз «стадії дзеркала» та її значення для формування особистості, концепція трьох вимірів, чи «порядків», людського існування: Реального, Уявного та Символічного тощо) увійшли у філософський дискурс, стали елементом словника і темою рефлексій практично кожного «континентально» орієнтованого філософа кінця ХХ — початку ХХІ ст., однак важливішим їх наслідком стало нове акцентування динамічних складових свідомості, не властиве «класичному» структуралізмові.

Як зрозуміло з попереднього, на думку структуралістів будь-яка культурна чи соціальна система обіперта на незмінний (позаісторичний) логічний каркас, який її визначає і виразові якого вона слугує, а «історичний розвиток», точніше те, що ми таким вважаємо, насправді є лише рухом та взаємоперетворенням виражальних засобів чи втілень зазначеної основоположної структури. Утім, наприкінці 60-х років ХХ століття стає очевидним, що мисленнєві конструкції та схеми, утворені, переважно, на підставі розгляду примітивних культурних спільнот (нагадаємо, що знаковою, найбільш показовою для структуралізму до сьогодні залишається постать К. Леві-Строса) виявляються не адекватними (не сумірними, не відповідними) для західного суспільства другої половини ХХ століття. Численні соціальні (переважно молодіжні) рухи, що беруть на озброєння ліві гасла на кшталт троцькістської «перманентної революції», у парадоксальний спосіб формулюють ідею про те, що мінливість складає саму основу сучасного суспільного устрою, натомість, будь-яка форма (сталість) несамопідставна, а лише вдає себе такою, і, прагнучи спинити потік змін, намагається утримати і ствердити себе, зокрема шляхом ідеологічного самообґрунтування. Структуралізм починає сприйматися саме як вираз цієї останньої тенденції. «Гаслом доби» для французьких інтелектуалів стало графіті «Структури не виходять на вулиці!», що з'явилося на паризьких стінах 1968 року.

Загальна теоретична платформа постструктуралізму вибудовується на основі усвідомлення значення позаструктурних динамічних компонентів соціокультурного розвитку. Надалі критика поширюється на все коло класичних метафізичних концептів — торкається проблем істини, суб'єкта, раціональності тощо. Традиційні позиції, пов'язані із цими термінами кри-

тикуються як тоталітарні, дискримінативні, субстанціалістські та натуралістські. В ширшому контексті, будь-які соціальні інститути, системи знань і культурні формації (дискурси), аналізуються у роботах постструктуралістів як такі, що пов'язані формами влади, тобто призначені, по суті, для встановлення та підтримання ієрархічних порядків. Постструктуралізм вважає, що такі порядки влади мають бути зруйновані чи модифіковані шляхом «підривних», «диверсійних» теоретичних практик. На цих засновках ґрунтують свої концепції **Жак Бодріяр** (1929–2007), **Філіп Лаку-Лабарт** (1940–2007), **Жіль Дельоз** (1925–1995), **Фелікс Гватарі** (1930–1992), **Мішель Фуко** (1926–1984), **Юлія Крістева** (нар. 1941), **Жан-Франсуа Ліотар** (1924–1998), та інші мислителі, які асоціюють себе з постструктуралізмом. Зауважимо побіжно, що сам термін «постструктуралізм» не має чіткого змісту і є, радше, так званим поняттям-парасолькою, що «накриває» деяку множину авторів, що обстоюють доволі різні, і часто суперечливі, теоретичні погляди, але поділяють, з одного боку, критичне ставлення до структуралізму, а з іншого — успадковують від нього увагу до мови та інших виражальних засобів культури, котрі розглядаються через призму їх знакової природи (велику роль у постструктуралістських дослідженнях відіграє аналіз засобів масової інформації, популярної культури та повсякденності).

Одним із найвпливовіших теоретиків цієї течії є **Жак Дерріда** (1930–2004), який запропонував, за його власним виразом, «практику» (Дерріда відмовляється називати її методом — для нього це «не метод, не аналіз, не критика»)⁵ деконструкції. Термін «деконструкція» вразно наслідує Гайдеггеровому (і успадкованому від Ф. Ніцше) поняттю «destruction» і поєднує знайомий нам корінь *struere* із двома префіксами протилежної спрямованості *de-* (його українським відповідником є *роз-* як у слові «роз'єднати») та *con-* (український відповідник — *з-*, *по-*: «поєднати»).

Процедура полягає в одночасному рошаруванні, розбиранні та, навпаки, з'єднанні, збиранні тексту.

Письмо існує інакше, ніж усна мова. Остання конститується деяким відомим для учасників кожної розмови контекстом. Текст натомість (а філософська традиція, твердить Ж. Дерріда, є відпочатковою письмовою) може переміщатися між різними значеннєвими середовищами, і, до того ж, прагне стати дійсним для будь-якого, чи кожного з них, — тобто, власне, позбавитися залежності від контексту, «втєкти» від нього. Фоно- та логоцентризм (тлумачення тексту як «записаної розмови», чи «занотованої думки») виявляються негідними засобами для розуміння його власної природи. «Значення» конструюється або читачем у процесі прочитання тексту, або нав'язується автором, — у обох випадках має місце репресивна щодо самотності тексту процедура. Звільнити текст з-під влади інтерпретатора, користуючись прихованими у ньому «підказками», котрі збігаються з прийомами «втєчі» тексту в надчи позаконтекстуальність — таким є «надзавдання» деконструкції. При цьому текст постає як багатозначне, багат шарове явище, наповнене внутрішніми взаємодіями та взаємопосиланнями понять і метафор, а також перегукуваннями з іншими текстами. Шлях, яким деконструкція йде до своєї мети є щоразу іншим, тому її прийоми не піддаються узагальненню чи систематизації. В цілому, каже Ж. Дерріда, вона нагадує радше поведінку пташки, яка намагається відвести небезпеку від гнізда з пташенятами. Таким чином, основне завдання Ж. Дерріда вбачає не в «перейменуванні» поіменованого в тексті чи онтології, а «розіменуванні» — диверсія проти значення спрямована на ствердження неможливості висловити (переказати) «висловлене» Означуваним у тексті може бути лише інший означник.

Низка постструктуралістських ідей була розроблена в межах постмодернізму — однієї з найвпливовіших ідейних течій, що стала загальним способом самоусвідомлення західної культури двох останніх декад ХХ ст. Це поняття, утворене шляхом поєднання двох латинських слів — *post* (після) та *modernus* (новий, сучасний), покликане підкреслити полемічну протиставленість, опозиційність постмодернізму модернові — світосприйняттю, що зародилося в

⁵ Дерріда Ж. Письмо японському другу // Вопр. філософії. 1992. — № 4. — С. 53–57.

ході наукової революції XVI–XVII ст., кульмінувало в добу Просвітництва продовжувало панувати у європейській свідомості до середини XX ст.⁶

Розлога критика ідейних засновків модерну міститься у праці **Жана-Франсуа Ліотара** (1924–1998) «Стан постмодерну» («La condition postmoderne») (1979). Відмітною ознакою модерності, на думку Ж.-Ф. Ліотара, виступає не та чи та змістовна філософська теза. Модерн — це епоха *великих (або ж мета-) наративів* (оповідей), котрі прагнуть упорядкувати, пояснити та виразити реальність на єдиних засадах та через систему пов'язаних та послідовно уведених положень. Метанаратив — не стільки мовне утворення, скільки епістемологічний принцип, який втілюється у різноманітних формах художньої культури (у романі, зокрема), соціальних та політичних інститутах, релігійних, наукових і філософських системах. Як домінантні метанаративи модерну виступають ідеї прогресу, історії, гуманізму, свобода особистості. «Токсичність» таких інтелектуальних конструкцій полягає не в тому, що вони помилкові, а в тому, що вони пригнічують, маргіналізують, примушують до мовчання будь-які альтернативні дискурси.

На відміну від цього, постмодерн засновується на плюралізмі наративів (і, відповідно, відсутності «метанаративу»), варіативних раціональностях, релятивності значень, мовній грі, котра утворює протилежність оповідальності. Жодна з можливих форм раціональності не може претендувати на пріоритетність чи нормативність.

Для постмодерніста метафорою світу стає зруйнована скульптура, серед уламків якої доводиться існувати людині. Кожен з фрагментів тут начебто вказує на втрачену цілісність, прагне і закликає її, але теоретичний розум усвідомлює, що скласти уламки до купи неможливо, ба більше, що вони ніколи не утворювали єдиної речі чи сутності.

Як уже було зазначено вище, постмодернізм формулює свої основоположення як антитезу засадам модерної культури.

В добу постмодернізму радикально змінюється сприйняття часу. Модерне суспільство орієнтоване на майбутнє, — жахливе чи прекрасне, залежно від переконань окремих мислителів, — у свідомості постмодерніста «все вже сталося». Майбутнє наявне у формальному сенсі, але у змістовному розумінні слова воно просто не існує: відтепер ми завжди матимемо справу з минулим — його рештками, слідами та домаганнями.

Постмодернізм відкидає як наївно-реалістичну ідею модерну про існування об'єктивної реальності та можливість пізнання її такою, «як вона є». При цьому об'єктивність не протиставляється людській свідомості (подібне протиставлення розпізнається як вияв модерного «бінаризму»), будь-яка «реальність» розглядається як концептуальний конструкт, похідна соціальних і наукових практик та мови. Така настанова поширюється як на розгляд природи, так і на сприйняття суспільства та історії. Услід за тим постмодернізм заперечує фундаментальне для класичної (модерної) науки протиставлення хибі та істини. Остання розглядається, здебільшого, як соціально-політичний феномен, інструмент примусової ієрархізації знання, у якому втілені стратегії здійснення влади (М. Фуко).

Постмодернізм відкидає ще один наріжний камінь модерного філософствування — уявлення про існування самопідставної, даної інтуїтивно і безсумнівно, основи на яку має спиратися послідовно вибудувана на доказах система знань (на кшталт Декартового Cogito). «Остання інстанція» відсутня, а отож, будь-яке знання позначене неостаточністю, невичерпністю, непокоріненістю.

Постмодернізм визнає не лише засадничий плюралізм реальності якій існує людина, але так само і плюралізм способів її відображення. Йому властивий епістемологічний релятивізм і, як наслідок, критичне ставлення до зазіхань розуму на пріоритетне положення в системі пізнавальних засобів людини та універсальної значущості та прикладності вимог логіки (про-

⁶ Дослідження історії терміна, зокрема — у праці Перрі Андерсона «Витоки постмодернізму» (1998), вказують на обставину, що поняття «постмодерн» та «постмодернізм» стали використовуватись в близькому до сучасного значенні вже з середини 1930-х років (Ф. де Оніс), а у 40-50-х роках 20-го ст. ці визначення та ідеї, пов'язані з ними, еволюціонували у літературознавстві (Чарльз Олсон), історії (Арнольд Тойнбі), соціології (Чарльз Райт Міллз) та критиці (Ірвінг Хуу).

світницька парадигма вважає її закони однаковими для всіх мислителів і всіх галузей знань). Розум і логіка виступають як концептуальні конструкції, що діють лише у межах певних інтелектуальних традицій, яким вони зобов'язані своїм виникненням.

Тим часом як модерн виявляв схильність до побудови максимально загальної філософської теорії, котра, охоплюючи єдиною схемою різноманітні аспекти та моменти природи та соціального світу, слугувала би синтезом і компендіумом усього знання, здобутого природничими та соціальними науками і виступала би їх метою, постмодернізм відхиляє це уявлення, і не лише як нездійсненну мрію, але і як хибну і хворобливу (симптом Просвітництва) тоталізуючу тенденцію думки (Е. Левінас).

Постмодерністська інтерпретація проблеми мови ґрунтується на критичному ставленні до її здатності репрезентувати реальність поза собою (бути, за словами американського прагматика Р. Рорті, «дзеркалом природи», як тлумачило її Просвітництво). Мова семантично самодостатня та самореферентна: значення слова є не статичним відображенням речей, що існують у світі чи ідей нашого розуму, а діапазоном, утвореним відмінністю від значеннєвих діапазонів інших слів (Ф. де Сосюр). Оскільки значення виявляється функцією інших значень, воно ніколи не виявлене у свідомості мовця чи слухача повністю, а знаходиться у стані постійного посування. Самореферентність (нездатність вийти за власні межі, знайти і вказати щось узовні себе) властива не лише природним мовам, але спеціалізованим штучним мовам. Будь-які дискурси — наукові, медичні, релігійні тощо вбудовані у соціальні практики, тобто відображають цінності конкретного суспільства і ніколи не мають універсального значення.

У вченні про людину постмодернізм заперечує існування людської природи чи специфічних сутнісних ознак людини. Не існує рис, схильностей, мотивів притаманних людині як родовій істоті. Уся конституція та усі аспекти людського буття цілком і повністю соціально детерміновані (визначені). Так само людська ідентичність (самоусвідомлення людини як такої) розглядається як тимчасова, історично нетривка та визначена багатьма соціокультурними факторами. За висловом Мішеля Фуко — знаним у всій західноєвропейській філософії ХХ ст. — «Зрозуміло одне: людина не є ні найбільш давньою, ні найбільш постійною із проблем, що поставали перед людським пізнанням. Коли взяти відносно короткий відтинок часу та обмежений географічний горизонт — європейську культуру від початку ХVІ ст., — можна переконатися, що людина у ній — винахід нещодавній [...] І кінець її, можливо, близький. [...] Якщо ці диспозиції зникнуть так само, як вони колись виникли [...], тоді — можна ручатися — людина зникне, як зникає обличчя, накидане на прибережному піску»⁷.

Поступ у соціальній, інтелектуальній та художній сферах розглядається постмодерністами виключно як просвітницький конструкт. Насправді будь-які події не нанизуються на єдиний значеннєвий стрижень, а співіснують у вигляді невпорядкованої та неритмізованої, неієрархізованої множини.

Важливою складовою постмодерністської парадигми є не лише теза про відсутність прогресу, але й думка про те, що в соціальній, інтелектуальній та художній сферах усі ідеї, прийоми, засоби, способи існування вже винайдені й були колись використані, тобто нічого нового людська культура створити не здатна. Ніхто більше не може претендувати на новизну ідей, образів, прийомів. Якщо вони видаються такими, це свідчить лише про нестачу ерудиції. Базовими поняттями постмодерністського сприйняття культури виступають «бібліотека» та «архів» у яких, поміж іншим, вчувається оцінка «сировинного» (неієрархічного) характеру накопичених людством культурних цінностей.

Постмодернізм відкидає авангардистську установку мистецтва на новизну, фокусом художніх зацікавлень виступає не інновація, а рекомбінування, чи нове застосування вже існуючих художніх засобів, прийомів та образів, здебільшого шляхом їх іронічного цитування.

⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / Мішель Фуко. — Москва: Прогресс, 1977. — С. 404.

Модерна свідомість вважала, що практичне застосування науки та технологій дозволяє суспільству змінюватися на краще, швидше рухатися дорогою прогресу, а отож, у майбутньому воно ставатиме все більш гуманним, справедливим, освіченим, процвітаючим.

Постмодернізм вказує, що подібні очікування були ілюзорними. Некероване та помилкове прагнення до науково-технічного освоєння світу призвело до виникнення більш потужних засобів руйнування і поставило людство на межу знищення, а наука та знання виявилася витонченими засобами поневолення людини людиною.

Отже, для сучасної філософії характерне розмаїття напрямків і течій, багато з яких виникли в XIX ст., набули розвитку у XX ст., залишаються вагомими й досі. Попри це розмаїття, можна виокремити ряд спільних засадничих рис: відмова від надмірного оптимізму, пов'язаного з пануванням розуму, усвідомлення неодмінної присутності в людині і в історії ірраціональних чинників, визнання плюралізму підходів, рефлексивність.

Ключові слова: надлюдина, воля до влади, життєвий світ, інтенційність, феномен, герменевтичне коло, інтерпретація, верифікація, фальсифікація, парадигма, лібідо, сублімація, архетип, екзистенція, гранична ситуація, структура, метанаратив.

Питання для самоперевірки

1. Назвіть основні риси сучасної філософії.
2. Охарактеризуйте засадничі принципи «філософії життя».
3. Як трансформувався образ науки на різних етапах розвитку позитивізму?
4. Як у прагматизмі розглядається мета пізнання?
5. В чому полягає значення психоаналізу для філософії?
6. Як розглядається людина в екзистенціалізмі?
7. Розкрийте ключові поняття феноменології.
8. Назвіть засадничі ідеї філософської герменевтики.
9. Розуміння віри і розуму в неотомізмі.
10. Охарактеризуйте основні етапи структуралізму.
11. Назвіть характерні риси постмодернізму.

Рекомендована література

1. Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження: пер. з нім. — К.: Основи, 1995. — 311 с.
2. Гадамер Г.-Г. Істина і метод. — Т. 1: Герменевтика I (Основи філософської герменевтики); Т. 2: Герменевтика II. (Що таке істина? Історія понять як філософія. Наскільки мова диктує мислення?). — К.: Юніверс, 2000.
3. Гайдегер М. Дорогою до мови. — Львів: Літопис, 2007. — 232 с.
4. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії // Філософська думка. — 2002. — № 3. — С. 134–149.
5. Дерріда Ж. Письмо та відмінність. — К.: Основи, 2004. — 602 с.
6. Джеймс В. Прагматизм — К.: Альтернативи, 2000. — 146 с.
7. Конт О. Курс положительной философии // Мир философии: В 2-х ч. — Ч. 1. — М., 1991.
8. Кун Т. Структура наукових революцій. — К.: Port-Royal, 2001. — 228 с.
9. Леві-Строс К. Структурна антропологія. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 1997. — 387 с.
10. Маритен, Ж. Знание и мудрость — М.: Научный мир, 1999. — 244 с.
11. Ніцше Ф. Так казав Заратустра. — К.: Основи, 1993. — С. 7–328.
12. Рорті Р. Філософія і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрямки. — К.: Ваклер, 1996. — С. 296–358.
13. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 319–344.

14. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. — М., 1989. — С. 94–142.
15. *Фуко М.* Археологія знання. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. — 326 с.
16. *Шлик М.* Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — С. 28–33.
17. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости // Свобода воли нравственность. Гл. I-IV. — М., Республика, 1992. — С. 260–338.
18. *Історія філософії: Підручник / Ярошевець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін.; За ред. В. І. Ярошевця.* — К.: Видавець ПАРАПАН, 2002 — 774 с.
19. *Рассел Б.* Історія західної філософії. — К.: Основи, 1995 — 759 с.
20. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки — К: Основи, 1998 — 669 с.
21. *Рьод В.* Шлях філософії: ХІХ–ХХ ст. — Київ: Дух і Літера, 2010 — 366 с.
22. *Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / [Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського].* — Х.: Фоліо, 2013. — 509 с.
23. *Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І.* — К.: Абрис, 2002.
24. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Available at: <http://plato.stanford.edu/>

Кругляк М. І., Терещенко В. В., 2019

РОЗДІЛ 10

УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

Вільчинський Ю. М.

1. Особливості української філософської думки, основні періоди її розвитку
2. Філософія Г. С. Сковороди
3. Українська філософська думка ХІХ — поч. ХХ ст.
4. Українська національна ідея: В. Липинський, М. Міхновський, Д. Донцов та ін.

Після опрацювання теми студент має знати:

- особливості формування й розвитку української філософії, її характерні риси в період Київської Русі, доби Відродження;
- основні теми філософських студій в Києво-Могилянській академії;
- особливості філософського світогляду Г. Сковороди;
- особливості філософії українського романтизму, академічної філософії ХІХ ст., провідні філософські ідеї у ХІХ–ХХ ст.;

вміти:

- виявляти філософсько-світоглядний контекст при інтерпретації історичних явищ та тенденцій української історії;
- розуміти та інтерпретувати тексти основних представників української філософії;
- аргументовано викладати власну точку зору.

1. Особливості української філософської думки, основні періоди її розвитку

Історія національної культури невід’ємна від розвитку філософії, яка завжди виконує функцію теоретичного самоусвідомлення культури, слугує виразом духу нації, втіленої в культурі.

Що вивчає історія української філософії? Її об’єктом є:

- а) культурний контекст, в межах якого здійснюється генезис та функціонування філософської думки;
- б) вчення, що визріли на ґрунті української культури, але за межами її території (в діаспорі);
- в) а також ті ідеї, що створені були представниками інших національних культур, але реально функціонували у складі української культури.

Виходячи з об’єкту дослідження можна вичленити *три основні періоди* у розвитку філософської думки в Україні:

- історія філософської культури, що припадає на час існування Київської Русі. Основна парадигма: *Людина — Бог*.

— другий період пов'язаний з добою козаччини й охоплює філософські вчення XVI–XVIII ст. Основна парадигма: *Людина — Світ*.

— історія філософії національної ідеї XIX — початку XX ст. Основна парадигма: *Людина — нація*.

На цьому етапі завершується процес становлення української нації та визрівання філософії як її духовної квінтесенції.

Таке розуміння історії української філософії розкриває три взаємопов'язані типи української культури:

— греко-слов'янський;

— бароковий;

— романтичний.

Звичайно, означені типи культури не вичерпують розмаїття філософського життя.

Перший період історії української філософії припадає на час існування Київської Русі. Саме в межах київської (греко-слов'янської) культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, що не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування.

Цей період охоплює час, починаючи з XI ст. до середини XIV ст. дзеркаленням греко-слов'янського типу культури з притаманним йому акцентом на проблему зв'язку людини з Богом.

Після запровадження християнства (988 р.), або як висловився О. Потебня, при «накладанні» християнства на язичництво східних слов'ян в Україну приходять від греків різноманітні релігійні, філософські та повчальні твори. Згідно з одним із найавторитетніших християнських мислителів **Іоанном Дамаскіним** (676–749) філософія універсальною системою знань. Енциклопедична праця Іоанна Дамаскіна «Джерело знання» (трилогія: «Діалектика», «Про ересь», «Точний виклад православної віри») подає таке призначення філософії:

1) філософія є пізнанням існуючого як сущого, тобто пізнанням природи існуючого;

2) філософія є пізнанням Божого і людського, тобто невидимого та видимого;

3) філософія є піклуванням про смерть як довільну, так і природну. Адже смерть двоїста: і природна, тобто відокремлення душі від тіла, і довільна, коли ми зневажаємо життя теперішнє і пориваємося до майбутнього;

4) філософія є уподібненням Богу. Уподібнюємося ми Богу через мудрість, тобто через істинне пізнання добра і через справедливість, яка є адекватною віддякою кожному належного, а також через покірливість, яка вище справедливості, коли ми творимо добро, яке ображає нас;

5) філософія є також мистецтвом мистецтв і наукою наук, тому що філософія є основою всякого мистецтва, і саме через неї буває вимудруване всяке мистецтво і всяка наука;

6) філософія — це любов до мудрості, але справжня Премудрість — це Бог, і тому любов до Бога є справжньою філософією¹.

Теза про філософію як любов до мудрості сягає античності, а друга — про Бога як справжню премудрість — бере свій початок у біблійній традиції. Історія філософської культури не зводиться тільки до запозичень та впливів, вона має і власні оригінальні надбання:

— міфологічні уявлення стародавніх слов'ян, наприклад, культ роду;

— твори митрополита Іларіона та Володимира Мономаха («Слово про Закон і Благодать», «Поучення»);

— зведення літопису;

— філософські уявлення епохи знайшли своє відображення також у невербальних джерелах — архітектурі й живописі Софійського собору.

Таким чином, аналіз історії філософської культури показує як і який спосіб був підготовлений подальший розвиток філософської думки та філософська мова.

Не минуло й десяти років після запровадження християнства Київській Русі, як створюється «Слово про Закон і Благодать» Іларіоном. Це самобутній твір і результат філософсько-

¹ Див.: Культура Византиї. Вторая половина VI–XII в.в. — М., 1989. — С. 41.

го мислення та шукання. Дивовижно короткий був термін «учнівства» давньоруських любителів мудрості. «Слово» Іларіона слід розглядати як відповідь на актуальні потреби соціально-політичного розвитку держави. Цей твір започаткував «слов'янську редакцію» візантійської культури.

Добу бароко в Україні підготували гуманістичні та реформаційні ідеї славної плеяди мислителів того часу: Ю. Дрогобич, П. Русин, Лукаш з Нового Міста. Найбільш колоритна постать серед них — полеміст **Іван Вишенський** (1550–1620).

Другий період — історія філософської теорії, який пов'язаний часом козаччини, характерний значним розвитком культури, що припадає на XVI–XVIII ст. Характерні риси епохи: — запроваджується масове книгодрукування; — розгортається діяльність Острозького центру; — на XVII ст. припадає час діяльності братств і заснування Києво-Могилянської Академії.

Характеризуючи українську культуру цієї доби, яка склалась у царині філософії в результаті освоєння ідей західноєвропейського Ренесансу та Реформації, дослідники, починаючи з Д. Чижевського, означають її як *культуру бароко*. Знаменно, що саме національне самовизначення українського народу в драматичному XVII ст. загостило інтерес суспільства до універсальних основ європейської цивілізації — античності, християнства та просвітництва. У Києво-Могилянській Академії почали використовувати загальноєвропейські програми освіти, відстоювані гуманістичні цінності латини як міжнародної мови культури, збільшується загін «вагантів» — студентів, які мандрують різними країнами, утворюючи «республіку духу» вчених Європи, про яку писав Г. Сковорода. П. Могила проголошує ідеї екуменізму, християнської єдності всього культурного світу.

В колі барокової проблематики, що розробляється в цей період, акцент переноситься на проблему «Людина — Всесвіт». Поряд із питаннями морально-етичними та історіософськими чільне місце відводиться діалектиці, логіці, метафізиці, натурфілософії. Найхарактернішою ознакою доби є формування професійної філософії як специфічної сфери теоретичного мислення.

Вершиною досягнення в галузі філософської думки в тогочасній Україні є, безумовно, філософія Григорія Сковороди, а історія Києво-Могилянської Академії — одна із яскравих сторінок у розвитку духовної культури південних і східних слов'ян. Гордість академії — її професори Ф. Прокопович, Г. Кониський, С. Яворський та інші.

У розвитку просвітництва на Україні у XVIII ст. виокремилися два напрями:

- 1) науково-освітній, представлений працями Ф. Прокоповича, Г. Кониського;
- 2) етико-гуманістичний, — у творчості українського просвітителя, гуманіста і демократа

Г. Сковороди.

Характерними ознаками другого напрямку були:

- а) осмислення життя людини, її щастя, шляхів його досягнення;
- б) щастя пов'язувалось із працею за покликанням та моральним самовдосконаленням;
- в) мудрість є джерелом праведності.

2. Філософія Г.С. Сковороди

Основними положеннями філософії **Григорія Сковороди** (1722–1794) є роздуми *про дві натури і три світи*, що лягли в основу вчення *про загальне щастя*.

«Весь світ складається з двох натур: одна — видима, інша — невидима.

Видима натура називається створінням, а невидима — Бог.

Ця невидима натура, або Бог, усі створіння проймає й утримує; всюди завжди був, є і буде. Наприклад, тіло людське видиме, але розум, що проймає та утримує його, невидимий.

З цієї причини у стародавніх Бог називався *Всесвітній Розум*»². Вчення про три світи:

а) *Великий світ* (макрокосмос): весь світ речей, де все народжене перебуває, або Всесвіт; макрокосмос нескінченний і безмежний, він складається з нескінченної кількості світів — це «світ-світів»;

б) *Малий світ* (мікрокосмос) — людина, і кожний повинен знайти в собі людину, народжену від Бога (невидимість, або іскру божу).

в) *Світ символів*, або *Біблія*, тому що в ній знаходимо зібрання небесних, земних та пекельних (пекло) творінь.

Філософія для Г. Сковорода є саме життя. На запитання «Що таке філософія?» Г. Сковорода відповів: «Головна мета життя людського, голова діл людських, є дух людини, думки, серце. Кожен має свою мету в житті; але не кожен — головну мету, себто не кожен піклується про голову життя. Один піклується про черево життя, себто усі діла свої скеровує, щоб дати життя череву; інший — очам, інший — волоссю, інший — ногам та іншим частинам тіла; інший — одягам і подібним бездушним речам; філософія, або любов до мудрості, скеровує все коло дій своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне — то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія»². Життя є філософією і філософія є життям — провідна думка Г. Сковорода. Зі свого життя він зробив власну філософію, втілив свою філософію у власне життя.

Слабкість його філософії декотрі дослідники вбачають у тому, що він не створив цілісної філософської системи.

Г. Сковорода був вдячний Всеблаженному Богу, що *потрібне зробив легким, а важке непотрібним*. Г. Сковорода писав приятелеві: «Не орю, ані сію, ані купую, ані воїнствую. Що ж роблю? Вчуся, друже, вдячності: це Моє діло! Вчуся бути задоволеним тим усім, що Промислом Божим мені у житті дане. — Невдячна воля є джерелом адських мук, а вдячне серце є рай солодоців»³. Таким був образ його життя. Із серця піднімається і думка, і стремління, і почування. На серце повинна бути звернена й головна увага моральної гідності людини. Звідси вимога філософії Г. Сковорода: «пізнай себе», «поглянь у себе». Звідси і визнання рівності різних людських типів і людських індивідуумів; звідси ж і своєрідна теорія «нерівної рівності» людей щодо їх морального та релігійного життя.

На його могилі написано згідно з його заповітом: «Світ ловив мене, та не впіймав».

Барокова культура віддзеркалює певний стан національної самосвідомості українського народу, саме тому символом свободи і вольностей у Г. Сковорода є Богдан Хмельницький. Про що стверджує його «*De Libertate*» (Про свободу).

*«Будь славен вовек, о муже избранне, Вольности отче, герою Богдане»*⁴

Тут вольності Г. Сковорода ставить вище за золото. Зверніть увагу й на те, як характерно-величаво мова бароко передає цей стан.

3. Українська філософська думка XIX — поч. XX ст.

Отож, барокова мова і філософська традиція тієї доби заклали ґрунт для переходу до наступного — *романтичного* — періоду історії української філософії. І прикладом цього переходу нам послужить теж образ Богдана Хмельницького, але переданий в іншому стилі, іншою оцінкою у вірші Т. Шевченка «Якби-то ти, Богдане п'яний...», де відбилися гнітючі враження поета від перебування в Переяславі в серпні 1859 року:

«Аміль тобі, великий муже!

Великий, славний! та не дуже...

Якби ти на світ не родивсь

Або в колисці ще упивсь...

То не купав би я в калюжі

*Тебе преславного. Аміль»*⁵,

² Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанскому добронравію // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1. — 532 с. — С. 146.

³ Сковорода Г. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 576 с. — С. 466. 4 Там само, с. 466.

⁴ Сковорода Г. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 576 с. — С. 466.

⁵ Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 2: Поезія 1847–1861. — 719 с. — С. 308.

Або ж у «Розритій могилі»⁶, наче ненька Україна звертається до свого сина:

«Ой Богдане, Богданочку,
Якби була знала,
колиці б задушила, Під серцем приспала»⁷.

Третій період, що хронологічно охоплює ХІХ — початок ст., позначений насамперед визначальною роллю, що її відіграє у філософському житті та течія, яка формується в межах культури романтизму.

Романтика постала як опозиція до класицизму та «освіченості». Романтики вважали, що розум — це лише одна зі здібностей людського духу, що його замало для пізнання всієї дійсності. Поруч із розумом вони шукали інших шляхів пізнання: зокрема, поряд з наукою ставили як шлях до пізнання поезію, фантазію, міфотворчість, інтуїцію тощо. Не розум, а почуття, не «голова», а «серце» є найважливішим людині — дійсність є не механізм, а організм. Романтика сприяла Україні, як майже в усій Європі, пробудженню національного почуття та національної свідомості. Якщо класицизм шукає свій ідеал черпає свою естетику в античності (Греція та Рим), то романтика звертається до власних джерел і духовних витоків.

Микола Гоголь (1809–1852) — українець за походженням, що писав російською і до нестями любив Україну. Прославився як український романтик («Вечера на хуторі близ Диканьки», «Тарас Бульба») і російський реаліст, який змалював людей з «мертвими душами», і сатирик — у галереї чиновників російської поліційно-бюрократичної держави, і всього державного ладу імперії. А позитивний образ Росії, позитивний образ російської людини та ідеальної російської «девіци» у другому томі «Мертвих душ», під впливом злого духа, згорів у каміні, у лютому 1852 року, якраз напередодні Великого посту...

Традиції в усіх сферах знову набули ваги й значення, зокрема, традиції історичні й національні: «дух історії», «ідея нації» тощо. Саме завдяки їм коло проблем, що складала серцевинну сутність української філософії, збагачується постановкою проблеми «Людина — Нація», що започатковує розробку філософії національної ідеї.

Початок розробки філософії української ідеї пов'язаний з діяльністю *Кирило Методіївського братства*, що проіснувало трохи більше року (12.1845–03.1847).

Головним ідеологічним маніфестом товариства була праця **М. Костомарова** (1817–1885) «Книга буття українського народу»: «лежить в могилі Україна, але не вмерла...» Всіх «братчиків» гуртувала одна ідея — ідея воскресіння України. До неї йшли **П. Куліш** (1819–1897) через «Дві руські народності» та **Т. Шевченко** (1814–1861) через свій «Кобзар».

Отже, безсумнівні заслуги має романтика у пробудженні історичної свідомості, інтересу до етнографії, нарешті, — національної свідомості й національних рухів.

Особлива заслуга українських романтиків полягає у пробудженні інтересу до власної національної індивідуальності та краси нашої природи й неповторного українського ландшафту. Істотні результати цього періоду здобувалися також на ґрунті взаємодії філософії з наукою, історією, мовознавством, політичною та релігійною думкою. Романтики дали поштовх.

В межах романтичного типу культури протягом ХІХ ст. значною мірою розвивається і професійне філософське знання, найяскравіше репрезентоване у філософії **Памфілом Юркевичем** (1826–1874) — визначним українським філософом і педагогом. Народився П. Юркевич у с. Ліпняве Золотоніського повіту на Полтавщині у родині православного священника. Закінчив Полтавську духовну семінарію. У 1847–1851 роках вивчав богослов'я у Київській духовній академії, з 1852 року — магістр та бакалавр. У 1854–1857 роках — асистент інспектора, з 1857 року — викладач філософії і німецької мови в академії. У 1861 році П. Юркевич став ординарним професором і за рішенням міністерства освіти обійняв посаду ординарного професора кафедри філософії Московського університету. З 1869 року

⁶ Могили у Шевченка — не тільки типовий елемент ландшафту України, а й символ її героїчного минулого. Могили, загалом для романтиків — свідки слави і безслав'я, боротьби за свободу. Тут і в інших творах образ могили як уособлення духовної сили українського народу, його боротьби за волю і славу.

⁷ Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. — К., 2003. — Т. 1: Поезія 1837–1847. — 694 с. — С. 253.

П. Юркевич виконував обов'язки декана історико-філологічного факультету. Серед студентів, які слухали лекції П. Юркевича були майбутній російський філософ В. Соловйов та історик В. Ключевський. Найбільш плідним для наукової діяльності П. Юркевича був період роботи в академії, під час роботи в якій він створив майже всі свої основні філософські праці, зокрема: «Ідея» (1859), «Серце і його значення у духовному житті людини згідно з ученням Слова Божого» (1860), «З приводу статей богословського змісту», вміщених у «Філософському Лексиконі» (1861), «Матеріалізм та завдання філософії» (1860), «Мир з ближнім як умова християнського співжиття» (1861), «Докази буття Божого» (1861) та ін. Після переїзду до Москви П. Юркевич працював здебільшого над педагогічними проблемами. Його філософська концепція, яка підкреслювала значення всього емоційного, несвідомого, випадкового в душі людини й викликала різкі нападки з боку прихильників матеріалізму і позитивізму, що домінували тоді у російській філософській думці, зокрема, М. Чернишевського, М. Салтикова-Щедрина, Д. Писарева та ін. У Москві П. Юркевич підготував кілька праць з педагогіки, серед яких «Читання про виховання» (1865), «Курс загальної педагогіки» (1869).

Викладання філософії було улюбленим заняттям П. Юркевича. Він демонстрував винятково широку ерудицію в площині світової філософії. Глибоке знання філософських систем Платона, Канта, Беме, Лейбніца, критичний перегляд їх зумовив оригінальність Юркевичевої думки.

П. Юркевич виходив з того, що дух — реально існуюча субстанція, якій притаманні рух і розвиток. Спрямування духу назовні є рухом, що породжує зовнішній світ явищ та їх взаємодії. Його спрямування усередину є саморефлексією сутності, внутрішніх підвалин явищ.

Ці рухи здійснюються й узгоджуються між собою за законами, які містяться в ідеї. Згідно з П. Юркевичем, ідея є джерелом законів, єдиною основою будь-якої дійсності. Через те він визначав ідею як першооснову філософії та істини.

Отже, завданням філософії, на думку П. Юркевича, є розуміння світу явищ у їх залежності від абсолютної основи буття. Філософія має справу з необхідним, безумовним, вічним, загальним. І тому як система знань про абсолютні виміри буття філософія не суперечить іншим формам пізнання.

Поняття філософії як рефлексії єдиної, безумовної духовної основи буття та виведення з цієї основи цілокупності реального існування визначає сутність Юркевичевої теоретичної будови, а саме: конкретний ідеалізм. Конкретний ідеалізм П. Юркевича — це рішучий крок від трансцендентального ідеалізму Канта до Платонівського ідеалізму — доведення думки про недостатність визнання світу ідей лише як ідеальної реальності, наполягання на необхідності визнання його реального існування.

Вища форма пізнання можлива за допомогою розуму. Це — пізнання через ідею. Розум синтезує здобуті розумінням (розсудком) знання в єдиний, цілісний світогляд. Розум доповнює пізнання вірою у вищий світ, щось абсолютне, як, наприклад, вірою у безсмертя душі, вірою в Бога. Саме в ідеї поєднуються мислення і буття.

Думка визнається об'єктивною сутністю явища. Іншими словами, ідея пізнається як основа, закон явища. Розум уважається дійсним, дійсність — розумною⁸. Отже, розум дає нам найповніше пізнання істини.

Поняття філософії як пізнання ідеї добра спричинилося до розв'язання питань про ество людини. Треба зазначити, що антропологічна проблематика є центральною для П. Юркевича, так само як і, наприклад, і для Г. Сковороди, М. Гоголя, християнських мислителів або сьогодні, скажімо, для екзистенціалістів, персоналістів. П. Юркевич намагався краще пізнати внутрішній світ людини, висвітлити ті властивості, завдяки яким вона є вільною індивідуальністю, відповідальною істотою. Майже всі його твори пройняті думкою про людину, але, гадаємо, найкраще з'ясування його науки про людину знаходимо в чудовому етюді про серце — «Серце і його значення в духовному житті людини, згідно зі Словом Божим»⁹. П. Юрке-

⁸ Юркевич П.Д. Идея // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 12.

⁹ Див. Юркевич П.Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 69–103.

вич відштовхується від біблійного вчення про серце як осердя життя людини і робить спробу узгодити його з даними сучасної йому науки.

На основі того, що було сказано досі, треба зазначити, що хоча «Юркевич не залишив нам закінченої філософічної системи <...> але ті основи, які він розвинув, є дивним зразком чистоті і прозорості філософічної думки. І якщо ідеї платонізму і теософії був здібний розвинути в такій саме позитивній, обґрунтованій і кришталіно-прозорій формі, то <...> наша сучасність багато втратила від того, що спадщина Юркевича так і залишилась під спудом філософічної некультурності»¹⁰.

П. Юркевич залишив самобутнє вчення, яке стояло на рівні тогочасної західної філософії й водночас було цілком оригінальним, побудованим на глибоких національних традиціях. Наука про людину була пріоритетною сферою його зацікавлень. П. Юркевич прагнув збагнути духовне життя людини як вираз неповторності, індивідуальності. Рішуче відкидаючи односторонній інтелектуалізм новочасної доби, він обґрунтовував «філософію серця», наполягав на гармонійній взаємодії всіх прошарків душі людини — розумової, чуттєво-емоційної тощо. Розум, стверджував філософ, є лише вершиною духовного життя, корені якого містяться у серці, а життя серця утворює сутність людини, її моральну свободу. Творчу спадщину П. Юркевича високо оцінювали В. Соловйов, Г. Шпет, М. Бердяєв, О. Лосєв, М. Лоський, В. Зеньківський. Українські філософи Д. Чижевський і В. Рудко відзначали безперечний зв'язок П. Юркевича з його попередниками в українській філософії — Г. Сковородою, М. Гоголем та іншими українськими мислителями.

Філософія мови, яку репрезентує в українській традиції **Олександр Потебня** (1835–1891), — це чітке науково-психологічне пізнання самої суті слова та його зв'язку з процесом мислення, розуміння відношення думки і слова.

Засадничо О. Потебня виходив з того, що в будь-якому випадку поза словом і до слова існує думка, а слово тільки означає певну течію у розвитку думки. Звідси й випливає три фундаментальні питання, котрі в аспекті мовного та етнокультурного релятивізму поставив Потебня:

1) як люди сприймають світ (у який спосіб впливає на це увесь їхній попередній мовно-культурний досвід)?

2) як цей світ класифікують (у які класи та на підставі яких сигніфікативних прикмет згруповують)?

3) як (у який спосіб та за допомогою яких усталених мовленнєво-мислительних взірців) про цей світ думають?

Отже, мова — це суттєва визначеність індивідуума, спосіб його буття у світі.

Свої наукові розвідки О. Потебня розпочав з пошуку відповіді на питання, які були порушені в німецькому класичному ідеалізмі та мовознавстві, зокрема В. Гумбольдтом. Головне з них — питання про відношення мови до мислення, яке, в свою чергу, ставить інше — про походження мови і підводить до того, що спроба усвідомити початок людської мови неможлива без з'ясування значення слова для думки і ступеня його зв'язку з душевним життям взагалі.

Аналізуючи проблему виникнення мови, О. Потебня доводить хибність теорій свідомоумисного створення мови та її божественного походження. Спираючись на В. Гумбольдта (за яким, рушієм національного є дух, а екзистенцією духу є мова), він констатує безсумнівний зв'язок мови з думкою. Але якщо В. Гумбольдт стверджує тотожність (хай навіть і вищу) мови і духу й намагається вийти із замкненого кола (стверджуючи, що без мови немає духу, і, навпаки, без духу немає мови), то О. Потебня прямо вказує, що таке рішення заступає шлях всякому подальшому дослідженню, ототожнюючи питання про походження мови та духу. О. Потебня у цьому питанні йде далі і вважає, що «царина мови далеко не збігається з цариною думки».

¹⁰ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Нью-Йорк, 1991. — С. 144–145.

В середині історії людського розвитку думка може бути пов'язана зі словом, але на початку вона, певно, ще не доросла до нього, а на вищому ступені абстрактності покидає його як таке, що не задовольняє її вимогам...»¹¹. Слово потрібне для перетворення нижчих форм думки в поняття і, відповідно, повинно з'явитися тоді, коли в душі є матеріали, які передбачені цим перетворенням. Мова є необхідним удосконаленням (доповненням) мислення та природним розвитком здібностей, властивих тільки людині.

Розглядаючи мовну одиницю (слово) як акт думки, в якому мовна форма постає як покликання на значення, О. Потебня у праці «*Мысль и язык*» обґрунтовує вчення про внутрішню форму слова. Поняття внутрішньої форми слова для філософської концепції Потебні фундаментальним. Слово є носієм не тільки значення, але й попереднього досвіду людини та нації, через фільтр якого проходить усе нове пізнання. Звідси постають три аспекти слова: форма, значення, внутрішня форма, які є ідентичними структурі таких словесних композицій, як міф, фольклор і поетична творчість. «У слові, — стверджує О. Потебня, — ми розрізняємо: зовнішню форму, цебто членоподільний звук, зміст, який об'єктивується за допомогою звука, і внутрішню форму, або найближче етимологічне значення слова, той спосіб, яким висловлюється зміст. Ті ж самі стихії є і в творах мистецтва»¹².

Внутрішня форма слова — це те центральне зображення, довкола якого гуртуються всі інші часткові зображення, які й створюють повний образ того чи іншого явища. Отже, у слові О. Потебня вирізняє, крім звукової зовнішньої форми та значення слова (тобто комплексу прикмет названого явища), ще й внутрішню форму слова (тобто найближче етимологічне значення, яке репрезентує увесь зміст слова). Отже, слово не є зовнішнім додатком до готової вже в людській душі ідеї необхідності. Воно є засобом, що впливає із глибини людської природи, створювати цю ідею, оскільки тільки за допомогою його і відбувається розклад думки. У слові вперше людина усвідомлює свою думку, і в ньому ж передусім вона вбачає ту визначеність, яку потім переносить на світ. Думка, виплекана словом, починає відноситись безпосередньо до самих понять і у них знаходить шукане значення. Одним твердженням можна виразити значення слова для думки «мова об'єктивує думку».

Слово, як показує аналіз соціально-філософської концепції О. Потебні, розкрило перед людиною подальші можливості розвитку думки. Саме через слово людина зробила помітний поступ від поодиноких вражень, що їх черпала з довкілля, до вищих форм духовного життя, а саме — до витворення понять і категорій.

Одна з фундаментальних засад системи мислення О. Потебні — це ідея мови як пізнавальної діяльності. У праці «*Мысль и язык*» мислитель розкриває евристичну функцію мови: «Мова є засобом не виражати готову думку, а створювати її... вона не є відображенням світоспоглядання, яке склалося, а діяльністю, яка його складає»¹³.

Щоб відчувати рух своєї душі, щоб осмислити свої зовнішні сприйняття, людина змушена кожне з них об'єктивувати у слові і слово це привести у зв'язок з іншими, творити образ, розвивати науку, вірити, тобто здійснювати рух душі, а не виконувати ритуал.

Інша плідна думка О. Потебні — про вплив мови на міфологічну свідомість. Міфологічне мислення відрізняється від наступних форм тим, що в ньому не відбулося відокремлення образу предмета від самого предмета, об'єктивного від суб'єктивного, внутрішнього від зовнішнього. Міфологія, зауважує О. Потебня, — це історія міфологічного світоспоглядання, в чому б воно не виявлялося: слові й оповіді чи в матеріальній пам'ятці, звичаї, обряді. Міф для вченого — це насамперед особливе слово. Створення нового міфу полягає у творенні нового слова. «Міфологія у вищому розумінні слова є владою мови над думкою у найрізноманітніших сферах духовної діяльності»¹⁴. Теорія міфу О. Потебні є частиною загальної концепції мови і мислення. Міф — вихідний пункт, початок усєї подальшої еволюції духовності:

міф → *поезія* → *проза* (наука).

¹¹ Потебня А.А. Мысль и язык // Слово и миф. — М., 1989. — С. 51.

¹² Там само, с. 160.

¹³ Потебня А.А. Мысль и язык // Слово и миф. — М., 1989. — С. 156.

¹⁴ Потебня А. А. Из записок по теории словесности: Фрагменты // Слово миф. — М., 1989. — С. 252.

Досліджуючи філософську концепцію Потебні, науковці рідко звертають увагу на те, що, крім категорій мови та мислення, першорядне значення тут мають і такі категорії, як «народ», «народність», «національний» і «націоналізм». Народ творить мову. Мова народжує народний дух, народний дух — національну ідею, національна ідея — національне прагнення, національне прагнення — національну волю та дію. Сама народна стихія стає готовим матеріалом цього процесу. Мова — не лише одна зі стихій народності, а й її найдосконаліше єство. Тому зведені та сформульовані тут соціально-філософські аспекти роздумів видатного українського мислителя мають сьогодні виняткове значення для розвою української державності як єдиної природної підвалини у здійсненні національної ідеї.

Поняття «народ» О. Потебня пов'язував не з державною приналежністю чи державною незалежністю, а з певним вищим самостійним національним і культурним життям. Не за єдністю походження і не за зовнішньою схожістю типів, наголошував він, ми називаємо народ народом. Народна єдність, очевидно, визначається не географічною єдністю території, не державною чи релігійною єдністю, не схожістю зовнішнього способу життя, їжі, одягу, характеру осель, побуту та звичаїв, не ступенем економічного, юридичного, наукового і художнього розвитку.

Найкращим доведенням цього може бути покликання на відсутність усіх цих єдностей у будь-якого з великих народів.

Якщо це так, то єдиною ознакою, за якою ми визнаємо народ, і водночас єдиною, нічим не замінною ознакою, та обов'язковою умовою існування народу є єдність мови, або мовна єдність. Нормальний розвиток мови як одного з найголовніших елементів національності — одна з основних передумов здорового розвитку цілої нації. Мова є своєрідним синтезом усього національного, фокусом його бачення.

Мова оживляє світ, концентрує енергію світу, і тому розслаблення чи активізація національного організму відбувається через слово. Мова — це не просто засіб передачі й означення готової, сформованої думки, а й інструмент її створення. Розглядаючи мови як глибоко відмінні системи прийомів мислення, О. Потебня довів, що мовна уніфікація неминуче призведе до дегенерації мислительної здатності народу, втрати ним духовної самостійності. Збереження своєї мовної будови гарантує збереження оригінального стилю та логіки національного мислення. А спостереження у галузі будови української мови допоможуть усвідомити національну своєрідність народу, яка може «вийти» з темних глибин етнічного підсвідомого. Тому цілком слушно О. Потебня пов'язує основний зміст поняття «нації» з її «містичним ядром», тим підсвідомим елементом етносу, з якого виростають різні зовнішні прояви національного та культурного життя.

Отже, видатний вчений і патріот О. Потебня своїм блискучим розумом виявив зв'язки розвитку національної мови та загальної життєздатності, всебічної продуктивності нації, і був переконаний, що без ґрунтового знання української мови всі змагання українців будуватимуться на піску, без свідомого зусилля з боку самих українців не сформується сильний духом, спроможний на державотворення народ. Рідна мова має бути знаряддям для розвитку всієї духовної енергії нації. Поза рідною мовою український народ буде кволим етнографічним матеріалом, не здатним до повнокровного самостійного життя, і далі залишатиметься відкритим полем експансії інших культур і народів.

З огляду на мову як на єдино властиві кожній людині та нації спосіб і можливість сприймати світ і мислити впливає гострий протест О. Потебні проти денационалізації взагалі, і української зокрема, яку він ототожнював із душевним і духовним розкладом. Тому обмеження сфери вживання української мови означає звуження зони духовності, зубожіння духовного всесвіту українця. Адже мова — одна зі стихій народності. І асиміляція веде до втрати нею колективного несвідомого, закодованого в мові та фольклорі. Чужа мова лише тоді збагачує національний дух, коли рідна мова повноцінно функціонує всіх без винятку сферах життєдіяльності народу. Спричиняється це тим, що іноземна мова засвоюється людиною певною мірою формально, бо її «схеми», «конструкції» залишаються не заповненими змістом,

який органічно впливає з глибин підсвідомого свого народу. Вільне володіння іноземною мовою ще не свідчить про те, що людина психологічно, емоційно, асоціативно тощо стала на шлях національного світовідчуття й світорозуміння. Прикладом цього є свідчення й факти долі М. Гоголя та В. Вернадського, які демонструють складність процесу входження у сферу іншої національної психології та мислення, коли весь час людину підстерігає дисбаланс форми, що відбиває своєрідність духовного світу, і способу її вираження.

Тісний зв'язок мови з душевним життям людини змушував О. Потебню замислитись над значенням рідної мови для розвитку одиниць і цілого народу, а далі над значенням багатомовності у ранньому віці та впливу чужомовної школи. Розвиваючи питання, чи добре вчити дітей змалку чужій мові, О. Потебня доходить висновку, що це для загального розвитку надзвичайно шкідливо: «Знання двох мов ранньому віці — це не є опанування двох систем висловлювання одного і того самого кола думок, лише роздвоєння цього кола, що стає на заваді формування одноцілого світогляду та перешкоджає науковій абстракції»¹⁵.

Цілісне уявлення про сутність денаціоналізації вможливується на основі принципу історизму, через аналіз особливостей полонізації, русифікації як головних форм денаціоналізації українського народу. Політика русифікації пов'язана також і з діяльністю іншомовної школи, котра формує в школяра ставлення до мови рідного краю як до чогось маргінального, як до такої, яка має меншу вартість.

В ранньому дошкільному вихованні багатомовність стоїть на заваді загальному розвитку дитини. Останню тезу послідовно обстоював О. Потебня, підтверджуючи її правильність багатьма фактами з історії педагогіки та на основі власних наукових розвідок. Вона, звичайно, має раціональне зерно!

Отже, денаціоналізація детермінує деіндивідуалізацію особи, яка максимально прагне пристосувати своє власне «Я» до чужого колективного «Ми», затримуючи культурну неприйнятність соціального організму. Етнокультурна концепція ґрунтується на тому, що мова — це засіб витворення думки, а перехід домовного і позамовного досвіду в артикульованозбагненне слово, тобто у модус мислення, завжди визначає свідомість як національну. Для О. Потебні було очевидним, що чуття і свідомість народної єдності є не тільки результатом спілкування думки, воно можливе при єдності мови наявності національної ідеї. Недугою української нації О. Потебня називав брак національної ідеї в самих українців, брак свідомої праці тих людей, котрі себе називають українцями. Це — внутрішня причина безсилля й непродуктивності цілої нації, що є не менш небезпечним для її подальшого існування, ніж тиск денаціоналізації ззовні.

В національній ідеї він вбачав ту силу, яка може підняти Україну з руїни та вивести на шлях нового життя. Тому він відверто говорить, що «ідея національності завжди є рід месіанізму».

Від національної ідеї О. Потебня йде далі — він висуває «право національних культур, тобто право народів на самостійне співіснування і розвиток»¹⁶. Це вже ідея суверенності, адже тільки народ може бути сувереном, тобто носієм невід'ємних прав. Учений застерігає від небезпеки того, що у пошуках своєї національної окремішності ми будемо знаходити не те, що є, а те, чого собі бажаємо. Він добре бачив, у якій сфері людської душі лежить та сила, що веде до розв'язання таких питань, як право на самостійне співіснування і розвиток. Народ, як і мова, має безліч цілей, досягає їх, власне, тим, що живе, казав О. Потебня. Живе і тим самим не дає трактувати себе як «етнографічний матеріал», що його із Заходу прагнуть переробити на поляків, а зі Сходу — на малоросів.

Філософське значення теоретичної спадщини О. Потебні полягає тому, що головною ідеєю, яка гіпотетично була висловлена ще в минулому столітті, є думка про те, що початком і підставою духовного життя народу є мова, яка зумовлює існування і відтворення певної етносоціальної спільноти. Отже, у О. Потебні важливим був не лише психолінгвістичний, але й

¹⁵ Потебня А.А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — М., 1976. — С. 363.

¹⁶ Там само, С. 279.

культурологічний, тобто аксіологічний вимір, тому для нього, про що особливо слід наголосити тепер, системоутворюючим є не лише відношення мова — мислення, але й відношення мова — культура. Складовими філософської парадигми є символічні узагальнення (закони і концепти лінгвістичної теорії) Потебні; філософські елементи, що зумовлюють спосіб світобачення та його онтологію; ціннісні (аксіологічні) установки, що вплинули на вибір напрямних дослідження, і врешті-решт, «загальноприйняті взірці», тобто схеми розв'язання конкретних проблем, що й забезпечує існування наукової традиції. У цілому філософська парадигма О. Потебні значно ширша за його лінгвістичну теорію і, безумовно, передреє їй в часі.

Михайло Драгоманов (1841–1895) став однією з перших жертв хвилі репресій проти українського руху, що знайшла завершення в Емському указі 1876 року. За особистим наказом Олександра II у 1875 році його звільнили з Київського університету і він був змушений емігрувати за кордон. Оселившись у 1876 році Женеві, почав видавати збірник «Громада» (1878–1882), вийшло п'ять томів. Це був перший модерний український політичний журнал, окрім нього, видавалися брошури українською, російською та західноєвропейськими мовами, ці останні мали на меті інформувати європейську громадськість про українську проблему. Найближчими співробітниками М. Драгоманова були С. Подолинський та М. Павлик. «Женевський гурток» М. Драгоманова став першим зародком українського соціалістичного руху.

В основі світогляду вченого лежить *ідея поступу*, яку він вважав за найвищий здобуток європейської науки. У своєму творі «Шевченко, українофіли й соціалізм» він ясно показує, погляди яких саме представників європейської науки він прийняв за свої. Це К. А. Сен-Сімон, П. Ж. Прудон, О. Конт — творець позитивізму, а далі Л. А. Фейєрбах, це імена тих, кого сам М. Драгоманов вважає своїми духовними провідниками. Всі вони разом із всевітньою історією ведуть, на думку М. Драгоманова, до висновку про «безупинний поступ громадський». Метою цього поступу є здійснення ідеалів лібералізму та соціалізму, а найвищим ідеалом, якого усе людство має прагнути, є, на його думку, — у сфері суспільно-політичній — анархічний лад, «безначальство», тобто добровільна асоціація гармонійно розвинених осіб, з обмеженням до мінімуму елементів примусу в суспільному житті. Шлях до цього ідеалу — федералізм із властивою йому децентралізацією та самоуправою громад і областей. Звідси — негативне ставлення М. Драгоманова до централістського республіканства «якобінського» типу і його симпатії до Швейцарської конфедерації.

Таким чином, під впливом П. Ж. Прудона та крайніх представників англійського лібералізму, кінцевий суспільний ідеал М. Драгоманов вбачає у теоретичній концепції анархії («безначальство»), тобто бездержавному федералізмі осіб і колективів, згуртованих на засадах суто господарських інтересів, а також комунізмі у сфері суспільно-економічній й, певно що, разом із безбожництвом у сфері духовній.

М. Драгоманов різко виступав проти тих, хто намагався довести моральну цінність релігії. Розвиток науки, вважав він, ставить людину перед дилемою визначення чогось одного — «або астрономія, або Ісус Навін, або геологія, або Мойсей, або фізика, або ходіння по воді, або фізіологія, або воскресіння мертвих, або порівняльна фізіологія і історія — або визначення відверто будь-якої релігійної системи...»¹⁷. Тому, завершуючи свої роздуми, він доходить висновку, що у передових людей в Європі «порвалась» віра християнська і виробилась думка про природний безупинний поступ в історії.

М. Драгоманов був соціалістом і в основу свого вчення поклав мужикофільство, що прагнуло винайти такий суспільний лад, у якому кривда була б зведена до мінімуму. Основною одиницею своєї будови він покладав громаду як найменшу, на його думку, суспільно-політичну організацію спільноти. Тому свій соціалізм він називав громадівством, тобто організацією, що спирається на автономії у федеральній злуці громад. Основами для форму-

¹⁷ Драгоманов М. П. Три листи до редакції «Друга» // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці. — Т. 1. — С. 418.

вання та реформування тих відносин, на думку М. Драгоманова, повинні бути передусім основні права людини — свобода думки й слова, зборів та коаліцій, толеранції політичних та релігійних переконань, як він висловлювався, віри і безвірства.

Головною хибою соціально-демократичної доктрини майбутнього суспільного ладу, яку М. Драгоманов не поділяв, була власне регламентація та бюрократизація всього життя, супроти якої він висував волю людини, а особливо волю громади як самостійної соціальної одиниці, яка найкраще може знати потреби і здібності кожного свого члена. На тому містичному ґрунті виростали різні парості слов'янофільства з його вірою в призначену слов'янству, а особливо Росії, місію відродження і оновлення всього людства.

Як противагу всякому слов'янофільському містицизму та соціалдемократичному фаталізму М. Драгоманов висуває принцип культурності й освіти. Із цих позицій він виступив проти утопічної теорії загальної соціальної революції, що мала одним ударом перевернути існуючий тоді лад і запровадити здійснення соціалістичного ідеалу на землі. Найбільшими прихильниками цієї теорії були російські соціалісти. Супроти неї М. Драгоманов висував твердження, що будь-яка революція має головним чином політичний характер, змінює політичні форми панування, але не має сили витворити новий лад суспільного життя. Принцип етнографічний і національний він відкинув як застарілий і невідповідний, висуваючи на противагу йому своє поняття «економічних басейнів». Національність для нього не більше як форма, спосіб висловлення, контур, що повинен бути заповнений одним інтернаціональним змістом. В основу майбутнього державного будівництва він не наважився покласти національний принцип, а намагався замаскувати його принципом обласних автономій, хоча дуже добре було йому відомо, що автономія області (за територіальною цілісністю) нерівнозначна автономії національності національної держави. Саме тому, напевне, М. Драгоманов згодився укласти і опублікувати в 1884 році нарис російської конституції без покладення в її основу принципу національної автономії, бо не вважав це принциповим питанням і гадав, що можна обійтись без нього. «Огляд історії і теперішньої практики європейських народів показує, — писав М. Драгоманов, — що автономія політична і національна можлива й без державної відрубності. От через те і я, не бачачи ґрунту для державного сепаратизму українського, бачу повну можливість політичної і національної автономії української на ґрунті земської автономії»¹⁸. М. Драгоманов не вірив у практичну здійсненність сепаратизму для України, він радив боротися за демократизацію та федералізацію існуючих на той час держав-імперій Російської та австро-угорської у такий спосіб, щоб українство могло в них «вільно» розвиватись.

Ідеал бездержавності цілком послідовно завів М. Драгоманова до відкидання ідеалу української національно-політичної самостійності. Про минулі часи він виказував думку, що для всесвітнього «поступу» українська держава, може й була б корисна; але зараз, створення української держави неможливе й непотрібне. На майбутнє державний лад, згідно з його концепцією, має бути заступлений анархією. З цього М. Драгоманов робить цілком послідовний висновок, що ідеал української самостійної держави на майбутнє непотрібний, а для загального «поступу» навіть шкідливий.

Своє філософське кредо **Іван Франко** (1856–1916) як мислитель висловлював переважно у своїх поемах, а також у спеціальних наукових розвідках. Які ж філософські переконання мав І. Франко? Відповідаючи на це запитання, слід зазначити, що в нас немає підстав заперечувати І. Франкові в тому пункті, де він визначає свою світоглядну позицію як раціоналізм. Раціоналізм, говорить він, «се є змагання — керуватися розумом, просвітою».

Викладаючи свої розуміння розвитку людського суспільства, І. Франко бере за основу загальні закони еволюції в органічній природі; «треба, — зазначає він пізнати її двигачі причини і головні форми, в яких вона проявляється»¹⁹. За своєю соціально-політичною спрямованістю Франко — соціаліст. Його уявлення про соціалізм не збігаються зі змістом «наукового соціалізму» К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна, хоча І. Франко й цінував Маркса

¹⁸ Драгоманов М. Листи на Наддніпрянську Україну // Літературно-публіцистичні праці. — Т. I. — С. 472.

¹⁹ Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Збір. творів. — Т. 45. — С. 82.

за піднесення теорії соціалізму «до значення позитивної науки»²⁰. Проте саме Франко зробив глибокий футуристичний аналіз сучасного йому марксизму, передбачивши і комуністичну деспотію СРСР (життя Енгельсовій народній державі, як він казав), і подвійні стандарти, і катастрофічний вплив їх на українські справи. Це він назвав тогочасний соціал-демократичний рух «релігією ненависті».

Соціалізм як суспільний ідеал І. Франка базувався не на класових цінностях, а на загальнолюдських. Це ті принципи, «на котрих ґрунтується робітничий ідеал майбутнього ладу, а тільки поняті широко, цілій чистоті. Всі вони якнайтісніше в'яжуться з собою, обумовлюються взаємно»²¹. Соціалізм, як майбутній устрій, за Франком, «буде базуватися на як найширшій самоуправлінні общин, повітів і країв, складених із кількох людей і поєднаних між собою вільною федерацією, що ґрунтується на солідарності інтересів»²². І. Франко надзвичайно обережно підходить до шляхів реалізації соціалізму як суспільного ідеалу. Він категорично виступає проти його штучного насадження.

Соціальне завдання І. Франко формулює як «народне відродження». «Перед українською інтелігенцією, — пише мислитель, — відкривається тепер при свобідніших формах життя в Росії, величезна дійова задача — витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися»²³.

Таким чином, піклування І. Франка про розвиток національної культури, прагнення вивести її на рівень передових культур Європи, турбота про освіту, вживання рідної мови, її статус серед інших мов, мораль диктується тими соціально-політичними умовами, які склалися в Україні на межі ХІХ–ХХ ст. творчості **Лесі Українки** (1871–1913) чітко простежується, з одного боку, морально-етичний аспект, притаманний українській філософії, та наслідування західних філософських ідей Ф. Ніцше і поета-романтика Г. Гейне. Основними мотивами є мотиви природи, кохання, самотності й ранньої недуги. У дев'ятирічному віці вона напише свого першого вірша під назвою «Надія», вже там закладені основні категорії і поняття її світогляду — доля-воля-надія, життя-смерть, Дніпро-степ-могили...

*Ні долі, ні волі у мене нема,
Зосталася тільки надія одна:
Надія вернутись ще раз на Вкраїну,
Поглянути ще раз на рідну країну,
Поглянути ще раз на синій Дніпро,
Там жити чи вмерти, мені все одно;
Поглянути ще раз на степ, могилки,
Востаннє згадати палкі гадки...
Ні долі, ні волі у мене нема,
Зосталася тільки надія одна²⁴.*

Леся Українка популяризувала марксистські твори, проте сама марксистом так і не стала. Зробила переклад українською мовою «Маніфесту Комуністичної партії» К. Маркса і Ф. Енгельса, «Розвиток соціалізму від утопії до науки» Ф. Енгельса тощо.

Найбільш характерною рисою її творчості, на думку Д. Донцова, стане *ніцшеанський волюнтаризм*. Душею ми пізнаємо нематеріальну правду, що є догматичною і нелогічною. Природу ідей Донцов пояснював словами О. Шпенглера: «Ідей не можна висловити: митець

²⁰ Франко І. Мислі о еволюції в історії людськості // Збір. творів. — Т. 45. — С. 135.

²¹ Там само, с. 135.

²² Франко І. Програма галицьких соціалістів // Збір. творів. — Т. 45. — С. 452.

²³ Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Збір. творів. — Т. 45. — С. 404.

²⁴ Українка Леся. Твори: В 2 т. — К.: Наук. Думка, 1986. — С. 51.

споглядає їх, мислитель відчуває їх, державний муж і вояк — їх здійснює... Ідеї свідчать про своє буття через стиль народів, через тип людини, через життя»²⁵.

Леся Українка добре знала вагу і силу слова:

*Слово, моя ти єдина зброє,
Ми не повинні загинуть обоє!
Може, в руках невідомих братів
Станеш ти кращим мечем на катів*²⁶.

Отже, нематеріальну правду пізнають одиниці — поети-генії, наприклад, Тарас Шевченко, Леся Українка, великі державні мужі — Володимир Мономах, Іван Мазепа, учені — Нестор Літописець, церковні провідники — митрополит Петро Могила та інші.

Учення про ноосферу в українській інтелектуальній традиції пов'язане і постаттю **Володимира Вернадського** (1863–1945). Як мислитель і натураліст, він спробував відповісти на запитання: у чому полягають реальні умови або *передумови утворення ноосфери*, що вже існують або створюються у процесі історичного розвитку людства. На його думку, основні передумови можна звести до такого:

Людство стало єдиним цілим. Історичний процес на наших очах докорінно змінюється. Вперше в історії людства інтереси народних мас — усіх і кожного — і вільної думки особистості визначають життя людства, є мірилом його уявлень про справедливість. Людство, взяте в цілому, стає потужною геологічною силою. Перед ним постає завдання перебудови біосфери в інтересах єдиного цілого, що вільно мислить²⁷.

Перетворення засобів зв'язку та обміну, де людство повинно стати єдиним в економічному та інформаційному відношенні. Ноосфера — явище загальнопланетарне. Відкриття нових джерел енергії. Піднесення добробуту населення. Рівність усіх людей, тому людство повинно прийти до повної рівності рас, народів, незалежно від кольору шкіри та віросповідання. Виключення війни з життя суспільства.

Ноосфера, на думку В. Вернадського, — це нова геологічна оболонка Землі, яка створюється на наукових засадах. «Наукова думка, — казав він, — охоплює всю планету, всі держави, що на ній розташовані. Повсюди створювались численні центри наукової думки і наукового пошуку. Це перша основна передумова переходу біосфери в ноосферу»²⁸.

Загалом можна ствердити, що вчення про перехід біосфери ноосферу — вершина наукової творчості Вернадського. Воно включає узагальнення величезного світоглядного значення ролі людства еволюції біосфери, єдності людства і біосфери.

Живий, невпинний, молодий дух охопив наукове мислення на початку ХХ ст. Під його впливом, каже В. Вернадський, гнеться і тремтить, руйнується і змінюється сучасний науковий світогляд. Цей історичний перелом повинен бути пережитий сміливою та вільною думкою. Треба далеко відкинути від себе старі «істини», які на наших очах перетворюються на старі забобони. Цей великий рух, який тепер розгортається у царині наукового мислення, не може не вплинути на інші сторони людської свідомості. Сковородинський ідеал — шукання істини — був основою життя В. Вернадського, який завжди намагався висловити її без жодних поступок. Це, на думку вченого, і є найважливішим запереченням будь-якого лицемірства і фарисейства, що становить основну силу його вчення. Тут найбільше виявляється його особистість, її соціальна спрямованість. «Я впевнений, — писав Вернадський, — що все вирішує людська особистість, а не колектив, *elite* країни, а не демос і значною мірою її відродження залежить від невідомих нам законів появи великих особистостей... Звичайно, що нічого не зробить із цим соціалістична схоластика, як не зробило царське самодержавство і православний синод. В силу вільної думки я вірю як в єдину реальну силу, більш могутню, ніж це ми думаємо в наших політичних розрахунках»²⁹. Вчений добре ро-

²⁵ Див.: Донцов Д. Де шукати наших традицій. — Львів, 1937. — С. 91–92.

²⁶ Українка Леся. Твори: В 2 т. — К.: Наук. Думка, 1986. — С. 110.

²⁷ Вернадський В.И. Философские мысли натуралиста. — М., 1988. — С. 509.

²⁸ Вернадський В.И. Философские мысли натуралиста. — М., 1988. — С. 500–501.

²⁹ Вернадський В.И. Я верю в силу свободной мысли... // Новый мир. — 1989. — № 12. — С. 214.

зумів варваризацію, яку вносив соціалізм у життя суспільства. На його очах відбувалося нищення вищих шкіл: на так звані робфаки набирали непідготовлену молодь, університети перетворилися в прикладну школу. Особливо постраждали університети в Україні, які були перетворені в Інститути Народної Освіти, котрі проіснували до 1933 року. Російська академія наук — єдина установа, в якій нічого не порушено. Вона залишилась у старому вигляді, з повною свободою всередині. Звичайно, ця свобода відносна, як і всякі свободи в тоталітарній державі. Матеріальне життя вчених дещо поліпшувалось, але утиски в науковій сфері посилювались.

В. Вернадський вважав, що головною силою, яка зрештою подолає цей гнітючий стан, є вільна думка і розумова творчість при співдії науки, філософії, релігії, мистецтва. Повага і визнання цінності людської особистості не дозволили йому йти в політичній боротьбі шляхом якобінства. Суспільний розквіт унаслідок революції, а особливо такої, як комуністична, є, на думку Вернадського, неможливим.

Комуністична революція подібна до хімічної реакції, де результат віддзеркалює весь процес. Коріння комунізму сягають старої російської державності й чину цілих поколінь російської інтелігенції, яка підготувала (на подив гідною енергією та запалом) цей лад.

В. Вернадський доходить висновку, що не тільки комуністи, а й усі соціалісти — вороги свободи, тому що для них людська особистість никне перед цілим³⁰. Починаючи принаймні з епохи петровських реформ, а то й раніше, і до наших днів, за всіх соціальних перетворень прослідковується загальна закономірність — жодне із цих перетворень не змогло не те що зруйнувати, а навіть серйозно розхитати певну соціальну надструктуру, якусь елітарно-бюрократичну за своєю природою суперсистему, що неначе велетенський обруч стягує суспільство. В результаті консервативне гігантське «ціле» буквально розплющило «маленьку людину». Періодом «смути і анархії» називає російська історіографія добу, коли державна машина розлагоджується, коли окремі її частини діють незалежно від цілого. В. Вернадський був лібералом і навіть відігравав значну роль у ліберальному русі дореволюційного періоду. Лібералізм покликав до дії людей, які ненавиділи імперське минуле, не вірили в життєздатність фантазій і схем далекого майбутнього. Ліберали прагнуть творити теперішнє, але вони усвідомлюють, що російська політична думка далека від політичної діяльності, тобто якщо політична думка не завмерла зовсім, а лише спотворена, то політична діяльність у російському суспільстві повністю відсутня.

В. Вернадський як учений, мислитель, громадянин і, нарешті, як українець, був переконаний, що український рух є природним і живиться коріннями народного життя, тому він ніколи не згасне. Адже йдеться про захист інтересів справжньої культури, яка здатна проникнути в народні маси набагато глибше і ширше, ніж та загальноросійська культура, ім'ям якої оперують противники українського руху. В. Вернадський створив свою цілісну філософію Всесвіту, філософію суспільного життя, висловив оригінальні думки про українську справу, які є актуальними і сьогодні. Постать В. Вернадського займає чільне місце у розвитку філософської думки в Україні.

4. Українська національна ідея: В. Липинський, М. Міхновський, Д. Донцов та ін.

Оскільки з часів романтизму самоусвідомлення українців як нації стало одним із найактуальніших завдань, серед вчень українських мислителів вагоме місце займають ті, що присвячені обґрунтуванню української національної ідеї.

В'ячеслав Липинський (1882–1931) — український мислитель, історіософ, представник консервативної традиції, творець монархічної ідеї, політичний діяч і дипломат народився 17 квітня 1882 року в с. Затурці на Волині. Гімназію закінчив у Києві. Після закінчення

³⁰ Див.: Вернадский В.И. Я верю в силу свободной мысли // Новый мир. — 1989. — №12. — С. 213.

університетських студій з історії й агрономії у Кракові та Женеві поселився у своєму маєтку на Уманщині. У 1917 році брав участь в організації Української демократично-хліборобської партії, опрацював для неї програму, основою якої були оборона державного суверенітету України та збереження прав власності на землю. У 1918 році — посол Української держави у Відні.

У 1920 році написав працю *«Україна на переломі»* (1657–1659). 1926–1927 рокаї — в еміграції керує кафедрою історії української державності в Українському науковому інституті (Берлін). З ініціативи В. Липинського була створена політична організація «орденського» типу «Український союз хліборобів-державників» (УСХД). На той час він є визначним лідером консервативно-монархічного руху серед еміграційних кіл. Ідеологічний орган руху, збірник «Хліборобська Україна», надрукував фундаментальний історіософський трактат *«Листи до братів-хліборобів»*, окремою книгою твір вийшов у світ у 1926 році. Через конфлікт з гетьманом П. Скоропадським і розкол серед гетьманців В. Липинський у 1930 році проголосив УСХД розпущеним.

У першому періоді своєї діяльності В. Липинський був народником і демократом. Проте вже тоді у перших своїх кроках він репрезентує державно-політичний аспект мислення, а саме — перевагу політичного над етнографічним і фольклорним, коли йдеться про встановлення національної належності. *«Матеріали до програми»* Української демократично-хліборобської партії, написані В. Липинським, є першою програмою українських самостійницьких і національно-державних спрямувань. У ній закладена концепція об'єднання всіх українських земель в одній національній державі, ідея народного суверенітету і позицій української хліборобської демократії.

Українська національна ідея тільки тоді здатна оживити собою українську етнографічну масу, коли вона йде поряд з ідеєю суверенітету українського народу, коли вона кличе до повного національного визволення й на місце рабської служби чужим державним організаціям ставить домагання створення власної держави. «Внутрішня боротьба українська тільки тоді могла би бути не руйнуючою, а творчою, коли б велась вона в ім'я повної волі повної — державної й культурної — незалежності цілої без винятку української нації. Не існує ні однієї європейської нації без спільної ідеї національної незалежності і без спільної боротьби за цю незалежність. І тільки коли існує об'єднуюча спільна ідея української національної незалежності, можемо говорити про існування української нації»³¹.

Причини поразки української держави в 1917–1920 роках мислитель вбачав у тому, що боротьбу за створення української держави здійснювали люди, які в державну незалежність України не тільки перед тим ніколи не вірили, але до самої ідеї державної незалежності ставилися з погордою й ворожею; під гаслом висміювання самостійництва як «буржуазного балакунства» пройшов увесь період ідейної підготовки до національної революції наприкінці ХІХ і на початку ХХ ст.; українська демократична інтелігенція не могла уявити себе в ролі будівничих української держави, і тому ідея своєї держави, збудованої якимись українськими класами, була їй якщо не ворожою, то, в кращому разі абсолютно чужою. Натомість вона хотіла використати для себе єдину роль, до якої вона за природою своєю почувалася здатною — роль посередників між російською державою й українськими народними масами; розвал Російської імперії був катастрофічною несподіванкою для української інтелігенції. І не тому проголосили інтелігентські соціалістичні партії самостійність, що вони раптом відчували непереборне бажання мас мати свою державу, як це домагалися робити більшовики на місці старої спорохнявілої російської держави, а просто тому, що нова більшовицька Росія не захотіла з ними, як репрезентантами нації, говорити. Не стало раптом того, перед ким можна було виступати посередником. А тому російські більшовики, а не національна українська ідея, змусили українську інтелігенцію ступити на шлях повного національного визволення, шлях самостійності та державного будівництва. Таким чином, через бойкотування власної держави

³¹ Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. — Відень, 1926. — С. 15.

українською інтелігенцією, вона несе відповідальність перед історією не меншу, ніж ті, що стояли тоді на чолі української держави. Коли відродження нації відбувається без національного ідеалізму, без любові до цілої нації в усіх її класах і групах, без того ідейного національного пафосу, того романтичного захоплення волею й незалежністю нації, що супроводжувало відродження всіх європейських народів, — то із самого поняття нації викидається весь його живий творчий зміст і залишається тільки мертва шкаралупина без зерна.

Уперше «монархічну ідею» В. Липинський висунув ще у 1911 році на нарадах українських патріотів-самостійників. Тоді він відстоював думку, що ставка на демократизацію Росії є недоцільною й українці нічого не здобудуть, коли не виборюватимуть «державної сторони нашої справи». Його не цікавили суто культурницькі розумування з приводу того, хто добре говорить українською мовою і хто якого віросповідання. Він не вважав, що, будучи українцем у політиці, йому треба перестати бути римокатоликом.

Перше завдання, що його поставив собі В. Липинський, була історична реабілітація не тільки тієї української шляхти, яка залишилася при вірі своїх батьків, але також тієї частини, яка змінила свої віросповідання. У своїй праці «Шляхта на Україні» В. Липинський доводить, що українська шляхта взяла участь у великій Українській революції не в особі якихось окремих випадкових одиниць, а як окрема суспільна верства, що має індивідуальні прикмети та спеціальні інтереси. Це була настільки сильна верства, що зуміла піднести свої станові домагання до загальнонаціональних.

В. Липинський постає перед нами не лише як історик української держави, але і творець оригінальної концепції державності. Суть цієї нової оригінальної концепції полягає в тому, що саме за часів Хмельниччини зародилася, може, ще тільки в загально окреслених обрисах, найбільша ідея, яку видала українська політична думка: ідея незалежності й самостійності української держави. В. Липинський як історіософ формує наш державницький погляд, а саме: епоха козаччини була епохою української державності. Традиційній концепції Хмельниччини філософ історії В. Липинський протиставив нову концепцію — процес розбудови Української держави. На його думку, *відродження української держави в XVII ст. зумовлене такими чинниками:*

а) об'єднання всіх верств українського суспільства довкола козацького ядра, яке в ході визвольної війни ввібрало в себе найактивніші елементи інших станів — селянство, міщанство, шляхту;

б) активна участь українського шляхетства в козаччині, що у вирішальний момент зумовило політичне окультурення козаччини «загнуздання» напівкочового низового козацтва силами козацтва осілого, городового;

в) перемога старшинсько-шляхетського козацького землеволодіння та пов'язаного з ним хутірського інтенсивного хліборобства над екстенсивним;

г) колоніальне господарство польських магнатів і освячення визвольної війни авторитетом православної церкви.

В суспільстві В. Липинський виділяв три джерела влади:

сила	<i>матеріальна,</i>	або	«войовники»,
	<i>економічна</i>	—	«продуценти»
та	<i>інтелектуальна,</i>	або	«інтелігенти»,

між якими можливі й певні комбінації. Державотворчий інстинкт притаманний войовникам-продуцентам. Інтелігенція, за В. Липинським, виконує допоміжну роль, важливу тим, що вона усвідомлює та формує стихійні, підсвідомі спрямування в суспільстві.

Теорія абсолютної монархічної спрямованості гетьманату впливає з певного погляду на хід всесвітньої історії. Вона ґрунтується на переконанні, що кожний народ мусить пройти період монархії.

З огляду на те, що в XVII ст. в Європі та Росії панував абсолютизм, який дав багато таких державних інституцій, що мали вирішальний вплив на державну консолідацію, В. Липинський дійшов висновку, що власне відсутність абсолютної монархії на теренах України була

причиною неоформлення власної державної організації та відсутності її протягом сторіч. «Покликанням, признанням і скріпленням самодержавної влади царської — закінчилось урешті-решт і велике українське повстання 1648 р. Закінчилось воно так трагічно для нашої нації тому, що тодішні політики — мужі державні — наші не зуміли збудувати своєї української, необхідної на ті часи, нівелюючої всі стани і на новій законності опертої абсолютистичної монархії»³². Як учений, В. Липинський намагається висвітлити ті сторони Переяславської угоди, які підтверджували думку, що це був випадковий мілітарний союз двох держав і що в Переяславі українська держава була представлена як партнер. Він визнав низку позитивів за Переяславським договором, не йдучи водночас у руслі російської імперської історіографії М. Карамзіна та його історичної школи.

Як люблінська легенда в Польщі, так само переяславська легенда Росії ідеологічно і юридично спасла українську аристократію — після банкрутства її власної держави — від становища завойованої, підбитої, рабської в державі чужій. Ці легенди і тут і там дали нашій аристократії всі права й привілеї аристократії державної нації на тій підставі, що, мовляв, вона до тих держав сама, добровільно, без примусу пристала. Український монархіст В. Липинський хотів бачити Б. Хмельницькому першого українського абсолютного монарха, який створив українську гетьманську династію. Але всі зусилля Богдана були наперед приречені, оскільки монархічної традиції на той час в Україні не існувало, і кожного гетьмана старшина хотіла тільки вибирати. Це і дало народницькій школі, особливо М. Грушевському, вбачати в гетьманах запорозького війська президентів республіки, а В. Липинському в декотрих з них углядіти риси абсолютного монарха.

У монархічній теорії В. Липинського, що опиралась на українську історичну базу, органічно впливає ще один момент його історіософії — це культ сили і великої людини. У пізнішій творчості В. Липинського, особливо в «Листах до братів-хліборобів» дедалі помітнішою є його схильність до твердження, що саме великі люди творять історію. У центрі його філософії історії стоїть «велика людина», «потужний, Богом посланий» гетьман Богдан Хмельницький, з його жадобою до влади, хотінням панувати, нещадністю у війнах, хитрістю в переговорах і твердістю руки супроти підвладних досягненні своєї мети.

Найістотнішим елементом мислення В. Липинського залишається для нас розуміння й оцінка проблеми сили. «Сила й авторитет — дві прикмети, без яких не може з'явитися в нації провідна об'єднуюча та організуюча її групи влада»³³. Розмірковуючи про значення сили політиці, В. Липинський відстоював позицію, що межує з ученням видатного мислителя епохи Відродження Н. Мак'явеллі. Обидва вони цікавилися насамперед питанням, як найкраще здобути державу й забезпечити в перші кроки її існування та розвою. Ці дві історичні постаті розділяє чотири століття, але їх об'єднує своєрідна філософія сили, яка так потрібна в умовах консолідації нації, боротьби за державну незалежність. В. Липинський бачив, що «без сили меча, без фізичного примусу, яка од початку і до кінця світу була, єсть і буде прерогативним монополем, ознакою і суттю держави, ніяка сила громадська не може ані забезпечити себе, ані зреалізувати своїх остаточних бажань»³⁴. В. Липинський як представник українського мак'явеллізму був першим політичним мислителем, який трансформував проблему сили у свою історіософію та продумав її основні засади. Відомі його слова про те, що ніхто нам не збудує держави, коли ми самі її собі не збудуємо. Учений переконував, що держава є націотворчим чинником і що тільки тоді може бути створена повноцінна нація, коли існує держава. Наша нація роз'єднана політично, ідейно й культурно. Щоб не загинути назавжди, вона мусить створити свою державу, власну одну національну державну ідею, яку в формі національно-державної незалежності мають поляки, чехи, угорці, не кажучи вже про інші великі культурні нації, — й одну національну культуру, таку, що об'єднує кожену націю на цілому світі одне тіло. Звідси випливає розуміння В. Липинським національної належності. Він ста-

³² Липинський В. Україна на переломі 1657–1659. — Відень, 1920. — С. 65.

³³ Липинський В. Листи до братів-хліборобів — про ідею і організацію українського монархізму. — Відень, 1926. — С. 79.

³⁴ Там само, с. 126.

вить знак рівності між державною і національною належністю. На місце культурно-мовного націоналізму (прикладом може бути О. Потебня) В. Липинський ставить територіальний патріотизм. Цим самим в українській політичній думці утвердився погляд, що постійні мешканці української землі, незважаючи на їхню соціальну належність, віросповідання, етнічне походження і навіть національно-культурну свідомість, мають бути повноправними громадянами української держави. Знак рівності між національною і державною належністю, на чому наполягав В. Липинський, підніс наше національне мислення до висоти європейської думки ХХ ст. Якраз у цьому, а також у поглядах та оцінках на проблему нації та держави і багатьох інших питаннях В. Липинський суттєво розійшовся з іншим державником — Д. Донцовим. Якщо перший ішов «через державу до нації» (спочатку буває держава, а потім нація), то другий — «через націю до держави», один був подвижником консервативної думки, другий — революційної.

Філософію як ідеологію в українській духовній традиції репрезентують М. Міхновський та Д. Донцов. Феномен національних ідеологій, цебто філософії як ідеології, — явище німецького духу, що розпочалося з Й. Г. Фіхте. Під час окупації Німеччини армією Наполеона Й. Г. Фіхте прочитав у Берліні публічний цикл лекцій під назвою «Промови до німецької нації» (1807–1808). В них філософ закликав німецький народ до відродження, до згуртування навколо однієї ідеї, до реформи системи виховання на національних засадах, що, врешті-решт, сприяло зростанню національної самосвідомості в Німеччині в період наполеонівських війн. Саме такі промови, якими філософ звертається до громадян і до нації в цілому, є суттєвими і невід’ємними складовими народного духу. В таких промовах він висловлює максими свого народу і особисті погляди, виявляє розуміння існуючих політичних відносин, тих засад, які визначають ту чи іншу мету, застосування того чи іншого образу дій. У словах філософа лунає не чужа народу свідомість, а його власна традиція і культура: «Будьте якнайбільше німцями, тоді ви будете справжніми людьми» — казав Й. Г. Фіхте.

Український націоналізм як ідеологія і як зорганізований політичний чинник на українському ґрунті — явища дуже близькі, але не тотожні. Становлення й розвиток українського націоналізму припадає на роки між двома світовими війнами. Початковий етап українського націоналізму пов’язаний з постаттю Миколи Міхновського, його орієнтацією на соціальну справедливість і опертя на засади міжнародного права, а другий етап, після Першої світової війни, — з постаттю Дмитра Донцова, з його реваншистським пафосом. Обидва вони відіграли важливу роль в історії української політичної думки, започаткували певні світоглядні позиції національної ідеології.

Микола Міхновський (1873–1924) — відомий український політичний діяч кінця ХІХ — початку ХХ ст., організатор українського війська, правник за фахом. Переслідуваний більшовицьким режимом, наклав на себе руки. У 1891 році М. Міхновський при підтримці кількох ініціативних студентів заснував Братство Тарасівців, метою якого було змагання за повернення прав українському народові.

Братство, душею якого був студент-правник М. Міхновський, не тільки проголошувало примат нації на протигагу інтересам індивідуальним чи груповим, але й визначало як першочергове завдання українця боротися за політичне визволення власної нації.

Свій національний «символ віри» М. Міхновський виклав у промові «Самостійна Україна», що вийшла друком у Львові в 1900 році коштом новозаснованої Революційної Української Партії (РУП). Програмні «Десять заповідей Української Народної Партії» слід вважати засадничими в процесі формування на українських землях нової модерної ідеології. Він був не тільки першим, хто виступив з націоналістичними ідеями і гаслом самостійності України «від Сяну по Кавказ», а й першим, хто зробив спробу надати українському націоналізмові зорганізовані форми. Такою спробою було створення Української Народної Партії, довкола якої почали гуртуватися українські націоналістичні елементи. М. Міхновський добре розумів, що часи вишиваних сорочок, свити та горілки минули і ніколи вже не повернуться. Настав суворий час боротьби за свій народ, боротьби кривавої та безпощадної. Потреба боротьби випливає з факту національного існування й передбачає побудову на українських

землях справедливого соціально орієнтованого ладу. Тільки такий соціальний лад може остаточно задовольнити український народ, знищити визиск, безправ'я, скасувати несправедливий устрій, збудований на насиллі, примусі, нерівності й пануванні.

Отже, ідейно-світоглядні і політичні принципи національної ідеології можна звести до наступних тез:

— національна ідеологія виходить із засади виняткового примату нації та національного інтересу, ставлячи націю і національний інтерес на перше місце у загальній системі соціо-політичних цінностей, вважаючи, що національний інтерес може бути повністю забезпечений тільки у власній, ні від кого не залежній державі;

— розглядає національний принцип як єдиний принцип справді справедливого укладу міжнародних відносин і тому заперечує право будь-якої нації поневолювати іншу націю, визнаючи право кожної нації у світі на політичну незалежність;

— є самостійницька й соборницька, коли йдеться про відновлення незалежної і суверенної держави української нації;

— спирається на власні сили у боротьбі за політично-соціальне визволення української нації;

— визнає засаду народоправства (демократичного ладу) на шляху політично-державної організації нації, оскільки ця форма може сприяти якнайкращому задоволенню інтересів широких народних мас;

— приймає соціалістичні засади у питанні соціально-економічної організації нації³⁵.

Виходячи з цих міркувань, маємо всі підстави вважати М. Міхновського засновником модерного українського націоналістичного руху, першим, хто окреслив засади українського націоналізму як ідеології, і першим, хто зробив спробу започаткувати українську націоналістичну організацію, яка ставила за мету боротьбу за українську самостійну соборну демократичну державу. Тому твердження Д. Донцова, який останні роки свого життя, вже після Другої світової війни, заперечував роль М. Міхновського як творця націоналізму, мовляв, він, Міхновський, був лише засновником українського самостійництва, суперечать реальним фактам. Самостійництво М. Міхновського є похідним від його націоналізму.

Другий період на шляху розвитку українського націоналізму тісно пов'язаний з особою **Дмитра Донцова** (1883–1973). На яких *головних принципах* базується його світоглядна будова?

1. Самобутність України як нації.
2. Органічна єдність України із західноєвропейським світом.
3. Вороже протиставлення України Москві.
4. Майже повне заперечення українських духовних течій XIX ст.
5. Висування постулату нового психологічного типу українця.
6. Настійливе домагання витворення серед українців нової провідної верстви.

Характерною рисою філософії як ідеології Д. Донцова є теза, що все життя українців має йти згідно з найсуттєвішим філософськими істинами. Місце філософії в житті Д. Донцов розуміє так: філософія, з одного боку, не може заступати політики, релігії, культури, освіти, військової справи, економіки, а з другого, — життя не може обійтися без філософії.

Філософія як ідеологія порушує важливе питання: який основний закон буття? Д. Донцов відповідає: боротьба за екзистенцію, він твердить, що життя — це боротьба, а не приємність, насамперед боротьба добра і зла. Початки свідомого українського націоналізму можна, за словами самого Д. Донцова, почасти знайти в М. Гоголя, П. Куліша. Виразно вони виступають у Т. Шевченка, Лесі Українки і М. Міхновського. У «Самостійній Україні» М. Міхновського, пише Д. Донцов, «ми бачимо новий світогляд, наскрізь націоналістичний і наскрізь активістичний... Брошура виходить з поняття нації та її боротьби як незбитих фактів історії, і на них будує свої вимоги... Є були іманентні революційність і зачіпний націо-

³⁵ Сосновський М. Микола Міхновський і Дмитро Донцов — речники двох концепцій українського націоналізму // Зустрічі. — 1991. — № 2. — С. 126.

налізм.., тому зачисляю цю невеличку брошуру до тих небагатьох голосів, що рвали з провансальством, кличучи до нового націоналізму»³⁶. Сам Д. Донцов будує новий націоналізм як світогляд українського народу, який визнає ідею нації та хоче бути політичною одиницею, організованою на принципі волі. Волю Д. Донцов визначає так само, як і А. Шопенгауер, — це те, що діє саме із себе. Тому Д. Донцов будує свою національну ідеологію, пов'язуючи її з феноменом душі, одним із проявів якого і є воля. Такі іманентні властивості душі, як прагнення до діяльності, володіння, творчості, зацікавленості, любові, національного і соціального, він називає волею жити і панувати. Вона є природним намаганням і найважливішою основою національної ідеології. Експансія іманентна поняттю нації. Зміцнення волі нації до життя, до влади, до експансії Д. Донцов означив як першу підставу націоналізму, яку він протиставив «драгоманівщині», тобто поглядам М. Драгоманова. Другою підставою національної ідеї є, за Д. Донцовим, прагнення до боротьби, що хоче змінити обличчя світу, та свідомість її кінцевості. Таким чином, Д. Донцов пропонує героїчно-романтичну міфологію нації, яка виконує роль національної ідеології.

Фанатизм (нетолерантність) нової ідеї — ще одна риса націоналізму. Звідси його агресивність і нетерпимість до інших поглядів.

Наступною вимогою вольового націоналізму є справа провідної верстви, якою завжди є меншість. Активна меншість є мотором, який надає руху національній машині. Вона дає мету і розгонову енергію народові, є силою, що зв'язує розпорошену юрбу в єдиний організм, робить з народу націю, яку об'єднує одна ідея.

Спільним у М. Міхновського і Д. Донцова є те, що обидва вони виходили з примату нації, принципу боротьби, з важливості й необхідності державної незалежності, але на цьому схожості між їхніми націоналістичними ідеологіями кінчаються.

Дмитро Чижевський (1894–1977) як науковець бачив, що в історії людської думки дуже давно існують і поборюють один одного два різних погляди на проблему національності. Один з них — раціоналістичний, другий — романтичний. Раціоналістичний погляд на націю ґрунтується на розумінні, що в житті те має сенс, що можна досягнути обґрунтувати розумом. Звідси основний висновок раціоналізму: усі люди безумовно однакові, рівні між собою і прагнуть до справедливості, яка всюди й для всіх одна і не залежить від місця та часу. Але в житті, в історії це далеко не так. Вже в органічному житті ми зустрічаємо багатство найрізноманітніших форм та типів. В історії ми маємо різні наукові, філософські й релігійні погляди. З погляду раціоналізму природно випливає, що одні з цих поглядів на справедливість, красу є помилковими, інші — правильними. Історія людства і сучасність свідчать про такі помилки. Тому національне життя, національні особливості, національні відмінності й належать до таких помилок, «збочень». Історичний розвиток, на думку раціоналістів, спрямований на усунення цих відмінностей та помилок. Вони беруть факт існування цих особливостей як «конечне зло», що базується на традиції, яке не може згинати зараз так само, як можуть бути усунені всі помилки. Але справді цінним і важливим з раціоналістичного погляду є лише загальнолюдське, надісторичне, надчасове.

Д. Чижевський обстоював «романтичний» підхід до проблеми нації та національності. Ця, на перший погляд, «незрозумілість» різноманітності форм і типів лише вказує на те, що природа не є наскрізь «розумна», але не може бути аргументом, доказом того, що ця природа «помиляється», йде хибним шляхом, бо якраз ця різноманітність органічних форм у природі зумовлює, робить можливою, розкіш органічного життя. Так само й людське суспільство, доходять висновку Д. Чижевський, можливе лише тому, що є різноманітність і різнобарвність типів окремих людей, бо ніяке суспільство не склалося б із цілком однакових однотипних індивідуумів³⁷. Вічні цінності не можуть бути такими одноманітними й однобічними, як на цьому наголошують прихильники раціоналістичного підходу. Через повноту історичного життя реалізуються окремі сторони і форми вічної краси. І цінність їх якраз і

³⁶ Донцов Д. Націоналізм. — Лондон, 1966. — С. 214.

³⁷ Чижевський Д. Філософія і національність // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 95.

полягає в їх індивідуальності, окремішності, бо саме те, що в усіх них є індивідуальним, і доповнює інші вияви.

Д. Чижевський робить висновок, що кожна нація є тільки обмеженим і однобічним розкриттям людського ідеалу. Але лише в цих обмежених і однобічних здійсненнях загально-людський ідеал є живим. Як живі різноманітні людські індивідууми у суспільстві, так конкретні нації з'єднані в людстві. Тільки через них і в них людство є можливим. Ось тому романтичний погляд на націю аж ніяк не призводить до національної винятковості й національного засліплення.

На філософію, як і на націю, можна дивитися як на духовне інобуття народу. І тут можливі два погляди на філософічне знання. У розвитку філософії можна вбачати процес постійного накопичення окремих знань. Філософія складається, мовляв, із окремих тверджень, правильних або неправильних.

Розвиток філософії і є процесом збільшення правильних тверджень та спростування і відкидання неправильних. Отже, історія філософії є історією помилок людського духу. Цьому поглядові Д. Чижевський протиставляє інший: абсолютна правда не може розкриватися в жодному закінченому вияві. Кожний окремих вияв абсолютної правди, тобто кожне окреме філософічне твердження, що ми маємо в історії розвитку людської думки, є лише частковою правдою, фрагментом, уривком абсолютної правди, є неповним і недосконалим відблиском Абсолютного. Ця «неповнота», переконує він, є причиною змін і боротьби ідей в історії думки, а також існування багатьох «філософій», тобто багатьох шкіл, течій, напрямків, світоглядів. Кожна окрема філософічна система є одночасно обмеженим та частковим виявом абсолютної правди і виявом певного часового, національного, мистецького, наукового, релігійного погляду. Не треба думати, що у філософії зовсім неможливі «помилки», каже Д. Чижевський. Але джерело і характер цих помилок інші, ніж звичайно собі уявляють. «Помилки» мають головним чином «негативний» характер — є негациєю якоїсь реальності, що її не помічає автор тієї чи іншої теорії. Іншими словами, помилковість у філософії є проголошенням «однобічного» й обмеженого абсолютно-правильним та безумовним. Так, кожна «філософія», кожна окрема система, що хоче бачити в собі реалізацію абсолютної правди, стає помилковою. Кожна національна філософія, що хоче бачити в собі єдину й усю правду, стає на хибний шлях.

Хід розвитку філософічної думки учений розглядав як перехід від однієї часткової правди до іншої, від однієї «однобічності» до іншої, який може бути безплідним хитанням між цими однобічними, обмеженими, правдами, а іноді — підняттям над тими однобічностями, що в певний історичний момент репрезентовані у цього народу, в цій-от культурі, злиттям оцих «однобічностей» у єдність, «синтезою» їх. І ця синтеза залишається все-таки обмеженою, однобічною, але, оскільки вбирає два однобічних означення Абсолютного, є тим самим уже «вищою», ближчою до абсолютної правди.

Розвиток філософії і полягає у цих моментах синтези, інакше кажучи, розвиток філософії є дійсним рухом між протилежностями і через протилежності до синтези. Таким є рух цих протилежностей і в межах кожної національної філософії. Тому можна говорити, що в кожній національності репрезентовані якісь дві полярно-протилежні течії. Але ці полярні протилежності мають між собою щось спільне, завдяки чому вони — не кожна окремо, а обидві разом — характеризують цю націю, епоху, філософічний напрям тощо. Звідси Д. Чижевський робить висновок, що національній філософії переважно властиві три моменти:

- 1) форма вияву філософських думок;
- 2) метода філософського дослідження;
- 3) будова системи філософії, її «архітектоніка», зокрема, становище і роль тих або інших цінностей.

Коли ми говорили, що лінія філософічного розвитку переходить від країни до країни, то важко не погодитися з Д. Чижевським, що це твердження не торкалося ані України, ані інших слов'янських народів, бо ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб «великий

філософ», чи то українець, чи то представник іншої слов'янської нації, утворив синтезу світового значення, тобто щоб вона була вихідним пунктом подальшого теоретичного розвитку філософії у світовому масштабі. Можна говорити про «українського Канта» — Григорія Сковороду, про «російського Ніцше» — Костянтина Леонтьєва, про М. Гоголя або П. Юркевича як типових представників національного характеру. Але нікому з них не вдалося свої особливі думки прищепити світовій думці. Зокрема, про Г. Сковороду і М. Гоголя можна сказати, що вони належать до тих, хто ставить проблеми, а не до тих, хто дає їм остаточне вирішення. Слов'янській (зокрема українській) філософії, робить висновок Дмитро Чижевський, треба ще чекати на слово «великого філософа». Науковий доробок Д. Чижевського (надруковано понад 450 його праць різними мовами), є кращим свідченням того, що найвдалішим істориком філософії може бути лише такий дослідник, котрий водночас є продуктивним працівником у галузі систематичної філософії. Таким був Дмитро Чижевський — історик філософії та слов'янської думки, що своєю діяльністю слугував зближенню європейських народів, вважаючи культурні зв'язки народів вагомішими за політичні.

Отже, сучасне переосмислення української філософської спадщини в річищі європейської культури дає можливість сформувати стрижень духовності в українському інтелектуальному поступі — національну ідею як цілісну програму побудови незалежної соборної України. Ця ідея постає на основі всебічного усвідомлення своєї національної окремішності і спільної боротьби за ідеал незалежності у всіх ділянках життя. Відчуття окремішності — це є не тільки опора на свої сили, але й найголовніше — скерування власної енергії в доцільне русло і збереження її від розпорошення. Філософські підвалини національної ідеї та світоглядне осмислення її становлення дедалі більше стає сьогодні нашим душевним станом, діяльною силою, рушієм духовного життя.

Філософія національної ідеї розкриває моральне й інтелектуальне єство нашого народу. Доля ідеї — це концентрована форма долі всього народу, вона як матеріальний згусток тієї незваженої потенційної сили, якої невичерпний запас має в собі народний організм. Українська ідея дає найвагоміший доказ національної індивідуальності народу, його права на самостійне існування, вона і її філософське осмислення розбуджує народ до свідомого життя.

Прикро, що й дотепер ще залишилися мудрагелі, які заявляють, мовляв, національна ідея не виправдала сподівань... Національна ідея — це не суд, що виправдовує чи засуджує, її вічна цінність полягає вже в тому, що вона просто є і фактом свого існування здійснює велику ідею єдності українського світу.

В цій ідеї — уся чарівність рідної природи, наших рік і озер, а то й боліт, як у «Лісовій пісні», — уся чарівність звуків і понять, прищеплених великою традицією стародруків, літописів та інших пам'яток, що передавалися усно з покоління в покоління. Все це — робота самої української природи, насиченої містичними струмами рідного краю.

Для нас національна ідея нерозривно пов'язана з неповторним українським ландшафтом, культурою збіжжя, гештальтом української хати, еротичним духом розораної землі, витонченими пахощами присмаженого соломомою сала, свіжих пшеничних паляниць і гречаного меду; вона — у хресті Андрія Первозванного, що вперше засяяв на схилах Дніпра, у бані святої Софії і на Чернечій горі; у міфах і легендах, словах і піснях великої радості життя, релігійних культах і символах, в історичних постатях і звершеннях народу, у творчій думці та олімпійській перемозі, вона орнаменті української писанки і в колісковій пісні, у степах України і на полонинах Карпат...

Сковорода став пробудником пробудників, започаткувавши добу ідейного й морального відродження України, Котляревський потужно повів цю ноту далі, а Шевченко довів, що українська національна ідея живе й ніколи не вмирала. Вона наче духовний нерв єднає і мертвих, і живих, і ненароджених в єдину велику духовну спільноту, яка глибоко переживає тріумфи і трагедії національного буття. У цьому потоці загального існування простежується найглибший її зв'язок з долею, часом та історією.

Народ, який за своїм стилем належить одній культурі, називаємо нацією і вже одним цим словом відрізняємо від утворень, що мають місце до і після культури. Тому будь-яка культура має гостре відчуття того, чи належить до неї певна людина, чи ні. Саме через культуру людина підноситься над силами природи і стає творцем свого буття. Культура воістину велике та унікальне явище всередині органічного світу. Якщо культура — це душевність, що досягла виразності у символічних формах, то філософія — це теоретичне завершення культури, її квінтесенція...

Ключові слова: Бог, світ, людина, нація, філософія, поезія як філософія свободи, внутрішня форма слова, філософія мови, денаціоналізація, ідея поступу, доля, воля, надія, ноосфера, національна ідея, націоналізм, національна ідеологія

Питання для самоперевірки

1. У чому полягає призначення філософії?
2. Суть вчення про дві натури і три світи Григорія Сковороди?
3. Що таке національної ідея?
4. Які основні засади вчення про ноосферу?
5. Основні причини поразки української держави в 1917–1920 рр.?
6. Основні принципи національної ідеології?

Рекомендована література

1. Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. — М., 1988.
2. Вернадский В. И. Украинский вопрос и русское общество: Публикация, вступительная статья и примечания В. Брюховецкого // Дружба народов. — 1990. — № 3.
3. Донцов Д. Націоналізм. — Лондон, 1966. — 362 с.
4. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про Українську національну справу // М. П. Драгоманов. Вибране. — К., 1991. — С. 461–558.
5. Костомаров М. І. «Закон Божий» (Книга буття українського на-роду). — К., Либідь, 1991. — 40 с.
6. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К.: Основи, 1992 — 45 с.
7. Махновець Л. Григорій Сковорода. — К., 1972. — 255 с.
8. Міхновський М. Самостійна Україна // Вивід прав України. — Нью-Йорк, 1964. — С. 154–164.
9. Потебня А. А. Слово и миф. — М., 1989. — 622 с.
10. Федотов Г. Россия и свобода // Знамя, 1989. — № 12.
11. Франко І. Що таке поступ? — Збірн. тв. У 50 т. — Т. 45. — К.: Наукова думка, 1986 — С. 300–348.
12. Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. — К., 1992.
13. Чижевський Д. Українська філософія // Українська культура. — Мюнхен, 1988. — С. 176–199.
14. Шевченко Т. Г. І мертвим, і живим, і ненарожденним землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє посланіє // Кобзар. — К.: Наука, 1972. — 480 с.
15. Вільчинський Ю. М. Олександр Потебня як філософ. — Львів, ЛДУ, 1995. — 128 с.
16. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. Навч. посіб. — К.: Наукова думка, 1997. — 285 с.
17. Огороднік І. В., Огороднік В. В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. — К., 1999. — 543 с.
18. Пашук А. І. І. Франко про марксизм і соціал-демократизм: монографія / А. І. Пашук; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2013. — 173 с.
19. Розвиток філософської думки в Україні: навч. посібник; [за ред. проф. Ю. М. Вільчинського]. — 3-тє вид., перероб. і доп. — К.: КНЕУ, 2014. — 327 с.
20. Тарасенко М. Ф. і ін. Історія філософії України: Підручник. — К.: Либідь, 1994. — 416 с.

Вільчинський Ю. М., 2019

РОЗДІЛ 11

ОНТОЛОГІЯ

Деркач В. Л.

1. Проблематика онтології: вступ
2. Осмислення буття
 - 2.1. Світ з позиції здорового глузду
 - 2.2. Основні поняття онтології в їх історичних витоках
 - 2.3. Сутність та існування: два аспекти буття
 - 2.4. Данність явленого світу
 - 2.5. Поняття буття
 - 2.6. Проблема об'єктивної реальності
 - 2.7. Модуси існування
3. Загадка свідомості
4. Діалектичний метод в онтології: критичне осмислення

Після опрацювання теми студент має знати:

- суть основних проблемних питань онтології;
- зміст понять буття, суще, сутність, існування, субстанція, акциденція, атрибут, реальність, можливе і дійсне, явлена данність, ноумен;
- суть основних позицій у питанні співвідношення данності явленого світу та її об'єктивної зумовленості;
- колізії мислення матерії, свідомості та об'єктивної реальності;

вміти:

- оперувати поняттями онтології, правильно використовуючи відповідні терміни в мові;
- критично мислити в питаннях доведення існування Бога, душі, матерії;
- розуміти концептуальний каркас фундаменту теоретичного мислення.

1. Проблематика онтології: вступ

Від початку філософи намагалися розгадати прихований порядок світобудови, щоб передбачати хід подій та мати змогу впливати на них. Але трудність загадки світу означає, що ми можемо помилятися і світові закони не самоочевидні. Те, про що ми говоримо, що мислимо і навіть у що твердо віримо може не відповідати дійсності. Тоді чим же є думка щодо дійсного світу, як виникає ілюзія і чим тоді є той, істинний, не ілюзорний світ? Думка завжди є думкою про щось, про предмет, який у деякому розумінні є, існує. Питання про зв'язок думки і мисленого в ній предмета, або, інакше, зв'язок мислення та буття, розглядаються в онтології. Буквально це слово означає вчення (логос) про те, що є (буття). *Онтологія є вченням про те, що існує і що означає, що щось існує.*

Початково в питанні про існування мали на увазі відмінність дійсно суцього й того, про що лишень кажуть, про що тільки думають чи що тільки ввижається комусь, але чого насправді нема. Але що ж означає ота дійсність, істине справді існування? Будь-яке видиво,

усіляка ілюзія завжди суть видимість *для когось*, хто це видіння сприймає. Вважаючи щось ілюзорним чи вдаваним та заперечуючи існування такого предмета, ми, однак, його мислимо, він нам даний як *оце-от* видиво чи думка певного змісту. Отже, мислений світ і світ так, як він даний нам, світ-для-нас і світ-в-нас, може бути протиставлений якомусь світу-самоупо-собі. Як же співвідносяться між собою ці світи та свідомість істоти, яка їх мислить та сприймає, переживає уявляє у відчуттях та охоплює в думках? Як справді влаштований світ, у якому ми живемо? Що є реальним? Що зумовлює плин світових подій? Чому світ даний нам в явищах саме так, а не якимось інакше? Чим є наша свідомість? Чим є Я-суб'єкт, який сприймає світ?

У цих запитаннях є щось дещо більше, аніж те, що може дати опис закономірностей у явленій данності, у сприйнятій нами дійсності, та дещо більше, аніж з'ясування відповідності висловлювань про події самим цим подіям. У своїй основі теоретичне мислення покладає поняття, які виходять за межі наявного досвіду, розум переходить по той бік чуттєвої данності (цю здатність інакше називають трансцендентальною). Коли ми розмірковуємо про трикутники та Всесвіт, про інопланетян і кентаврів, про майбутнє та минуле, про душу чи про Бога, про нескінченність чи матерію, — то чи один і той самий зміст думки про їх існування? Чи в тому ж розумінні вони існують, коли йдеться про столи, груші, хмари та вологі серветки? І навіть тоді, коли ми думаємо про ніщо, про небуття, то про *що* ця думка?

Але зрештою, чи варто заморочуватися? І якщо ми хочемо отримати на ці питання якусь відповідь, то що ми хочемо роз'яснити? Що тут незрозуміле і у який спосіб можна обґрунтувати розуміння? Сподіваюся, що представлений далі ескіз онтології дещо прояснить і нема кращого способу збагнути суть гри, аніж зіграти в неї.

Філософи минулого виходили з переконання, що існують такі поняття, зі змісту яких з логічною необхідністю слідує існування мислених у них предметів як об'єктивно реальних. Реальних — цебто таких, що існують самостійно, незалежно від того, сприймаємо ми їх чи ні, і щодо яких думка може бути хибною. Отже, шляхом логічного аналізу можна довести (або спростувати) існування Бога, з'ясувати основні принципи світобудови, ество душі, походження світу та спрямованість світових процесів. Світ мусить, як гадали філософи, підпорядковуватися розуму, тому дійсне схоплюється логікою, розум якимось чином розкриває дійсний світ у мислених ним поняттях.

З одного лише опису явищ неможливо вивести світовий порядок у його логічно необхідній достовірності. Закони природи й задуми Бога сформульовані мовою логіки, отже, логічно можна обґрунтувати необхідність і дійсність існування тих чи інших суцх. Цей пошук своєрідного філософського «вічного двигуна» і скеровував устремління сотень ентузіастів. Мислення, проте, конструюючи граничні поняття та намагаючись мислити світ, постійно наштовхується на парадокси та внутрішні протиріччя. Знарядям мислення є слова, які щось означають. І якщо вони породжують плутанину, то в цих сітях заплутується сам ловець світових закономірностей. Виплутатися з них буває не так просто. На шляху теоретичного конструювання виникає декілька фундаментальних утруднень, питань, на які наштовхується мислитель.

Передусім це корінне питання про зв'язок Я-суб'єкта мислення та усвідомлюваних ним чуттєвих образів і умоглядних ідеальних об'єктів, причини, що їх породжує, співвідношення «внутрішнього» (суб'єктивного) та «зовнішнього» (об'єктивного) світів. Далі, — це питання модусів буття, тобто різних способів мислити щось існуючим та розробка системи загальних граничних понять теоретичного мислення. Оскільки світ нами мислиться як упорядкований, а явища дані як потік послідовних змін, то в каркас теоретичного умоспоглядання входить і питання про детермінацію (визначеність) явищ світу: чому все відбувається саме так, а не якимось інакше? І позаяк події мінливі, то базова логіка має розрізняти виокремлені поняття, які виражають різні форми цієї мінливості. Такі-от чотири основних питання онтології.

До вторинного їх кола можна віднести класичні питання (1) про речовинну основу світу (матерію); (2) про суб'єктивну волю світовому процесі (свободу волі людини та присутність у світі Бога-творця), про співвідношення природної дійсності, процесів самоорганізації та ро-

зумного впорядкування, яке скероване рішеннями суб'єкта, тобто про осмислення «законів» світобудови; (3) про просторово-часову організацію світового порядку; (4) про несуперечливе мислення нескінченностей; (5) про існування душі як автономного носія чуттєвості та свідомості; (6) про походження світу. Кожне із цих питань породжує мережу взаємопов'язаних проблем, дискусій, переплетіння традицій їх тлумачення з притаманним кожній із них понятійним ладом та вживаними термінами. Розбір усього цього переплетіння виходить за межі оглядової лекції, у якій ми зосередимося лише на серцевині онтології.

2. Осмислення буття

2.1. Світ з позиції здорового глузду

На початку доцільно розглянути ту точку зору, яку називають *здоровим глуздом* і яка самоочевидна для більшості наших сучасників, на погляди яких вплинула наукова картина світу. Від неї ми й будемо відштовхуватись. Оскільки більшість філософських побудов перебувають на межі зі здоровим глуздом, то варто тримати в умі той берег, від якого ми відпливаємо в пошуках незвіданого.

З точки зору здорового глузду ми всі живемо у реальному світі, який складається із численних об'єктів, *речей*, які існують незалежно від того, чи хтось сприймає їх, чи ні. Речі існують не тому, що хтось їх бачить, а радше їх можна побачити, тому, що вони існують. Кожному із цих об'єктів властивий певний набір характеристик, за якими ми їх розрізняємо і за якими їх можна згрупувати за їхніми подібністю та відмінностями в певні види (зразки чи типи предметів), як-от люди, липи, жирафи, вугілля, виделки тощо. Схожі за своїми властивостями предмети ми зазвичай називаємо якимось спільним ім'ям.

Об'єкти світу перебувають між собою у взаємодії й таким чином відбуваються *події*. Деякі з цих взаємодій підпорядковуються певним правилам або законам, так, що кожен раз результат такої взаємодії передбачуваний. Яблука падають долу, а сіль розчиняється у воді, то напевне. До таких передбачуваних взаємодій належить і відображення об'єкта у свідомості. Кожен, хто бачить рожеву троянду, бачитиме її саме як рожеву троянду, а не щось інше. Однак відображення — це не сам предмет. Предмети породжують свої відбитки у свідомості, але уявлювання якогось образу не здатне самим лише уявленням створити дійсний предмет. Нога спричинює відбиток на піску, але відбиток не породжує ногу. Так само не можна вплинути на якийсь предмет, виконуючи дії над його зображенням. Поливаючи уявлюваною водою намальований город врожаю не отримаєш. Проте, керуючись своїми замислами, тобто уявляючи собі певні дії над образами предметів, люди можуть скеровувати свої зусилля на дійсні речі, змінюючи їх у бажаному напрямі. Однак змінити щось можливо лише в межах об'єктивно обумовленого.

Сприйняття образів людини може порушитись і тоді людині ввижається, мариться щось таке, чого в дійсності не відбувається. Такі уявлення можна викликати й довільно, фантазуючи. А подеколи люди просто брешуть, видаючи свої фантазії за дійсні події. Нарешті, переконання людей про існування чогось можуть поширюватись тому, що всі про це говорять і приймають на віру, і це ненавмисна помилка, заблудження.

З усього розмаїття речей, які нас оточують, одні виникають самі по собі, природно, а інші виготовлені цілеспрямовано завдяки чийсь зусиллям.

Світ мінливий і впорядкований водночас. Він утворює певний *простір*, у якому об'єкти можуть переміщуватись один відносно одного, якщо тому не перешкоджає інший предмет чи сила. Переміщення просторі в принципі зворотні: перемістившись в точку А з точки Б можливо повернутись назад в точку А. Проте послідовність подій, або *час*, спрямована незворотно: повернутися в минуле неможливо і неможливо повторити одну й ту ж подію двічі. Об'єкти світу, залишаючись самими собою, можуть зазнавати змін: рости чи спадати, тобто

змінюватись у величині, змінювати свої стани, реагувати на щось або ж перетворюватися, переходити з одного виду в інший, розвиватися. Такі переходи підпорядковані певним правилами: із зерна пшениці не виросте дуб, а залізо неможливо перекувати в золото.

У загальних рисах так. Цей ескіз здорового глузду не є чимось сталим і уніфікованим. Він історично змінюється і має свої індивідуальні відхилення, деякі з яких мають характер стійкого і відтвореного в поколіннях переконання.

Багато хто переконаний в існуванні могутніх уособлених сил, що здатні свої замисли прямо втілювати в дійсні речі. Окрім того, вони ще вірять у те, що з такими силами можливо вступити в контакт, що їм не байдуже до людей і вони здатні сприяти нашим бажанням чи вимагають від нас дотримання певних правил. Інші ж переконані, що силою думки можуть викликати фізичні наслідки не лише боги, а й люди.

Для архаїчного мислення в цілому притаманна віра в те, що образ предмета має зв'язок із самим цим предметом і діями над зображенням можна вплинути на предмет. Є багато тих, хто переконаний, що носій свідомості та відчуттів лише якимось чином прив'язаний до тіла, але здатен існувати самостійно після смерті тіла чи ще якимось відриватися від нього та переіснувати в інші світи, перевтілюватися в інші тіла.

2.2. Основні поняття онтології в їх історичних витоках

До цієї позиції, позиції здорового глузду, досить близька онтологія Арістотеля, понятійний лад якої став домінуючим у філософській традиції. Він був тим мислителем, хто систематично розвинув цю «першу філософію», за якою випадково згодом закріпилася назва «метафізика». (Андронік Родоський, пізніший укладач рукописів мислителя, той розділ, що слідував після праць із фізики, так і назвав: «те, що після фізики», грецькою в скороченому варіанті — мета-фізика). Терміни «метафізика» та «онтологія» зазвичай трактують як синоніми, проте перше слово має інші відтінки смислу й загалом стало доволі плутаним, тому тут ми його надалі вживати не будемо.

Арістотель виходив з того, що будь-яке висловлювання (думка) має стосуватись чогось, воно завжди суть сказане про щось, про якийсь предмет. (Предметом називають будь-що певне, про що йдеться). У Києві пройшов дощ — це висловлення про подію (пройшов дощ), яке стосується Києва. Інакше, про Київ сказано, що там пройшов [сьогодні] дощ. Ще інакше, Київ є тим місцем, де нині пройшов дощ. Так висловлювання про будь-що ми можемо звести до зв'язку, який виражається дієсловом «бути» між підметом (про що говориться) і присудком (що говориться).

Те, що не може бути присудком, а завжди підметом у реченні Арістотель назвав *субстанцією* (точніше, так це поняття увійшло пізніше в латину). *Суцце* (існуюче) як субстанція, дійсна річ, є носієм властивостей, у якій вони сходяться. Висота завжди висота чогось, зелене завше щось, добрий — хтось. Оце щось чи хтось і є суццим, і лише про нього можна сказати, що воно існує. Дієслово «бути» якраз вказує на це суцце з одного боку, а з другого — на його властивості (яке воно).

Одні з таких властивостей є необхідними (їх не може не бути) і визначальними для цього типу речей; інакше такі властивості називають *атрибутами*. Інші ж випадкові, вони можуть бути, а можуть ні, та залежать від сукупності всіх тих можливих для певної речі її взаємодій з іншими. Такі властивості називають *акциденціями*. Акциденції розкривають історію цього предмета, те, що з ним відбувалося.

Про суцце безглуздо водночас стверджувати щось і в тому ж таки відношенні це заперечувати. Така річ, в якій мислиться суперечливе поєднання несумісних ознак, *логічно неможлива*, а отже і не може бути здійсненою. Не може існувати одружений холостяк, син бездітної жінки, квадратний трикутник чи дерев'яне залізо.

Атрибути субстанції утворюють *сутність* речі (суццого), визначають її як певний зразок предмета (форму), але всяка форма втілена якомусь речовому носію (матерії). Таким чином, суцце (річ) суть єдність форми (схеми будови) та матерії. При цьому одна річ, щось певне,

може бути матеріалом для іншої, складеної, конструкції. Нині таку організацію зазвичай називають *системою*. Система суть щось ціле, що складається з елементів-складників, які взаємодіють між собою певним чином і в результаті чого виникають нові якості (властивості), які притаманні системі в цілому, але не її елементам. Так, дерево складається з клітин, але окрема клітина не має властивостей дерева. Система як ціле утворює зв'язки з іншими системами, реагує на зовнішні впливи і сама справляє такий вплив, у тому числі як елемент системи вищого порядку.

2.3. Сутність та існування: два аспекти буття

Отже, коли кажуть, що щось є, то слід розрізнити два аспекти змісту дієслова «бути». В першому йдеться про виокремлення чогось (об'єкта) як певного зразка, який ми впізнаємо: стіл, яблуко, книга, кішка, людина. «Бути» тут означає належати до якоїсь сутності, до певного типу речей. А з другого боку, ми можемо говорити про кентаврів; про жінку, президента України; про фей, які навчаються в університеті; про вічний двигун. Усі ці речі мислено визначені й у них немає внутрішнього протиріччя. Проте вони не сталися і немає такого суцього з такими властивостями. Вони *не присутні* у світі (принаймні, у нашому світі). Перший аспект буття зазвичай і називають сутністю, або *так-буттям*, або просто буттям, або есенцією, а другий — існуванням, або екзистенцією, або *ось-буттям*. Існування вказує на спосіб данності предмета (ось він є), а його сутнісне буття — який він (такий от).

Як же пов'язані визначеність думки та існування мисленого предмета? Чи можливо з мисленої сутності вивести існування чогось? Наприклад, чи можливо із думки про Бога як про досконале суще вивести його реальне існування? (У цьому полягає так зване онтологічне доведення існування Бога). І, навпаки, чи існує щось зовсім немислиме, що не можна підвести під жодне визначення? Чи слідує логічної необхідності логіко-математичних побудов так само необхідна відповідність їм у дійсності? (На цьому ґрунтувалася теорія пізнання так званих «раціоналістів»).

Інше питання, яке започаткувало тривалу дискусію і яка незавершена й дотепер, що також прямо стосується зв'язку мислення і буття — це питання про спосіб існування *універсалій*. Інакше, це питання зводиться до з'ясування існування об'єктивних ідей або про *існування сутностей* як таких. В якому сенсі можна говорити про існування таких об'єктів як трикутник, точка або число? (Йдеться не про цифри, не про крапку, поставлену олівцем на папері, та не про накреслений крейдою трикутник — це все знаки). Або, якщо говорити саме про універсалії (загальні імена), то чи існує така сутність, як людина або, скажімо, гора? З позицій здорового глузду, існують лише окремі речі: індивідууми. Загальні назви, «люди» або «гори», суть лише вказівки на те, що ці мислимі предмети мають схожість у визначальних своїх рисах. Люди схожі один на одного, як гори на гори.

Але як бути з трикутниками? Адже ми маємо справу з чистим визначенням. Ніякого трикутника не існує як якоїсь індивідуальної речі, він лише мислиться як комплексна ознака, яку можна використати для опису дійсних предметів, та й то лише не прямо, а як умовну граничну характеристику. Ми маємо право сказати, що ця земельна ділянка *подібна* до форми трикутника, але не маємо на увазі що це справді ідеальний трикутник.

Платон вважав, що справжнє буття притаманне саме таким ідеям, і вони *реально* існують. Поряд з ними існують і їх множинні матеріальні подоби, але не в досконалій формі, а лише наближено до неї, як імітація, уподібнення їй. До того ж до такої ідеалізованої форми Платон зводив і такі «предмети» як краса, благо, справедливість, вважаючи їх не оцінками, а власне сущими, що є об'єктивно існуючими мірилами, критеріями оцінок або *цінностями*. Красива жінка подібна до ідеї краси так само, як трикутний капелюх Наполеона — до трикутника як такого. Чи так це і як розуміти це *ідеальне* буття?

Нарешті, третя трудність пов'язана з розумінням співвідношення реальності та чуттєвих даних свідомості. Звідки ми можемо знати, що щось існує? Якщо відповідь така, як її передбачає здоровий глузд, то з досвіду наявності чогось даного. Коли у вас в кишені є 200 грн, то

ви їх можете пред'явити і намацати. І це цілком відрізняється від того, коли ви тільки думаєте або говорите, що ця купюра у вас є.

Різниця між тим і цим більш ніж зрозуміла. Однак 200 грн, які завалилися десь у надрах піджака все ж таки існують, навіть якщо ніхто про них не знає. Отже, ми твердо віримо в існування не сприйнятого суцього (і саме тому людина шукає в себе в кишенях ці 200 грн, якщо твердо впевнена, що вони там є). Але якщо людина чітко бачить галюцинації, то чим є цей ілюзорний об'єкт? Як співвідноситься існування суб'єктивних образів (які теж часто називають ідеями) до ідей об'єктивних і реальних речей? Адже уявні речі й галюцинації також мають свою данність. Не можна сказати, що це лише вигадка, породження мови і вони позбавлені дійсності. Як щодо відчуттів птаха у польоті? Думка про них сама по собі не викликає цих відчуттів і не ясно які вони і чи є вони взагалі. Нарешті, як же все-таки щодо Бога, душі та матерії? Чи існують вони, і якщо так, то в якому сенсі?

2.4. Данність явленого світу

Кожен із нас занурений у сприйняття світу, який явлений нам у безпосередній *чуттєвій данності*. Занурені у наш *життєвий світ*. Цей даний нам наяву світ *суть явлена дійсність*, що складається зі сприйнятих і відтворюваних у сприйнятті явищ (інакше, — *феноменів*). Явлений світ має граничну достовірність свого існування: данності його не може бути жодного сумніву. Абсурдно сумніватися тому, що ви відчуваєте біль, коли ви його відчуваєте. Цю данність не можливо осмислено заперечити. Вона водночас і така, що в ній вирізняються окремі предмети і моменти. Вона безсумнівно *мінлива* — розмаїта і плінна. Світ даний нам як упорядкований потік змін, і це його первинна фундаментальна характеристика. Разом із тим, у всякій явленій данності предмета присутнє і дещо ще. Сприймаючи щось як явне, я тоді ж таки сприймаю і сам акт сприйняття як власне переживання присутності себе у світі явних данностей. «Я єсьм» настільки ж вірогідне, як і бачення чого-небудь. Однак «Я», на відміну від світу, дане тотожним самому собі: щоразу, коли я сприймаю себе, я сприймаю себе як того самого, а не когось іншого. Змінюються мої знання, переконання, моя увага чіпляється за різні предмети, події мого життя викликають у мене різні почуття, я по-різному оцінюю свої здібності та досягнення, але я залишаюся завжди самим собою, незалежно від тієї ролі, яку я граю. У свідомості світ даний *в єдності з Я-суб'єктом*, який усвідомлює себе в акті сприйняття чогось явного, на що спрямована його увага. І щось існує явно, якщо воно розрізняється Я-суб'єктом. «Існування» тут і означає ось цю безпосередню данність, від якої неможливо відв'язатися і неможливо її заперечити. Не має значення, як ми тлумачимо цю явленість: чи йдеться про сновидіння, про галюцинації або звичайний стан бадьорості. Якщо щось сприймаю, то ця данність активує мене самого в усвідомленні себе в ній.

Отже, є чотири гранично достовірних аспекти існування, мислити заперечення яких я не можу, не впадаючи в протиріччя із самим собою.

Це (1) данність чуттєвого досвіду явищ, (2) які розрізняються як впорядковані та відтворювані образи, (3) в потоці мінливих подій і в тотожності Я-суб'єкта в цих актах сприйняття явного світу, який в них сприймає і самого себе.

У чому ж я можу засумніватися? Для сумніву як такого потрібно, щоб була представлена якась альтернатива, щось інше, щодо чого я можу заперечувати мислиме. Але як ми вже з'ясували, первинна данність явленого світу безальтернативна, вона є чиста позитивна данність, усунути яку неможливо. І ось тут потрібно зазначити ще одну, п'яту, достовірну данність досвіду, а саме *можливість вбачати можливості*, яка, однак, може породжувати протиріччя та сумніви. У своїй уяві, спрямованій мисленням, я можу уявити предмети такі, які не дані мені в безпосередній нав'язаності данності (хоча саме фантазування і може бути нав'язливим: я щоразу, часом мимоволі, можу повертатися все знову і знову до свого уявлюваного світу). Моя уява ніби розбирає досвід на окремі фрагменти, затемнює одне і висвічує інше, випинає і поєднує дане в різноманітних поєднаннях. І всі ці предмети я можу помислити *неначе існуючими*. Їх існування як уявних об'єктів так само вірогідне: сам акт уявлювання

свідчить про їхню уявну данність. Різняться тільки усвідомлюваний аспект цього свідчення: я розумію, що уяві відповідає моя діяльність як суб'єкта цієї уяви. Разом із тим, межа між двома типами данностей досить розмита: іноді, прокидаючись, я не можу зрозуміти, чи це вже закінчилося сновидіння, чи ж воно все ще триває; розпочате спонтанно сновидіння я можу додивитися у своїй уяві неначе у продовження сну; галюцинації, марення, сприйняття якихось минулих подій, які нібито були, можуть бути настільки ясними, що людина не здатна часом вловити різницю між данностями в звичайному сприйнятті та ось такими. Мимовільний досвід уяви мало чим різниться від досвіду прямої данності об'єкта.

Окрім того, у досвіді данності світу є ще один надзвичайно цікавий аспект: це данність іншого носія явленого світу, інших осіб, які свідомості представлені як джерело повідомлень про можливий досвід, якого у мене ще немає, але до якого я готовий в своїй уяві після отриманого повідомлення. Коли хтось говорить вам, що на вулиці дощ (хоча ви його ще не відчуваєте), ваше сприйняття дощу передує його першим краплям, які ви відчуєте, якщо дощ таки йде. Досвід данності явленої дійсності впорядкований і йому притаманне впізнавання повторюваних у своїй явленості предметів. Ми сприймаємо певні зразки, хоча щодо чогось невідомого або незвичайного можемо помилятися, прийнявши спочатку одне за інше. І ця визначеність також може бути представлена в спільному, розподіленому з іншими, усвідомленні. Інші повідомляють нам ті ж подробиці в сприйманому предметі, що й ті, які бачимо ми самі. Але саме в такому, обопільному, сприйнятті може міститись і протиріччя (буквально: слово іншого проти вашого, ваше сприйняття проти слів когось).

Ось тут нашаровування трьох видів досвіду: можливості уяви, міжсуб'єктної узгодженості повідомлень у досвіді кожного і впізнаваність повторюваного в упорядкованому досвіді веде до поняття *об'єктивної реальності*, тобто дійсного світу предметів, які існують самі по собі, незалежно від акту їх сприйняття, не явно. Зауважимо, що зміст виразу «існує» при цьому докорінно змінюється. Існування вже не означає данність у досвіді, а якраз навпаки: певне упорядкування і данність поза досвідом присутніх об'єктів. І ось це існування вже не має самодостовірності: воно проблематичне і гіпотетичне, хоча переконаність в ньому є стійким віруванням. Більше того, я нічого не можу прямо сказати про характеристики таких позадосвідних об'єктів. Радше вони мисляться як незалежні від мене причини, які породжують у моїй свідомості отой-от нав'язливий досвід, причини його непідвладної мені організації, що накладає обмеження на мою уяву і пояснює те, що цей досвід може бути міжсуб'єктно загально-значущий. І. Кант такі об'єкти назвав *ноуменами* (мислено-даними), на протипагу феноменам (явлено-даними).

В мисленій визначеності предмета зв'язка-дієслово «є» означає несуперечливу можливість чогось. Однак думка про буття породжує труднощі. Чи є ця думка доказом необхідного існування реального об'єкта?

2.5. Поняття буття

Слово «буття» позначає те єдине спільне, що мислиться в чому завгодно: все, що ми можемо предметно мислити, має загальним те, що воно є. Але бути — це не властивість предмета, а характеристика думки про предмет, яка завжди спрямована на щось; у будь-якій думці щось виділяється, розрізняється. Тому буттю нічого не протиставлене, його не можна від «чогось» відрізнити і воно не є предметом. Якщо мислиться ніщо, то в цій думці заперечується буття чого-небудь; ніщо не існує (оскільки в думці про ніщо саме і вказується неіснування). Якби світ був зовсім однорідним, то це якраз і означало б відсутність будь-якого «чогось», відмінного від іншого, тобто відсутність світу як такого. У ньому нічого б не відбувалося. Нічого б не було.

Буття, таким чином, означає властиву будь-якій думці дію-відношення, якою виокремлюється якесь суще.

Але якщо початково немає нічого, то як може виникнути щось? Стародавні греки з цього зробили висновок, що одвічно має бути завжди і всюди сущим щось усезагальне, якому при-

таманна якість буття незалежно від будь-якої мислячої істоти, але яке схоплене думкою як необхідна умова мислення предметів. Буття логічно необхідно є, бо інакше нічого неможливо помислити!

Зауважимо, що з думки про буття ми не можемо вивести нічого про щось, що буває, що відбувається. Воно порожнє і охоплює аж ніяк не повноту всього дійсного, а лише задає ту первинну умову мислення, що аби мислити, потрібно хоч щось мати своїм змістом, щонебудь, усе, що може мислитися як щось дане. Це нагадує порожню програму для комп'ютера: оскільки це програма, то комп'ютер «знає», що він має справу з програмою, але оскільки вона порожня, то нічого і не виконується.

2.6. Проблема об'єктивної реальності

Але буття охоплює і видимості, ілюзії, чуттєві даності, бо всі вони мають свій спосіб присутності та об'єктної визначеності. Чим же тоді є об'єктивна реальність відносно цих даностей?

Розглянемо спочатку кілька відомих рішень цього питання, які пропонувалися в різний час, у різних філософських традиціях, відволікаючись від суто історичних і особистісних прив'язок (хто, коли і за яких обставин висував подібні думки або слідував їм).

Найбільш очевидним тут рішенням є просте заперечення об'єктивної реальності як такої (інакше, — *нігілізм*). Оскільки, як ми з'ясували, гранично достовірним є існування Я-суб'єкта, що проживає у своїй свідомості світу мінливі та впорядковані явища, то чи не простіше зовсім відмовитися від думки про реальність, вважаючи, що реальних об'єктів немає? Усе, що є, є у свідомості Я-суб'єктів.

Світ — це своєрідна «вдаваність» об'єктів, що виникають з якихось причин в такому порядку, як вони дані. У граничному випадку такого роду нігілізм зводиться до визнання існуючим лише власного Я, оскільки й інші «свідомості» можна трактувати як такі, що лише здаються мені. (Цей погляд називають *соліпсизмом*, хоча в чистому вигляді його, мабуть, ніхто й не поділяв). Соліпсизм намагалися неодноразово спростувати, або ж, визнаючи його неспростовність, констатували інші альтернативи як більш прийнятні. Але позиція соліпсизму та нігілізму є скоріше відмовою від питання, аніж його рішенням. Справді, чому явища впорядковані? (А це гранично достовірні даності). Чому вони впорядковані й щодо міжсуб'єктного досвіду? (Який за бажання можна трактувати як своєрідний аспект впорядкованості явищ). Тоді доведеться або визнавати те, що будь-який досвід породжений довільно свідомістю Я-суб'єкта (з незрозумілою його «довільністю» і «усвідомлюваністю»), або якусь незалежну від Я-суб'єкта силу, яка цей досвід впорядковує, тобто об'єктивну реальність.

Якщо досвід довільний, то суб'єкт спочатку має замислити зміст цього досвіду, а потім його здійснити як певні свої переживання. Але задум досвіду також є досвідом, тому суб'єкт мав би замислити замисел, потім замисел замисленого замислу і так до нескінченності. А нескінченність тут означає невиконуваність, нездійсненність. Якби йому вдалося якось розпочати даність цього замислу в образах, що усвідомлюються, то він мав би усвідомити усвідомлення, але це усвідомлення також було би певним образом і так знову до нескінченності. Отже, породжуваний досвід мусить мати свою незалежну від носія свідомості причину, якою і є реальність об'єкта. Але як об'єкт входить у свідомість?

В наївному мисленні цукор сам по собі солодкий, троянди — рожеві, а вогонь — пече. Сприймані чуттєві якості тут прямо приписуються об'єктам. Наївний реалізм впадає в іншу крайність: заперечується не реальність, а явленість дійсності. Видима річ і річ реальна — суть одне. При цьому вона є видимою для всіх однаково в однакових умовах. Проте і такий реалізм породжував сум'яття, оскільки не ясно як розуміти тотожність чуттєвого образу і дійсного предмета.

Серед ранніх філософських тлумачень реальності була й матеріалістична. З цього погляду світ складається з якоїсь аморфної проторечовини, матерії, і вона суть об'єктивна реальність як така. Ця матеріальна основа не може бути знищена і ніколи не виникає, вона є завжди, але

з неї вибудовуються усі інші предмети, які відрізняються своєю конструкцією. Складаються ці конструкції в решті-решт з тих-таки матеріальних утворень, але існує гранична межа простого, елементарного, яку і називають матерією як такою. Матерію пробували мислити як абсолютну однорідність, тобто щось, що початково ніяк не оформлене, жодна частина чого нічим не відрізняється від іншої. Але така відсутність відмінностей, власне, і означає, що нічого немає! Тоді як з нічого виникає щось? Отже нам потрібно мислити первинне породження якоїсь структури, в якому щось одне відмінне від іншого, первинну неоднорідність, яку не можна усунути. У сучасній фізиці матерією іменують найелементарніші структури взаємодій, які тільки можуть бути зареєстровані й до яких зводиться будь-яка речовина. У давньому атомізмі такі елементарні структури трактувались як найменші тільця, які ніколи не виникали і які неможливо розчленувати чи геть усунути. Однак поняття тіла, хоча воно й видається інтуїтивно зрозумілим, виявилось надто проблематичним (розгляд цього питання виходить за межі нашого курсу, проте слід пам'ятати, що з ним пов'язані найдраматичніші суперечки в сучасній фізиці).

Явлена ж дійсність, це, на думку матеріалістів, відображення, відбиток реальних (матеріальних!) предметів у чомусь також матеріальному, приблизно як слід на піску або фотографія. Ці відображення притаманні високоорганізованим (складним) істотам, які використовують їх для орієнтації у світі об'єктів. Реальний об'єкт, впливаючи на таку істоту, породжує в ній певний відгук у вигляді чуттєвого образу і, вторинно, спогади про нього. (Пам'ять при цьому також матеріальна як запис на якомусь носіїві та механізм зчитування з нього).

Ці закономірності виникнення й перетворення породжуваних тіл суть природа кожного об'єкта, вся сукупність яких становить природну дійсність в її розвитку. У ній же виникає розум як високорозвинена форма організації матерії.

Хоч він і приваблює, матеріалізм все ж має одне слабе місце. Не ясно, за такого підходу, як виникають чуттєві якості, або *квалії*: червоність, теплість, солодкість, біль і т. д. У матеріалізмі все зводиться до взаємодії між тілами (організованими конструкціями). Якості системи вищого порядку можуть бути виведені з елементарних взаємодій з урахуванням тієї сукупності взаємозв'язків, у яку вони вплетені. Скажімо, тиск пари можна звести до множинного хаотичного зіткнення молекул газу між собою і стінками камери. Параметри газу (температура, тиск на стінки ємності), звісно, характеризують не окремі молекули, а всю сукупність їх руху в даних умовах як цілого. Але і там, і там ми мислимо рухи в одному сенсі. Так само зоровий образ ми можемо розуміти як реакцію нейронної мережі на вплив відбитого електромагнітного випромінювання так, що певна довжина хвилі служить сигналом-подразником для нейрона-рецептора, який запускає естафету передачі сигналу по мережі нейронів у певному порядку. В основі цієї передачі лежать біохімічні перетворення в тілі кожного з нейронів. На виході ми матимем якусь дію, наприклад, рух до джерела світла, реакцію на зміну поля зору або появу в ньому якогось впізнаного об'єкта тощо. Важливо, що все це ми можемо змодельовувати, і наш пристрій розпізнаватиме знайомі нам об'єкти, наприклад, відбитки пальців, форми листя або літери не гірше від нас самих. Одні фізичні характеристики (інтенсивність світла, розподіл поверхонь, що відбивають хвилі різної довжини) будуть ізоморфно відображені в якійсь іншій структурі, наприклад, у мережі збуджених нейронів або в роботі пристрою на напівпровідниках. Але ніде в цих перетвореннях не виникає червоний колір або біль! Їх не можна вивести з будь-якого описаного тут стану. Усе що ми маємо мозку — це мережа обробки сигналів. В який же момент породжується червоний колір із хвилі довжиною 700 нм в ланцюжку хімічних реакцій? Ні те, ні те «червоності» не має. Як же тоді він може виникнути в цих реакціях? Ми можемо мислити пристрій, що реагує на всі відомі нам сигнали так само, як і людина, і тим не менш у нас залишатиметься сумнів щодо того, чи відчуває він щось, чи лише реагує? Хіба киплячий чайник відчуває, що йому гаряче, коли відключається при закипанні води? Але ж у мозку немає нічого, що принципово відрізнялося б від роботи чайника (окрім набагато складніших процесів обробки сигналів).

З цього утруднення намагаються вийти двома шляхами. Стаючи на перший, речовині як такій приписують таку собі здатність породжувати чуттєві стани. Тому тіла з білків, жирів та вуглеводнів відчуватимуть щось, а от із кремнію, танталу та вольфраму — ні. Не дуже переконаливо, чи не так? Інший, і більш поширений, підхід полягає в тому, щоб описати такий ланцюжок перетворень, щоб у ньому позбавленого чуттів стану виникало чуття як певна характеристика мережі обробки сигналів. Буцімто стан такої мережі тотожний чуттю як такому. Також без успіху. Залишається матерії як такій приписати психічну притаманність, тобто вважати, що будь-яка взаємодія має свій чуттєвий еквівалент. Але чуття переживаються Я-суб'єктом, тому необхідно мислити і душу як певне матеріальне утворення. Проте в такому разі власне поняття матерії потребує вже такого переосмислення, за якого воно докорінно змінюється й від нього залишається хіба що слово.

Інша гілка міркувань про реальність веде до відмови від визнання матерії первинною основою. Якщо не можна свідомість і почуття (квалії) вивести з матерії, то чи не простіше зовсім відмовитися від цього поняття, увівши іншу основу реальності, яка б від початку мала свідомий характер? Цей підхід блискуче здійснив ірландський єпископ Дж. Берклі, увівши замість матерії Бога, що йому як єпископу було мило ще і з релігійних міркувань.

Але спочатку варто ще раз детальніше розібрати поняття матерії. Значно пізніше, у XVIII ст., французькими матеріалістами це поняття було перевизначено так, що воно втратило будь-яку свою «речовинну» специфіку, а саме: матерією стали іменувати об'єктивну реальність, яка впливає на наші органи чуття і породжує них відчуття; тим самим у нашому сприйнятті речі відображаються у свідомості. Таке, популярне в наших підручниках, тлумачення, вже, однак, позбавлене специфічного «тілесного» змісту матерії, оскільки ньому йдеться лише про те, що існує зовнішня щодо свідомості причина явищ. Але саме такою причиною, може бути, наприклад, як вважав Дж. Берклі, Бог. Бог, на його думку, й породжує чуттєві образи у людей, до того ж так, що вони міжособистісно узгоджені та дані в певному порядку.

Якщо продовжити цю лінію міркувань, то і власне те, що іменується душею, є нічим іншим, як сприйняттям самого себе, тобто якимось чуттєвим образом, наявним у свідомості. Ця всеосяжна свідомість має якусь первинну безумовну (абсолютну) данність і як таку ніщо не породжує. Але саме в ній з якоїсь властивої їй причини породжується все різноманіття чуттєвого досвіду, розділене на безліч окремих суб'єктів сприйняття, кожному з яких у його обмеженому горизонті усвідомлення «здається» явлена дійсність його світу. У такій онтологічній системі «матерія» є щось фіктивне, думка, якій не відповідає нічого реального (але як думка вона властива образу світу у того суб'єкта, який про нього думає). Простіше кажучи, матерія суть віртуальна реальність, «якби» дійсність, мислена можливість, щось умовне в понятійній системі, але якому нічого не можна співвіднести поза нею. (Однак, те ж саме можна було б сказати і про Бога!).

Зауважимо, що в такій схемі простіше пояснити чуттєву данність світу, оскільки вона ні з чого не виводиться і не зводиться до чогось, що мало б іншу якість. Світ суть окремих зріз у розшаруванні свідомості, просто для кожного з суб'єктів склад і обсяг світової данності розрізняються. Багато хто вважає, що така схема не сумісна з даними природознавства, проте це не так. Природознавство має справу тільки з фактами і пошуком закономірностей у них, а факти залишаються тими ж що так, що так.

Позицію, згідно з якою реальністю є свідоме начало, а предмети життєвого світу — це образи в свідомості, називають *ідеалізмом*, який протиставляють матеріалізму. Однак тут потрібно зробити декілька уточнень щодо поняття ідеї. Початково, в давньогрецькій філософії терміном «ейдос» (образ), або «ейдос морфе» (образ форми), позначали інтуїтивне поняття фігури, контуру, загалом будови чогось, напротивагу матеріалу, з якого виготовлена річ. Наприклад, зображення людини повторює характерні візуальні контури її тіла, які збігаються в скульптурі з мармуру і в живій людини. Однак формі мислилося ще дещо: форма єдина в різних втіленнях. Люди як індивіди різні, так само як різні окремі скульптурні зображення лю-

дей, проте в них є щось спільне для всіх: характерний образ, який і дозволяє відрізнити людину, скажімо, від слона чи вовка (як таких). Атомісти, як-от Демокрит, використовували поняття ейдосу для опису як атомів (неподільних часточок, які, однак, мають певну форму і завдяки цьому можуть з'єднуватись механічно як деталі конструктора), так і агрегатів атомів, які заповнюють собою певний простір. Конфігурація цього цілого випромінює своє зображення і далі приводить у рух чутливі до цих випромінювань атоми, які імітують відповідний образ (приблизно так, як на фотоплівці формується відбиток під дією променів). Платон, однак, мислив ідеї дещо інакше, що було близьким до розуміння логосу Геракліта та піфагорейських чисел та фігур. Ідеї безтілесні, але водночас вони є своєрідними граничними умовами, які визначають щось в довершеному вигляді. Оскільки для греків покращення є зміною чогось в певному напрямі, то воно має свою межу: щось таке, що покращене вже не може бути, бо та межа — це і є гранична досконалість (далі покращувати нікуди). Такі довершеності та визначеності речей, які водночас є кінцевою метою будь-яких змін, Платон і трактував як ідеальне буття (у нашій термінології ці ідеї водночас можна трактувати і як *ідеали*). Вони є тим незмінним у мінливому світі, яке тотожне самому собі, і саме на ідею вказують загальні імена (універсалії). Тому для Платона існує краса як ідея, добро як ідея, так само як ідея собаки чи kota (цебто собачості чи котячості), які втілені в окремих предметах (у чомусь, що ми оцінюємо як красиве чи в якомусь котіві який є котом рівно настільки, наскільки в ньому виразно проявляється котячість). У цьому розумінні речі є проявами ідей; не ідея є відбитком речі, а, навпаки, — річ відбитком ідеї. Звернімо увагу, що у Платонову розумінні ідеї не є психічними утвореннями. Ідеї — це аж ніяк не ілюзії, навіть не чуттєві переживання, не думки. Ідеї — це визначеності безвідносні до існування окремих предметів у чуттєвому сприйнятті. Вони досягаються розумом, мисляться, проте не породжені власне актом мислення.

Мислення ідеальних об'єктів найвиразніше представлене в математиці. У якому розумінні існують числа або фігури, як-от трикутник? Чи вправі ми сказати, що трикутник виникає як думка в когось і як тільки-но він перестає про це думати, то трикутник зникає?

Вочевидь, існування думки про трикутник та існування трикутника — не одне й те саме. В навколишньому світі трикутників немає: жодне тіло не має таких ознак у буквальному розумінні. Ми лише неначе накидаємо образ трикутника на сприйнятті нами речі й трактуємо щось як предмет трикутної форми (тобто наближено подібний до неї). Визначення трикутника організовує наше мислення, але в якому сенсі трикутник існує до цієї думки?

Ідеальні об'єкти чимось схожі у своїй данності з чуттєвими, однак їх данність довільна: я можу думати про них, а можу й ні. Однак коли я про них думаю, то вони зумовлюють певну думку об'єктивним чином. Визначення задає мені спосіб мислення.

Християнські богослови ідеї витлумачили як думки Бога, як його замисли, які втілені у світобудову. Так поняття ідеї набуло психічного змісту: спочатку сформований образ у свідомості, а потім йде його втілення як акт волевияву: *хай буде так*. Таким чином творець і його творіння опосередковувались ідеальним буттям. Ідеї — це замисли безумовно суцього, Бога як реальності первинної. Як такі вони є вторинними щодо Бога, проте Бог, як всеблагий і всемудрий, не думає казна-що, всі його замисли довершені. Вони є вторинною реальністю, реальністю зумовленою (на відміну від абсолютної реальності Бога). І, нарешті, матеріальна дійсність є втіленням ідеальних прототипів у світі, в якому наявна свобода дій, а тому не все, що в ньому відбувається, замислене Богом, проте все має свою оцінку у світлі Божественних цінностей. Середньовічні схоласти-реалісти саме так трактували реальність загальних імен: як термінів, які позначають ідею, яка існує незалежно від матеріальних втілень і передують ним. Інакше кажучи, ідея собачості існує незалежно від того, чи є хоча б один собака у світі, але якщо є, то ця ідея передувала його появі. Це подібно до креслень інженера, які передують побудові якоїсь машини.

Р. Декарт у XVII ст. надав поняттю ідеї іншого розуміння і завдяки йому воно широко розповсюдилось. Для Декарта матеріальний світ утворений протяжними і певним чином оформленими тілами.

Тут ідеальне і матеріальне збігаються об'єктивно. Але з'являється дещо інше: паралельно з матеріальним існуванням протяжних тіл (субстанції тілесної) в умі мисляча істота переживає ментальні образи (ідеї), які якось пов'язані з матеріальним тілами, але до них не зводяться і не є їх відбитками. Ці дві субстанції — ідеї (ментальні образи) та тіла — співіснують. Таку позицію назвали *дуалізмом*. Синхронізує те і те Бог, який є і творцем мислячих істот, у розум яких він вкладає такі ідеї, з яких можна вивести всю повноту складу матеріальної дійсності. Таким чином, Божественні ідеї входять і до розуму людей, для яких вони є психічними утвореннями. Звідси в пізнішій європейській традиції словом «ідея» й почали позначати психічні образи, включаючи й чуттєві, трактуючи їх як відображення реального світу. Відтак поняття ідеального почали протиставляти реальному. Наразі це слово має дві змістовні площини: в одній ідеальне протиставляється матеріальному; в другій — реальному. Матеріалісти, які реальне і матеріальне ототожнили, відповідно, й поняттю ідеї надали характерного змісту чогось вторинного щодо матеріальної дійсності. Але позаяк для матеріалістів усе що існує є матеріальним, то й ідеї також матеріальні у своїй фізичній основі, тільки вони вторинні щодо чогось, що вони відображають.

2.7. Модуси існування

Підведемо деякі підсумки. Отже, кажучи про існування чогось, вкладаємо в цей термін різний зміст.

Існування як чуттєва данність явленого світу та самосвідомості (явлена дійсність).

Існування як несуперечлива данність предмета в думці (сутнісна визначеність та об'єктивне ідеальне буття).

Існування як мислена присутність причини, яка зумовлює світовий порядок і зокрема той, який явлений нам (об'єктивна реальність).

Існування як мислена данність суб'єкта свідомості, який даний нам як Інший-подібний-до-мене, тобто як розумна істота (суб'єктивна реальність свідомого «Я»).

Існування всіх тих образів, які породжені суб'єктивно, включаючи власну довільну уяву (уявлювана дійсність).

Явлена дійсність безсумнівна і їй нічого не можливо протиставити, вона гранично достовірна та переживається прямо. Довести існування в такому розумінні можливо лише переживши цю данність досвіду. В мисленні ж ми продукуємо віртуальні об'єкти, які можуть бути дані в досвіді, а можуть і ні, однак коло їх обмежується достовірно неможливими предметами (ті, у яких мисляться суперечливі ознаки). Деякі з таких визначеностей — ідеальні об'єкти — досягаються тільки мисленням і в досвіді їм немає прямого відповідника, однак статус їхнього існування початково не прояснений. Прояснення їх зв'язності та несуперечливості є змістом теоретичного аналізу. Ідеальні об'єкти організовують мислення, однак питання про їх відповідність об'єктивній реальності є проблематичним і така відповідність може бути встановлена лише *post factum* чуттєвої данності й лише гіпотетично мислитись (тобто не є достовірною).

Серед таких ідеалізацій є й поняття Бога та об'єктивної реальності, які ми мислимо як причини світового порядку і об'єктивної данності явленого світу. Різновидом реальної дійсності є суб'єктивна реальність Іншого. В понятті Бога об'єктивна і суб'єктивна реальність збігаються, і цей збіг можна трактувати як мислену подвійну причину розмаїття світових явищ як об'єктивно суцільних та їх данності в свідомості Я-суб'єкта як психічних образів. Заперечення об'єктивної реальності призводить до суперечності, тобто реальність безсумнівна як реконструйована з чуттєвого досвіду присутність об'єктів, що зумовлюють цей досвід. Однак визначеність таких об'єктів опосередковується мисленням ідеального буття й ніколи не дана в безпосередній достовірності чуттєвого образу. Інакше кажучи, ми сприймаємо не об'єктивну реальність як таку, а її ідеальну модель, накинута на явлену данність світу.

Таким чином, наш світ породжений для нас якимось таємничим началом, яке ми ніколи не можемо охопити в думці в його кончній визначеності. У нашій свідомості ми достовірно

відкриваємо існування самих себе у власних переживаннях данності світу. Природа свідомості залишається загадкою.

3. Загадка свідомості

Тривалий час свідомість і розум видавалися чимось самоочевидним. У повній мірі проблема Я-суб'єкта як носія свідомості та розумної істоти була осмислена лише у другій половині ХХ ст. Поштовхом до цього стало питання про можливість створення штучного носія розуму, машини, яка наділена психічними характеристиками людини.

Однак відповідь на запитання «чи можливо створити таку машину?» потребує чіткого критерія наявності свідомості, бо інакше як же ми дізнаємося, чи має її машина, чи ні? Для кожного з нас наявність свідомості у самого себе очевидна і не потребує доказів. Більше того, сумнів у тому, чи я сам свідомий — безглуздий. Однак чому я думаю, що інші так само свідомі, як і я? Звідси, питання про критерії свідомості однаково можуть застосовуватись як до свідомості іншого, так і до свідомості машини: якщо я точно знаю, хто наділений свідомістю, то так само я можу перевірити її наявність у чомусь створеному. Але що таке свідомість? Що таке розум? І чим є носій свідомості та розуму? Який його онтологічний статус?

Спочатку спробуємо дати відповідь на перше питання, концептуально окресливши відповідні характеристики. Будова терміна «свідомість» буквально вказує на спільні відомості, тобто те, що відомо принаймні двом. Якщо я щось знаю і передаю ці відомості вам, то коли ви отримуете їх від мене і сприймаєте мене як особу, ви знаєте (1) щось повідомлене мною; (2) те, що я це знаю. У відповідь, коли я отримую від вас підтвердження про прийняте вами від мене повідомлення, я вже знаю, що (3) я знаю, що ви знаєте, що я знаю, ось те щось, що я вам повідомив. Коли я підтверджую прийняте підтвердження, то (4) я знаю, що ви знаєте, що я знаю, що ви знаєте те-то і те-то. У такому акті подвійного звітування відомості стають розподіленими між особами і окрім самого змісту повідомлення до них додається знання про те, що ці відомості відомі сторонам: знаю, що ви знаєте, а ви знаєте, що це відомо мені і окрім того ще й знаю те, що вам відомо про те, що мені відомо те, що ви це знаєте. Зверніть увагу, що подальші відзеркалення не дають уже нової якості. У такому, остаточному, відбитку власне фіксується ця ситуація неначе зі сторони в понятті свідомості. Там, де я адресую відомості самому собі, свідомість виражається формулою «я знаю, що я знаю, що мені відомо, що я знаю». Моє Я у свідомому акті неначе подвоюється на Я-об'єкт (те, що дане мені в сприйнятті, але чим я себе ототожнюю) і Я-суб'єкт. Однак акт свідомості як подія потребує початкової ініціації «знанням», певним повідомленням, яке генерує або хтось мені, або первинно я сам. Але хто цей «Я сам» і що є те «не-Я» в онтологічній схемі?

Первинна данність змісту усвідомленого зводиться до переживання чуттєвих станів, які вище названі вже кваліями: це ті якості відчуття чогось теплого, солоного, червоного, терпкого, а також нудоти, головокружіння, болю, свербіжу, радості, оргазму тощо.

Такого роду якості можна збагнути лише в особистому переживанні, їх не можна звести до опису ситуації з погляду стороннього спостерігача. Але сторонній спостерігач, який не відносить до себе якусь чуттєву якість, наприклад, коли він описує кавун як щось темно-зеленого кольору, з червоною серцевиною, солодке, соковите, зводить цей опис саме до квалій, які переживаються. Інакше кажучи, сприйняте щось як кавун водночас є щось як стан в мені, стан що переживається чуттєво мною і щось, що незалежне від мене, що не генерується мною. Лише вторинно я можу його відновити з пам'яті (але пам'ять належить мені!) і третинно через словесне (чи будь-яке інше опосередковане знаком, зображенням чи символом) повідомлення. Відповідно, в акті усвідомлення представлена чуттєвість, яку слід відрізнити від свідомості як такої.

Разом із тим, наш досвід свідчить, що стани чуттєвих переживань, їх зв'язність, сприйняття самого себе в них змінюються. Ми неначе відключаємось і включаємось у плін подій. І

коли це включення відбувається, то воно охоплює широкий спектр станів: бадьорості та «нормального» сприйняття; марень, сновидінь, поринань у фантазії, яке може мати різний ступінь відриву від «нормального» сприйняття та гостроти й нав'язливості переживань, здатності самовільно втрутитися в їх потік, переключити увагу тощо. Власне, це включення ми інакше назвемо *притомність*. Наш досвід спостережень позиції стороннього спостерігача говорить про те, що здатність людей повідомляти про свої переживання прямо пов'язана з їхніми тілесними станами. Сьогодні ці спостереження розгорнуті в спеціальних дослідженнях, що набирають дедалі більше даних про зв'язок роботи мозку та нервової системи з психічними станами. Звідси й той висновок, що його охоче роблять матеріалісти: свідомість з'являється в притомному стані живої істоти, чия нервова система інтегрує сенсорні дані в цілісні образи, які якимось чином усвідомлюються, тобто в них виокремлюється образ самого себе і генерується модель, в якій рефлексоване Я зіставляється з даними сенсорних каналів у вторинному відображенні. Інакше кажучи, така істота неначе сама собі повідомляє про зміст того, що вона переживає чуттєво. Ця здатність найпевніше пов'язана із соціальними взаєминами та мовою як знаковою системою, яка використовується в соціальних комунікаціях. Власне, такі соціальні комунікації, опосередковані мовою, так само використовуються і для розв'язання задач в умі та накопичення в соціальній пам'яті даних та способів розв'язку. Саме цю якість можна назвати власне розумом. Таким чином, ота вторинна генерація сигналів мови спочатку адресована комусь назовні. За її розподілу в спільноті, що описаний вище, вона й утворює те, що названо свідомістю. Свідомість, отже, початково колективний процес, в якому, однак, формується індивідуальне «зеркало» — особисте усвідомлення себе як Я-суб'єкта, який сприймає генеровані ним повідомлення іншим також і сам. Конкретизований інший (певна особа) розмивається і повідомлення генерується не комусь певному, а якомусь знеособленому суб'єкту — суб'єкту абстрагованому, який водночас замикається сам на себе. Звідси той ефект сприйняття самого себе в кожному акті явленої данності світу.

Матеріалістична картина допускає принципову можливість побудови інших варіантів роботи розуму, інших схем зв'язності сенсорних каналів, перенесення інформації з одного носія на інший і, зрештою, створення психічного двійника людини, наділеного всіма людськими характеристиками. Усе тому, що всі психічні стани, і свідомість серед них, зводяться до обробки сигналів у фізичному каналі зв'язку. (Нагадаємо, що в мозку нічого іншого немає). Отже, якщо психічні стани генеруються мозком, то якщо ми створимо його кібернетичний аналог, то в ньому з необхідністю мають генеруватись ті ж таки психічні стани. Однак проблема тут виникає у генерації квалій — чуттєвих данностей та їх зв'язку із об'єктивною реальністю. (Про що вже згадувалось вище при обговоренні власне проблеми реальності). На сьогодні ця проблема не вирішена. Кільканадцять пропонованих версій гаряче обговорюються в сучасній філософській літературі, однак поки що жодна з них не є переконливою настільки, щоб стати загально визнаним рішенням, яке узгоджується з усіма даними. Однак повне розгорнуте обговорення цієї проблеми виходить за межі оглядової лекції.

4. Діалектичний метод в онтології: критичне осмислення

Насамкінець нашого короткого ознайомлення з проблематикою онтології варто торкнутися ще одного її аспекта, який тісно пов'язаний з українською філософською думкою. Йдеться про так званий «діалектичний матеріалізм», основи якого вивчали сотні тисяч студентів як обов'язкову дисципліну. Не торкаючись питань історії, варто лише зауважити, що ця течія й дотепер має деякий вплив хоча б тому, що чимало людей асоціює філософію з тим, що вони колись вивчали в університеті.

Спробуємо, однак, неупереджено й критично розглянути онтологічне ядро цього вчення. Воно в більшості своїх складників цілковито збігається з тим матеріалістичним реалізмом, який характеризує домінуючу натуралістичну установку в сучасній науковій картині світу і

яку ми на початку описали як точку зору здорового глузду. Треба сказати, що марксистиле-ніністи по суті ототожнювали поняття буття, матерії, об'єктивної реальності та природної дійсності, тим самим кардинально спрощуючи онтологію до схеми «первинне (матерія) — вторинне (відображення або ідея)». Однак у діалектичному матеріалізмі є дві характерні особливості, порівняно з натуралізмом широкому історичному розумінні: (1) послідовний атеїзм (переконання в тому, що Бог не існує і що віра в його існування суперечить фізичній картині світу), і (2) так званий «діалектичний метод» як основа філософії (звідки й назва цієї течії). (Зауважимо, що послідовні натуралісти переважно є агностиками, тобто вони стверджують, що існування Бога не можна ані довести, ані спростувати жодними раціональними доказами; тому це питання віри і власного вольового рішення виключно на свій страх і ризик. Варто також наголосити, що віра чи невіра в існування Бога й довіра до церкви як посередника між ним і людьми логічно між собою не пов'язані. З того факту, що Бог існує, не можна нічого сказати про те, чи наділяє він якусь церкву повноваженнями обіцяти людям щось від власного імені).

Отже, розглянемо детальніше, що таке діалектика марксистсько-ленінському розумінні. Але перед тим потрібно зробити два уточнення.

Перше. Треба сказати, що початково словом «діалектика», який буквально означає «крізь слова», називали вміння аналізувати зміст слів під час суперечки та у такий спосіб розв'язувати предмет спору, дійшовши консенсусу з цього питання. Альтернативою діалектиці цьому розумінні є усілякі спори, в яких опоненти намагаються за будь-яку ціну нав'язати свої переконання іншому чи й просто сперечаються заради того, аби привернути до себе увагу, полоскотати нерви абощо (суперечка заради суперечки). Діалектика в цьому розумінні є вдумливим розбором суперечливого питання, в якому наголос робиться саме на спробах усунути протиріччя логічними засобами (а не фактами). Однак діалектика тут не є ані методом, ані вченням: це радше характеристика стилю і спрямованості мислительного процесу. В такому розумінні діалектика збігається з філософією, оскільки філософи саме так, шляхом вдумливого розбору важкорозв'язуваних питань, парадоксів мислення, в яких суперечливі позиції видаються однаково добре аргументованими, й намагалися вибудовувати свої погляди. Сьогодні, однак, термін «діалектика» в його початковому розумінні вже майже не вживається.

У діалектичному матеріалізмі цей початковий зміст терміна «діалектика» був підмінений іншим. Діалектикою почали називати загальну теорію розвитку, яку в свою чергу трактували як основу теоретичного апарата філософії. Розвитком називають будь-які якісні перетворення предмета, послідовні зміни чогось, що стає вже іншим, зберігаючи при цьому свою вихідну основу. Щось одне, своєрідне, цілісне і відмінне від інших об'єктів, набуває інших, нетотожних якісних характеристик (якістю й називають оту своєрідність цілісного утворення). Оскільки для матеріалістів світ єдиний в своїй основі — все що є дійсного зводиться до матеріального начала, то основна проблема розуміння світобудови й полягає у проясненні того, як виникає все розмаїття явищ і предметів та спрямованості цих змін. Тому логічно, що саме загальна теорія розвитку покладається в основу такого розуміння. Однак, чому вони називають це діалектикою?

Справа в тім, що теорію розвитку марксистиле-ніністи намагались побудувати на основі «діалектичного методу» Г. В. Ф. Гегеля, що його реінтерпретував на матеріалістичний штиб Ф. Енгельс. Таким чином, діалектичний матеріалізм — це одна із версій теорії розвитку на основі переосмисленого в матеріалістичному дусі гегельянства, яке марксистиле-ніністи водночас прагнули поєднати з досягненнями природознавчої думки.

У чому ж суть так званого «діалектичного методу» Г. В. Ф. Гегеля? Для німецького мислителя класична логіка — та, на яку спирається математика, природничі науки, яка лежить в основі аналізу доказової бази в справедливому судовому процесі, — видається придатною лише для обмеженого використання. Обмеженому розсудку Г. В. Ф. Гегель протиставляє так званий «спекулятивний» розум, здатний охопити нескінченність світобудови як цілісний

«абсолют» і як діяльний розум водночас. Сам Г. В. Ф. Гегель порівнює це з містичним прозрінням. І от діалектична логіка для нього є тим методом, який водночас і засіб філософського осмислення реальності, й світовий «дух» в дії.

Аби зрозуміти замисел Г. В. Ф. Гегеля, варто коротко описати суть «стандартної» логіки розсудку, за межі якої прагне вийти мислитель. Класична логіка послідовності в мисленні, тобто у вживанні термінів, визначеннях, судженнях та умовиводах, зводиться до декількох правил. *Правило тотожності* вимагає, вживаючи у міркуваннях термін, вживати його завжди з одним і тим само значенням, тобто не підмінювати значення слів у ході міркувань. Далі, *вимога несуперечливості* трактує як неможливі такі об'єкти чи стани, у визначенні яких в одному й тому ж відношенні якась ознака водночас приписується і вона ж заперечується. Якщо, наприклад, правила дорожнього руху приписують не перевищувати швидкість понад 60 км/ год і тут таки дозволяють її перевищувати, то це означає, що ніякого визначеного правила немає; два суперечливі приписи взаємознищуються. Нарешті, якась ознака (значення) може бути або приписана релевантному об'єкту (тобто такому, щодо якого приписування цієї ознаки має смисл), або — ні; третього не дано. Цією вимогою визначається і операція заперечення: якщо стверджується відсутність ознаки, то заперечення цієї відсутності означає наявність ознаки. Наприклад, кентаври або існують, або — ні. Якщо заперечується твердження, що кентаври не існують, то це рівнозначно твердженню, що вони існують.

У чому ж Г. В. Ф. Гегель вбачає обмеженість класичної логіки? Розглянемо фрагмент міркувань мислителя, аби збагнути суть діалектичної логіки в дії. Г. В. Ф. Гегель трактує розсудочну діяльність мислення як здатність відволікатись (абстрагуватись) від одиничних і конкретних чуттєвих образів та вводити в обіг загальні визначення. Таким чином розсудок породжує розмаїття мислених понять. Однак картина світу, яка створена засобами розсудку статична, він неначе розбитий на окремі комірочки і породжує протиріччя. Мислячи найвища абстрактно, ми відволікаємося вже від будь-якої визначеності окремого предмета і залишаємо в думці лише невизначене *щось*, фіксуємося лише на існуванні як такому. Але оскільки оце невизначене *щось* є нічим певним, то воно рівнозначне ніщо, тобто не-існуванню. *Щось* і *ніщо* взаємно заперечують одне одного, але думка про *щось* завше породжує протиріччя, яке необхідне для мислення цього *щось*, яке зберігається в думці тоді, коли ми мислимо оце найзагальніше. Усуваючи це протиріччя ми його водночас мусимо і зберегти. Г. В. Ф. Гегель вживає тут слово «Aufheben» (нім.), яке й має цей подвійний зміст: збереження чогось і усунення чогось.

У вітчизняній філософії цей термін перекладають як «зняття» протиріччя. Таким чином діалектичну логіку можна трактувати як логіку, яка зберігає протиріччя в переході від однієї визначеності до іншої. Але саме це заперечення заперечень і збереження протиріччя в змісті синтезованого поняття, яке протиріччя усуває, Г. В. Ф. Гегель і вбачає у будь-яких змінах, коли *щось* одне стає іншим, причому, в його розумінні, з логічною необхідністю. Діалектичне мислення має свій відповідник в об'єкті. Отже, зняття протиріччя є засобом мислення руху, але й власне реальний рух суть такого роду логічні переходи. Для Г. В. Ф. Гегеля мислена дійсність розумно впорядкована, а це те саме, що вона і є мисленням. Світовий розум породжує мислену дійсність, у якій в діалектичній єдності має свою протилежність — дійсний світ природи, пізнання якої є самопізнанням духу.

За Гегелем, вихідне мислене протиріччя *щось* (невизначеного існування) та *ніщо* знімається в понятті *становлення*. Становлення вбирає в себе два суперечливих аспекта будь-якого руху, зняттям якого є тепер вже *щось* певне, актуально існуюча в своїй визначеності річ.

Ось іще приклад, на якому краще можна зрозуміти Гегелеві міркування. (Але вже не з Гегеля). Якщо хтось приймає на віру чийсь слова, то це наївність, але наївність із впевненістю людини у чомусь. Якщо ж у неї виникають сумніви, то сумнів постає як внутрішнє протиріччя між *тезою* (тим, в чому людина спочатку була переконана), наприклад, що боги існують, та її запереченням (богів немає) — *антитезою*. Це протиріччя рівнозначне невпевненості, невизначеності.

В своєму розсудку людина намагається його позбутися, ставлячи питання вибору: або Бог є, або його немає. Гегель своєрідно трактує власне це заперечення тези: антитеза протилежна за змістом тези, але водночас вона необхідна для визначення тези. Вони логічно-необхідно перебувають в єдності як протилежності. В розпочатому нами прикладі той, хто сумнівається, переживає невизначеність, але цей сумнів осмислений лише як заперечення чогось певного, того, у що спочатку хтось наївно вірив. І протилежним за змістом до цього заперечення буде вже не початкова наївність, а заперечення власне заперечення, тобто зняття протиріччя, яке зберігається (*Aufheben*) і водночас усувається (заперечується). Зверніть увагу, що в першому такті думки протилежним за змістом до наївної віри є сумнів, вагання. І так само протилежним до сумніву є впевненість учомусь, віра. А от у другому такті заперечення стосується не одного із цих двох зв'язаних понять, а протиріччя між ними. Заперечується протиріччя. Що ж є змістовно таким запереченням до протиріччя в сумніві? — Переконаність у чомусь як усунена підстава сумніву. Ця переконаність вже не є наївною, вона неначе вбирає в себе подолане протиріччя. Таким чином, маємо класичну діалектичну тріаду: теза — антитеза — синтез (зняте протиріччя, яке переводить тезу на новий рівень).

У нас, однак, виникає закономірне питання: так як же розв'язується спір? Є боги, чи їх немає? Помилка Г. В. Ф. Гегеля полягає у тому, що заперечення протиріччя саме по собі змістовно нічого не розв'язує, а збереження протиріччя не дає логічно-необхідного висновку. В нашому прикладі наївна віра перетворюється на *не наївне* переконання шляхом подолання сумніву. Але яким же змістовно має бути те переконання? Якщо боги або є, або їх немає, то зняти сумнів у переконанні можливо лише усунувши на достатній підставі одне із двох, аргументувавши своє рішення. Але з «діалектичної» логіки ця достатня підстава ніяк не впливає.

Відповідно, мислячи субстанційоване існування чи становлення ми нічого не можемо вивести з цих понять. Навпаки, чисте існування як невизначене щось не існує саме тому, бо воно — ніщо. Ми не від поняття ніщо приходимо до мислених визначених предметів, як-от столів, дерев та дівчат, а поняття ніщо породжене як межа застосування операції заперечення до всіх предметів: не те, не те, ..., отже — ніщо. Таким чином, аби мислити ніщо слід спочатку помислити щось певне, а мислити щось не певне — це те саме, що нічого не мислити. Гегелева діалектична логіка хибна в своїй основі.

Марксистки, однак, за їх словами, перевернути її з голови на ноги. Для цього початкове невизначене щось стало одвічно існуючою матерією, яку марксистки розуміють як об'єктивну реальність в усіх її потенціях дійсних станів. Матерія здатна до саморозвитку і це її визначальна характеристика (тобто постулюється). В цей саморозвиток підпадає під дію трьох найзагальніших «законів» діалектики.

Однак що означає тут термін «закон»? Варто, також, збагнути, яку проблему намагалися вирішити «діалектичним» способом. Вище ми стверджували, що мінливість і впорядкованість явленої данності світу є гранично достовірною і заперечити її, не приходячи до абсурду, неможливо. Однак чому все відбувається саме так, як відбувається, а не якимось інакше, і чому взагалі щось відбувається? Як можна мислити необхідність саме такого порядку і таких-от змін? Філософи розуміли, що вивести цю відповідь з фактів неможливо: у такий спосіб ми лише вказуємо, який цей порядок, але не чому він саме такий. За світовими подіями люди завше були схильні вбачати чийось волю: так відбувається тому, що хтось хоче, щоб було саме так і своєю волею це здійснює. Чия воля — того і дійсність. Слабка воля людини не дає їй змоги породжувати події своїми бажаннями, і їй лишається слідувати тим правилам гри, які поклали для світу боги. Протилежний стиль пояснення полягав у тому, щоби власне ці правила гри мислити як щось неодмінно притаманне світу і таке, що ніким не визначається (принаймні, в його началах). Для такого пояснення ключовим є поняття *природи* як об'єктивного порядку і можливих для даних умов змін даного об'єкта. Природа — це ті правила гри, які зумовлюють світові події і які обмежують можливі перетворення, «законодавець» світу.

Законом ми називаємо припис, який встановлює порядок (норму, правило дії) і зобов'язує когось дотримуватися цього порядку. Істотно, що закон у цьому розумінні може бути пору-

шений, це правило не є об'єктивно безальтернативним станом справ. Закон, інакше кажучи, є приписом, який обмежує об'єктивно можливе *суб'єктивним установленням*. Сила закону тут зумовлена його здатністю мотивувати поведінку людей та невідворотністю покарання в разі відхилення її від належної. Так закон розуміють у моральному, політико-правовому та богословському контекстах. Кажучи ж про природну дійсність, ній мислять виявлені у досвіді закономірності, тобто певний зв'язок послідовностей подій, регулярне відтворення таких послідовностей, які тим самим стають передбачуваними. У переносному розумінні про такі правила, які описують цей виявлений порядок і кажуть «закони природи», підкреслюючи тим, що цей порядок мислиться не лише як притаманний відомим даним, а й усій світобудові будь-де і будь-коли, тобто як гранично узагальнена закономірність, яка поширюється на будь-який можливий досвід. Термін «закон» тут, однак, має зворотню логіку, порівняно з першим розумінням. Цей «закон» порушити неможливо, він мислиться об'єктивно необхідним (хоча суб'єктивно ми можемо помилятися у своїх узагальненнях і прийняти за «закон» те, що ним не є). Інакше кажучи, «закон природи» просто описує об'єктивну обумовленість одних подій іншими.

Називати ці обумовленості законом не дуже доречно, але так уже повелося, бо перші природознавці-емпірики (як-от І. Ньютон) схильні були формулювати виявлені закономірності як «веління» в душі Божественних установлень. У математиці такі об'єктивні обумовленості прийнято здебільшого називати теоремами, а не законами.

Однак у логіці, кажучи про закони мислення, мають на увазі припис, який регламентує мислительний процес певними правилами.

Порушення цих правил, а воно можливе, об'єктивно призводить до втрати осмисленості, бо через неоднозначність в знаковій системі породжується невизначеність.

Ось тут ми маємо замислитись, а чи можуть закони логіки визначати закони світобудови? В онтологічному ключі це питання можна переформулювати так: чи є існування чогось логічно необхідним? (Зауважте, що вище ми стверджували, що мислення буття є необхідною умовою мислення як такого, але це не те саме, що стверджувати, що з факту мислення предмета слідує необхідність його реального існування). Чи могло б бути так, що ніякого світу і мислителів в ньому не існувало б? Щоб помислити саме це питання ми мусимо помислити буття, і сам факт акту мислення доводить данність буття. Однак ця данність не дозволяє нам усунути мислені можливості (саме тому, що їх мислення є самодостовірним в процесі мисленого породження думки про можливість чогось). Тому, якби моя воля дозволяла би мені конвертувати будь-який замисел у дійсність я мав повну свободу, то саме тому нічого не було би об'єктивно необхідним, всі закони були би виключно чіїмись установленнями. І, навпаки, об'єктивна обумовленість подій не дозволяє мислити логічну необхідність дійсності, а тільки її можливість, яка урізається тим правилом, яке ми можемо вивести лише з фактичної данності цієї дійсності.

Тому далі, аналізуючи «закони діалектики», слід пам'ятати, що їх мислили як логічно-необхідний зв'язок, який об'єктивно обумовлює хід та спрямованість розвитку світу. І ця необхідність виводиться зі змісту самого закону, тобто це такий закон, який неможливо порушити тільки тому, що він мислений.

Закон єдності та боротьби протилежностей розглядали як вираження внутрішнього механізму розвитку. Розвиток суть перехід чогось, що залишається самим собою, в нову якість. Ця нова якість «протиричить» попередній, але перебуває з нею як дві необхідні сторони одного й того ж (єдність). Дитина стає підлітком, і тим сами «заперечується» її дитячість, дитина і підліток є протилежними якостями, одну з яких неможливо мислити без іншої. Але по суті цей «закон» є лише неоконкретним тлумаченням поняття розвитку, і у його змісті немає нічого, що вказувало б саме на внутрішню рушійну силу процесів. Очевидно, що вказівка на «протилежності» сама по собі ніяк не пояснює, чому взагалі відбуваються якісь зміни. Марксистично, інтерес яких головно був зосереджений на класовій боротьбі у суспільстві, в тенденції тлумачили цей закон так, що рушійною силою розвитку є конфлікт, зіткнення суперечливих процесів.

Проте вислів «боротьба протилежностей» створює ілюзію, що опис спрямованості подій пояснює їх причини. Вочевидь, що між рухом вправо і рухом вліво немає ніякого дійсного «протириччя». Суперечливість виникатиме тільки тоді, коли хтось намагатиметься рухатись *воднораз в обидва* напрямки. І це означатиме, що такий рух логічно неможливий. Пояснювати рух через єдність і боротьбу протилежностей в поняттях — це все одно що казати, що людина рухається вліво, бо в ній слабне правизна.

Закон переходу кількісних змін у якісну відмінність в процесі розвитку. Кількісні зміни є зміною величин, без якісного перетворення предмета у щось інше, тобто відносне збільшення чи зменшення. Найменші яблучка-райки удесятеро менші від плодів окремих особливо крупних сортів яблуні, проте і те, і те — все ж таки плоди яблуні, які мають свою характерну будову.

Марксистично-ленінисти розвиток трактували як стрибкоподібний перехід накопичених кількісних змін у нову якість. Навантаження на якусь опору, як-от міст чи балку, досягає якоїсь граничної інтенсивності, після чого ця опора руйнується. Але і зворотно, виникнення чогось якісно нового пояснювали як накопичені кількісні зміни. Наприклад, вивчаючи мову, спочатку людина засвоює слова, граматичні правила, робить спроби імітувати звучання фраз та будувати їх змістовно і врешті-решт кількість таких спроб та засвоєних елементів мови переростає в нову якість: вміння розмовляти якоюсь мовою.

Проте таке узагальнення має поверхневий характер і є хибним. По-перше, логічно-необхідного переходу між кількісною величиною та якісним визначенням немає. Суто логічно ми могли б, скажімо, яблуко масштабувати як завгодно, збільшуючи його до розмірів Всесвіту. Що накладає якісь обмеження на кількісні зміни в мисленні межах однієї якості? Чому це я, покладаючись лише на мислення, не можу мислити яблуко вагою у 100 т?

Проте саме об'єктивні зв'язки в їхній *якісній* визначеності задають межі, в яких тільки і можливі кількісні порівняння. Про яблуко величиною у Всесвіт безглуздо говорити, тому що об'єктивно розміри яблук обмежені існуючими зв'язками. І таке збільшення не переводить в іншу якість — мислене дуже великим яблуко все ж таки залишається самим собою — яблуком. Цей зв'язок кількісних та якісних ознак, тобто діапазон кількісних змін в межах однієї якості, називають *мірою*. Відповідно, якісні зміни, розвиток, є зміною міри, не кількості. Тому цей «закон діалектики» має, як і попередній, нульову прогностичність: там, де збережена міра, ми можемо вказати закономірні наслідки кількісних змін, там де міра перебрана — ні.

Якість (об'єктивна визначеність предмета) задає кількісний діапазон можливих змін в дійсному світі. Зміна якості змінює і цей діапазон. Наприклад, новий сорт пшениці може мати коротший період вегетації чи більшу урожайність, але не можна сказати, що збільшення урожайності привело до виникнення нового сорту. Ця кількісна характеристика, навпаки, є наслідком зміни морфо-функціональних особливостей пшениці, які в свою чергу змінюють її адаптивні властивості (посухостійкість, стійкість до захворювань, полягання стебел тощо) і залежить від сприятливості погодних умов, агротехніки тощо.

Було би безглуздо думати, що суто кількісними змінами можна необхідністю завжди перейти в нову якість. Звісно, якщо висмикувати по волосині, то голова врешті-решт стане лисою (нова якість). Але так в даному випадку саме тому, що поняття «лисий» початково тотожне «безволосий».

Варто також зауважити, що «стрибкоподібність» зміни — річ доволі невизначена. В реальних процесах динаміку змін можна виразити як розгортанням подій в часі, так і стисканням чи розтягуванням часу відносно події. Крах моста можна трактувати як велику кількість подій, втиснутих в короткий, відносно інших подій, проміжок часу (наприклад, відносно спостерігача, який то бачить). Відомий прийом прискорення чи уповільнення перемотки плівки наочно ілюструє, як щось можна представити як стрибкоподібне (ремонт в квартирі чи розпускання квіткової бруньки) чи, навпаки, стрибок олімпійського чемпіона, який триває секунду, як довжелезну низку послідовних рухів.

Кількісні міри добре відображають об'єктивну зв'язність (що робить математику потужним апаратом опису цієї зв'язності), але безпідставно трактувати якісні перетворення як *логічне слідування* зі зміни кількості.

Закон заперечення заперечення здебільшого трактували як закон розвитку по спіралі: щось нове заперечує старе (воно нестаре), але нове щодо нового перетворює оте попереднє нове в старе. Воно стає тепер неновим, тобто не-не-старим. Але ж ба! Не-не-старе, це те саме, що й старе (не нове)! Але ж воно нове відносно попереднього. Отже, воно повторює щось минуле, наслідує попереднє, але вже на новому витку. У Ф. Енгельса можна знайти доволі кумедні інтерпретації цього закону. Наприклад, зерно, проростаючи, стає не-зерном (проростком), який розвиваючись дає врешті-решт нове зерно. Це нове зерно заперечує заперечення: зерно — не-зерно (проросток) — не-проросток (не-не-зерно зерно).

Поміркувавши, можна виявити той спосіб, у який побудовані такі «закони»: вони є поняттям, перетвореним у закон плюс словесні домішки з усілякими сторонніми асоціаціями, які створюють враження якогось глибокодумного відкриття. Беручи поняття розвитку, його зміст розкривається як «боротьба» протилежностей; поняття кількості та якості, які відображають два аспекти визначеності об'єктів світу трактуються як необхідний «перехід» одного в інше; операція заперечення прямо трактується як процесуальна характеристика дійсності. Ці процесуальні слова — боротьба, перехід, заперечення — створюють ілюзію пояснення механізму розвитку там, де по суті йдеться лише про констатацію того, що відбувається. Зазвичай, у роботах радянських філософів, про діалектику згадували або для красивого слівця, або щоб напустити туману там, де по суті автор нічого певного сказати не міг. Ця гілка філософії виявилась, зрештою, безплідною: природознавцями «діалектичний метод» був відкинутий як пустопорожній, а в суспільних науках його застосування звелось до концепції закономірного стадіального історичного розвитку суспільства (яка зазнала нищівної критики, хоча й донині має своїх adeptів). Водночас, в «діалектичній логіці» марксистів-леніністів все ж був і свій позитивний аспект. Вона зосереджувала увагу на процесуальності дійсності, на складному переплетінні суперечливих тенденцій, на еволюційній динаміці світових складників, на перехідних і кризових моментах. В певному розумінні «діалектика» прищеплювала смак до еволюційно-синергетичної картини світу. У своїх витоках вона по своєму була цікавою і новаторською спробою осмислити світовий процес. На заваді розвитку цієї течії стала догматизація її положень, які перетворилися в ідеологічні святині.

Отже, онтологія є вченням про те, що існує і що означає, що щось існує. З цим питанням пов'язані класичні фундаментальні проблеми філософії, як-от доведення існування Бога, тлумачення зв'язку свідомості та інших психічних станів з фізичними процесами, питання матерії, ідеального буття тощо. У понятті буття мислиться та спільна характеристика будь-якої думки, що вона скерована на певний предмет, який визначений і даний.

Перший аспект, визначеність предмета, виражає поняття сутності, а другий, спосіб данності, існування. Існування як спосіб данності предмета мислиться в п'яти модусах: явленої дійсності, ідеального буття, об'єктивної реальності, суб'єктивної реальності свідомої особи, уявленої дійсності. Поняття об'єктивної реальності виражає мислену данність предмета як незалежного від сприйняття його Я-суб'єктом і протиставляючи його явленій данності світу. Заперечення об'єктивної реальності є внутрішньо суперечливим. Існують різні тлумачення об'єктивної реальності, основне протиріччя в яких зводиться до визначення статусу свідомості та явленої данності світу. Свідомість — це розподіленість відомостей між Я-суб'єктами, яка включає первинну чуттєву явленість квалій.

Ключові слова: акциденція, атрибут, буття, всесуще, дійсність, закон, ідея, ідеалізм, існування, квалії, матерія, матеріалізм, метафізика, мислення, можливе, ноумен, «об'єктивна діалектика», об'єктивна реальність, онтологія, природа, свідомість, соліпсизм, сутність, суще, феномен, явлена данність,

Питання та завдання для самотійних роздумів

1. Що з викладеного вище викликає відчуття абсурду, нерозуміння чи категоричне заперечення? Випишіть для себе всі такі місця, спробуйте послідовно стати на позицію того, хто: (а) спростовує це, вважаючи такі погляди дурнею; (б) того, хто відстоює їх, пояснюючи відповідне положення уявлюваному «учневі»; (в) спростовує спростування, висловнені в п. (а). Спробуйте сформулювати власну концепцію, яка видавалася б розумнішою та викладіть аргументи на її користь.

2. Випишіть з тексту список термінів, які мають тут спеціальний характер і дайте їм коротке «словникове», опираючись на текст.

3. Соліпсизмом називають позицію, згідно із якою реальність не існує, тобто світ, який ми сприймаємо породжений Я-свідомістю і є свого роду «сновидінням». Опіраючись на текст побудуйте доведення існування реальності та спростування соліпсизму.

4. Нерідко ставлять питання «А як довести, що ми не в Матриці?», тобто чи можна зі змісту чуттєвих образів встановити, що саме їх породжує. Адже цілком можна мислити й так, що образи не відповідають ніяким предметам, які подібні до них, а генеруються кимось для нас як фікція. Спробуйте дати відповідь.

5. Кожен із нас усвідомлює світ. Але чи так це? Чи можна по зовнішнім проявам поведінки встановити, що хтось свідомий? Наприклад, ми можемо уявити собі якусь істоту, яка точно копіює всі складові поведінки людини, але при цьому тільки реагує на подразники, проте не сприймає ніякого внутрішнього світу. Чи можна довести наявність свідомості в когось?

6. У контексті запитання (5) спробуйте обґрунтувати відповідь на питання чи можна побудувати машину, наділену свідомістю? Зверніться до літератури (із самотійним її пошуком), щоб ознайомитись зі спорами на цю тему.

7. Чи мислять і усвідомлюють тварини?

8. Як можна довести, що якісь істоти володіють мовою? Побудуйте схему експеримента, який однозначно давав би відповідь на це питання.

9. Алан Тьюрінг стверджував, що володіти мовою тотожне тому, що мати свідомий розум. Отже, якщо ви не можете зі слів встановити, з ким ви маєте справу: з машиною чи з людиною, то ви мусите визнати, що машина так само розумна, як і людина. Згодні?

10. Шляхом самотійного пошуку в літературі сформулюйте перелік способів розв'язання психофізичної проблеми.

11. У сучасній науці точаться гарячі дискусії про природу простору та часу. З'ясуйте основні концепції простору та часу, а також зміст проблемних питань.

12. Арістотель стверджував, що для пояснення руху потрібно мислити нерухому причину, першодвигун. Проаналізуйте це твердження і вкажіть, чи можна прийняти його як необхідно-істине?

Рекомендована література

1. *Нагель Т.* Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Т. Нагель; Пер. с англ. А. Толстова. — М.: Идея-Пресс, 2001. — 84 с.

2. *Тейчман Дж.* Философия: руководство для начинающих: Пер. с англ. / Д. Тейчман, К. Эванс. — М.: Весь Мир, 1997. — 248 с.

3. *Прист С.* Теории сознания. Перевод с англ. Грязнова А. Ф. — М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — 286 с.

4. *Васильев В. В.* Трудная проблема сознания. — М.: Прогресс-Традиция, 2009. — 272 с.

5. *Чалмерс Д.* Сознание и ум: В поисках фундаментальной теории. Пер. с англ. Изд. 2. — URSS, 2015. — 512 с.

6. *Корет, Э.* Основы метафизики Пер. с нем. — К.: Тандем, 1998. — 248 с.

7. *Філософський енциклопедичний словник [укладач В. І. Шинкарук]. — К.: Абрис, 2002. — 742 с.*

Деркач В. Л., 2019

РОЗДІЛ 12

ГНОСЕОЛОГІЯ

Кругляк М. І.

1. Пізнання як предмет філософського розгляду
2. Чуттєве та раціональне, логічне та інтуїтивне в пізнанні
3. Проблема істини. Основні теорії істини
4. Характерні риси науки, види та функції наукового пізнання
5. Методи наукового пізнання

Після опрацювання матеріалів теми студент має:

знати:

- основні філософські підходи до визначення проблеми пізнання;
- форми і рівні пізнання;
- основні теорії істини;
- ключові методи наукового пізнання;
- особливості наукового знання;

вміти:

- розрізняти рівні і форми пізнання;
- обґрунтовувати власну точку зору щодо ключових підходів до розуміння основних гносеологічних понять;
- виявляти переваги і недоліки основних теорій істини;
- застосовувати навички наукового обґрунтування власної позиції.

1. Пізнання як предмет філософського розгляду

До важливих функцій філософії належить пізнавальна, яка полягає в дослідженні пізнання, його меж та можливостей, визначенні ефективних шляхів досягнення достовірного знання. Цій проблематиці присвячена *теорія пізнання*, яка є одним з основних напрямів філософських пошуків. Також як синоніми до теорії пізнання вживаються такі терміни, як *гносеологія* й *епістемологія*. Хоча ці три слова іноді використовуються як взаємозамінні, але існують відтінки їхніх значень.

Що ж таке саме пізнання? *Пізнання* — суспільно-історичний процес здобування, нагромадження і систематизації знання про природу, суспільство, людину та її внутрішній світ.

Упродовж історії інтелектуальної діяльності людина, з одного боку, досягла великих успіхів у поясненні досліджуваних об'єктів, а з другого, — нерідко стикалась із труднощами та невдачами.

Це породило питання, чи можливе достовірне пізнання об'єктивної реальності. Залежно від відповіді на нього виокремлюють два основні напрями.

Один з них можна назвати *гносеологічним оптимізмом*, він визнає можливість досягнення знання, яке адекватно відображає дійсність. Цей напрямок відповідає інтуїтивно зрозумілому з погляду здорового глузду переконанню про те, що світ доступний для пізнання. У межах гносеологічного оптимізму наголошуються досягнення наукового прогресу, акцентується,

що в процесі історичного розвитку спостерігається безсумнівне поглиблення і розширення знання. Звісно, при цьому визнається існування труднощів у вивченні тих чи інших феноменів, але ці труднощі розглядаються як тимчасові. Бурхливий розвиток науки і технології, на перший погляд, свідчить на користь гносеологічного оптимізму. Справді, якщо якась теорія краще пояснює певний феномен, ніж інша, це означає, що вдалося досягти достовірнішого знання, а якби світ був непізнаваним, ми б не могли розрізнити більш і менш достовірні теорії. Але водночас тут криється і проблема — якщо в процесі пізнання відбувається постійний перегляд раніше досягнутого знання, то це ставить під питання можливість досягнення істини: де гарантія, що знання, яке сьогодні ми вважаємо істинним, у майбутньому не буде спростованим завдяки подальшому розвитку пізнання?

Тож інший напрям — *агностицизм* — заперечує можливість достовірного пізнання, наголошуючи на непізнаваності сутності явищ. Прихильники агностицизму вважають, що результати пізнання завжди відносні й у подальшому можуть бути переглянуті. Звертаючись до історії науки, вони підкреслюють не лише численні помилки і глухі кути при вирішенні окремих проблем, а й те, що з часом відбувається зміна самої наукової картини світу, а це означає серйозний перегляд засадничих понять науки, оскільки наукова картина світу належить до фундаментальних підвалин наукового світогляду. Яскравим прикладом такого підходу є концепція наукових революцій Т. Куна, у якій розвиток наукового знання розглядається не як постійний кумулятивний процес, де нове знання уточнювало чи доповнювало попереднє, а як зміна парадигм, які неспівмірні між собою. Якщо поява нового знання може призвести до такого фундаментального перегляду попереднього знання, це аргумент на користь того, що ризик недостовірності криється в самих основах пізнання.

Однак крайній вияв агностицизму вів би до самоспростування — наприклад, якщо хтось стверджує «нічого не можна знати напевне», його можна запитати: «і ви це напевне знаєте?». Тобто виходить парадоксальна ситуація, якщо твердження про неможливість досягти достовірного знання саме претендує на достовірність. Тож більшість форм агностицизму мають поміркований характер, коли заперечується не сама можливість пізнання, а наївне уявлення про те, що пізнання відображає дійсність, якою вона є насправді. До поміркованого агностицизму можна зарахувати і *скептицизм* — сумнів щодо можливості досягнення достовірного знання. Скептики не приймають з певністю ні тезу про пізнаваність, ні про непізнаваність світу. Вони не заперечують, що деякі результати нашого пізнання, можливо, ніколи не будуть спростовані в процесі подальшого розвитку науки, але вважають, що не існує надійного критерію, щоб розпізнати ці результати та відрізнити їх від тих, які згодом будуть відкинуті.

Гносеологічний оптимізм виражає прагнення людини до здобуття достовірного знання про світ і відповідає світоглядним настановам більшості вчених, однак містить небезпеку догматизму, пов'язану тим, що знання, характерне для певного історичного етапу чи певного наукового співтовариства, розглядається як відображення світу, яким він є насправді. Агностицизм містить небезпеку релятивізму, тобто твердження про відносність знання і неможливість досягти об'єктивного відображення світу. Проте поміркований агностицизм, зокрема скептицизм, пов'язаний із критичністю мислення, адже усвідомлення сумнівності досягнутого знання застерігає від догматизму, сприяє науковому пошуку.

Процес пізнання передбачає наявність суб'єкта (того, хто пізнає) та об'єкта (те, що пізнають). *Суб'єктом пізнання* виступає людина, що спирається на вироблені суспільством пізнавальні процедури. Суб'єктом може бути як окрема людина, так і колектив (наприклад, дослідницька лабораторія). Якщо вважати, що знання є внеском до духовної скарбниці людства, то в такому широкому розумінні суб'єктом пізнання можна назвати людство в цілому. Межа між індивідуальним і колективним суб'єктом відносна. Вчений, досліджуючи нову проблему, спирається на знання, отримане іншими дослідниками, тож навіть в індивідуальному дослідженні є колективний вимір. З іншого боку, наука як результат колективних зусиль складається із внесків окремих вчених.

Об'єктом пізнання є явища, процеси, сторони дійсності, на які спрямована пізнавальна діяльність суб'єкта. Об'єктом пізнання можуть бути не лише матеріальні, а й духовні (ідеальні) явища: ідеї, фантазії, переконання тощо. Іноді як синонім до об'єкта пізнання вживається поняття «предмет пізнання», і хоча в деяких контекстах їх справді можна вживати взаємозамінно, але за детальнішого розгляду між ними виявляється відмінність. Об'єкт пізнання — це той фрагмент дійсності, на який спрямовані пізнавальні зусилля суб'єкта. Однак іноді потрібно уточнити, яка саме сторона об'єкта цікавить дослідника, тож у межах об'єкта можна виокремити певний аспект, який і є головним предметом дослідницького інтересу. Один об'єкт може вивчатися кількома науками, але під відмінним кутом зору: скажімо, суспільство може бути об'єктом вивчення історії, соціології, економіки тощо, але ці науки цікавитимуться різними сторонами суспільства. Тобто, поняття об'єкта пізнання відображає певний елемент дійсності, незалежний від суб'єкта, тоді як в предметі пізнання міститься вказівка на спосіб осмислення дійсності суб'єктом.

Людина може бути як суб'єктом, так і об'єктом пізнання. Наприклад, у психологічних дослідженнях учасники експерименту є об'єктами пізнання, тоді як дослідник — суб'єктом. Поняття суб'єкта, об'єкта і предмета пізнання можна проілюструвати за допомогою такого прикладу. Припустимо, колектив медиків досліджує ефективність певних ліків, увівши їх в курс терапії для групи пацієнтів. Суб'єктом дослідження буде колектив медиків, об'єктом дослідження — пацієнти, предметом — дія ліків при відповідному захворюванні. Цей приклад можна продовжити: припустимо, що за роботою медиків спостерігає дослідник, який цікавиться проблемами ефективності наукової діяльності, зокрема намагається з'ясувати, яка роль неформальної комунікації в житті наукового колективу. В такому разі дослідник буде суб'єктом, колектив медиків уже поставатиме як об'єкт, а предметом дослідження в цьому випадку виступатиме неформальна комунікація між членами дослідницького колективу медиків.

У здобутті, перевірці та використанні знання важливу роль відіграє практика. Значення практики особливо наголошується в межах марксизму.

Практика — це цілеспрямована діяльність людини, що має на меті перетворення світу. В широкому сенсі практика охоплює найрізноманітніші види людської діяльності — від повсякденних навичок, які автоматично застосовуються при здійсненні звичних побутових дій, до складних наукових експериментів. Пізнання значною мірою спирається на практику — це відображено у відомому принципі перевірки теорій на практиці, а крім того, спонукою для пізнання нерідко слугують саме практичні потреби, прикладом чого є розвиток технологій.

В структурі практики можна виділити два рівні. Перший із них передбачає відтворення звичних дій, які раніше успішно використовувались задля досягнення певного результату. Цей рівень відображає рутинну діяльність, наприклад, коли людина засвоїла правила користування побутовою технікою і щоразу під час її використання виконує шаблонний алгоритм дій. Другий рівень, перетворення, для якого характерний вихід за рамки наявного, пошук нових можливостей і способів перетворення світу. На цьому рівні проявляється творчий підхід, коли людина не відтворює вже відомий алгоритм дій, а шукає нові, ефективніші шляхи своєї діяльності.

Залежно від того, що саме є предметом перетворювальної діяльності людини, виокремлюють три складові практики: 1) матеріально-речову, 2) суспільну 3) індивідуально-особистісну. Необхідна збалансованість цих складових, адже надмірне акцентування лише якоїсь однієї з них (наприклад, матеріально-речової) веде до однобічності.

Щодо пізнання практика виконує кілька функцій. Вона є основою процесу пізнання (адже пізнання спирається на практику). Крім того, практика є рушійною силою і умовою процесу пізнання, оскільки рівень розвитку пізнання завжди тісно пов'язаний зі ступенем практичної освоєності світу. Скажімо, найсучасніше обладнання робить можливим проведення експериментів, які були нездійсненними ще кілька десятиліть тому. Ще одна функція пов'язана з тим, що практика є кінцевою метою пізнання, адже пізнання здійснюється задля задоволення певних практичних потреб. Хоча іноді стимулом для пізнання може бути суто інтелектуальне

зацікавлення дослідника певним питанням, але переважна більшість досліджень мають прикладний характер, тобто націлені на вирішення актуальних для суспільства проблем (скажімо, виготовлення ефективніших ліків, кращої техніки, підвищення продуктивності праці тощо). Зрештою, практика є критерієм істини, адже теоретичне знання в більшості випадків передбачає практичну перевірку.

2. Чуттєве та раціональне, логічне та інтуїтивне у пізнанні

В структурі пізнання розрізняють чуттєвий та раціональний рівні. На *чуттєвому рівні* пізнання спирається на дані, отримані за допомогою органів відчуття: зору, слуху, дотику тощо. Вони є каналами, через які людина контактує з навколишнім світом, тож для ряду філософів (передусім варто згадати представників емпіризму, і особливо сенсуалізму) саме дані чуттєвого рівня є підґрунтям будь-якого знання і головним засобом перевірки теоретичних побудов. Справді, для чуттєвого рівня характерна безпосередність, інтуїтивна переконливість: скажімо, те, що людина бачила на власні очі, сприймається нею як безсумнівний факт. Однак іноді ця переконливість оманлива: наприклад, виходячи лише із чуттєвого досвіду, геоцентрична система може видатись переконливішою, ніж геліоцентрична. До того чуттєвий досвід не можна вважати цілком достовірним, адже іноді трапляються ілюзії сприйняття, галюцинації тощо. Все це зумовило недовіру деяких мислителів до чуттєвих даних: так, ще в античності елєати, або ж так само і Платон, раціональне пізнання розглядали як вище і надійніше, порівняно із чуттєвим. З розвитком технології твердження про безпосередність чуттєвих даних теж потребує уточнень: скажімо, в астрономії спостереження за допомогою телескопу спираються не лише на чуттєву здатність бачити, а й на теоретичні уявлення, реалізовані в конструюванні телескопу.

Зрештою, в межах чуттєвого рівня можна виявити більше чи менше задіяння мисленнєвої обробки сенсорних даних. Видами чуттєвого рівня пізнання є відчуття, сприйняття та уявлення.

Відчуття — це відображення в психіці окремих властивостей предметів за безпосереднього подразнення органів відчуттів. Відчуття виникає внаслідок дій сенсорних подразників (зорових, слухових, смакових тощо). Наприклад, спалах світла, звук, відчуття тепла чи холоду фіксуються саме на рівні відчуттів. Людина постає пасивним реципієнтом, що сприймає зовнішні подразники. Однак навіть на цьому рівні пасивність людини не є цілковитою. Уявімо, що ви слухаєте лекцію, а за вашою спиною перешіптуються однокурсники. На рівні відчуттів ви неодмінно фіксуєте два потоки звуків: слова лектора та перешіптування однокурсників. Якщо ви зосередилися на слуханні лекції, перешіптування стає фоновим шумом, який вам заважає слухати лектора. Однак якщо в перешіптуванні однокурсників ви почули щось цікаве і почали прислухатись, то відтак фоновим шумом стає вже лекція. Причому гучність як лекції, так і перешіптування може не змінюватись, проте ваша увага здатна фокусуватися на одних відчуттях і приглушувати інші.

В психології відомо, що тренуванням можна підвищити чи знизити поріг чутливості (тобто рівень сили подразника, за якого виникає відчуття).

Сприйняття — це цілісне відображення предметів у сукупності їх чуттєвих властивостей. Сприйняття утворюється в результаті поєднання відчуттів у цілісний образ, наприклад, в образі квітки поєднується певна форма, колір і запах. У сприйнятті вже є певне структурування світу. Скажімо, і абстрактна, і реалістична картина на рівні відчуттів постають як набір кольорових плям. Але на рівні сприйняття реалістична картина виглядає як пейзаж, натюрморт чи портрет, тоді як інтерпретувати з такою ж легкістю абстрактну картину не вдається: для когось вона залишиться набором плям, тоді як хтось інший може там побачити певний образ, причому для різних глядачів ці образи можуть суттєво відрізнятись.

Уявлення — це чуттєвий образ предмета, який безпосередньо не сприймається. Уявлення може бути згадкою про раніше сприйнятий предмет — наприклад, ви можете досить точно

згадати, як виглядає обличчя когось із ваших друзів, який в цей момент не присутній поряд з вами. Оскільки в уявленні не відбувається безпосередньої дії предмета на органи відчуттів, за його допомогою можливо створити образи предметів, які ніколи не сприймалися, наприклад, уявити міфічних істот, таких як русалка чи дракон.

В уявленні ще більше простору для активності мислення, ніж у відчутті чи сприйнятті, людина може бути вже не тільки реципієнтом сенсорних даних, а й творцем образів. Однак уявлення, попри всю мисленнєву обробку, залишається формою чуттєвого рівня, оскільки оперує чуттєвим образом предметів.

Натомість на *раціональному рівні* пізнання спирається на абстрактне мислення, яке має справу не з чуттєвим, а з умоглядним відображенням предметів. Характерні риси абстрактного мислення — узагальненість, опосередкованість, зв'язок з мовою.

Раціональний рівень дозволяє впорядкувати, категоризувати чуттєвий досвід, осмислити загальні закономірності, які стоять за конкретними феноменами, даними в чуттєвому сприйнятті. Саме здатність створювати на основі конкретних даних загальну картину, бачити закономірності, які стоять за одиничними проявами, і є тією рисою, завдяки якій раціональний рівень розглядається декотрими мислителями як вищий і важливіший за чуттєвий.

Формами мислення, задіяними на раціональному рівні є поняття, судження та умовивід.

Поняття — форма мислення, яка відображає предмети через сукупність їхніх суттєвих ознак. На відміну від уявлення, яке є завжди конкретним, відображає окремий предмет, у понятті узагальнюються предмети певного класу. Наприклад, якщо спробувати уявити яблуко, уявлятиметься яблуко певного сорту, певного кольору, певних розмірів тощо, тоді як у понятті «яблуко» узагальнюються риси, характерні для всіх яблук — великих і малих, кислих солодких тощо. Крім того, поняття може відображати і ті предмети, які важко наочно уявити — скажімо, ринкову економіку, сподівання чи квадратне коло. Тобто поняття є не наочним, а абстрактним відображенням, в якому зосереджуються тільки на суттєвих ознаках предмета.

Судження — форма мислення, яка розкриває зв'язок між предметом і його ознакою, або відношення між предметами (наприклад, «університет — вищий навчальний заклад» чи «англійська мова поширеніша у світі, ніж німецька»). Судження складається з понять, поєднаних за допомогою логічних сполучників. В мові судження виражаються в розповідних реченнях і є їхнім змістом.

Умовивід — форма мислення, за допомогою якої з одного чи кількох суджень виводять нове судження. Саме ця форма мислення відображає процес міркування, тобто виведення одних думок інших за принципами і законами логіки. У найпростіших випадках умовивід складається з двох суджень, одне з яких виводиться іншого (наприклад, зі знання того, що всі адвокати є юристами, можна зробити висновок, що жоден, хто не є юристом, не може бути адвокатом), проте часто міркування бувають складнішими і є ланцюжками умовиводів.

Загалом чуттєве знання одиничного дане в конкретно-образній формі, натомість на раціональному рівні постає знання загального, закономірного. Іноді в історії філософії ці два рівні протиставлялись, акцентувалися переваги одного з них, тоді як іншому відводилась допоміжна роль. Найяскравіше це проявилось в філософії Нового часу у протистоянні емпіризму (що підкреслював роль чуттєвого) та раціоналізму (що наголошував на ролі раціонального). Однак кожен із цих підходів був однобічний, що виявилось в подальшому розвитку філософії. Наприклад, І. Кант зазначав, що розсудок неспроможний споглядати, а чуття не здатні мислити. Справді, для ефективного пізнання необхідні і досвідні дані, які отримуються на чуттєвому рівні, і їхнє теоретичне осмислення, яке відбувається на раціональному рівні, тож у процесі пізнання ці рівні нерозривно пов'язані, вони взаємодіють і взаємодоповнюють один одного.

Пізнання часто розглядається як процес, який керується раціональними правилами. Упродовж історичного розвитку науки було накопичено багато настанов, дотримання яких допомагає досягати надійного знання. Однак попри очевидну корисність таких настанов, відображених у науковій методології, наукові відкриття є результатом не тільки застосування вже

відомих раціональних процедур, а й здогадів, чуття, інтуїції. Тож постає питання про ірраціональні чинники у пізнанні. В загальному розумінні це можна назвати проблемою співвідношення логіки та інтуїції. Логіка досліджує форми правильних міркувань та закони їх побудови, тож вона використовується як засіб суто формального виведення одних міркувань з інших. Якби пізнання будувалося лише за законами та правилами логіки, відкриття б нагадувало розв'язок задач за вже відомим алгоритмом, і нове знання було б запрограмоване попереднім. Однак реальний науковий пошук мало нагадує цю картину. Розмірковуючи над проблемою, формулюючи гіпотези, вчений використовує не лише формальні правила, а й своє професійне чуття, яке підказує перспективні шляхи пошуку; також виникнення нової ідеї часто сприймається не як висновок, механічно виведений з уже відомої інформації, а як осяяння, моментальний здогад. Це спостерігається не лише при вирішенні наукових проблем — згадайте випадки, коли вам спадало на думку вдале рішення складної проблеми чи головоломки. На відміну від рутинних задач (наприклад, знаходження кореня рівняння, алгоритм розв'язку якого ви дуже добре засвоїли), знаходження відповіді на неординарне питання, скоріш за все, поставало у вигляді моментального здогаду, а не чіткої послідовності кроків. В цих випадках має місце *інтуїція* — безпосереднє осягнення, певний «інсайт», коли істина «схоплюється» в цілісності, без обґрунтування та виведення.

За детальнішого розгляду інтуїції можна виділити декілька її аспектів. Інтуїтивне рішення іноді пов'язане зі швидким сприйняттям чи скороченим умовиводом, коли висновок робиться внаслідок згорнутого мисленнєвого процесу, в якому людина усвідомлює не всі ланки. Це відбувається за рахунок певного автоматизму, прикладом якого може бути підрахунок «на око» — скажімо, ви можете не одразу сказати, якою буде точна сума 832 і 987, але моментально визначите, що вона буде меншою, ніж 2000. Інший аспект пов'язаний з очевидністю, в такому розумінні термін «інтуїція» вживав Р. Декарт. Так він позначив знання, настільки ясне і зрозуміле, що щодо нього не може бути жодних сумнівів. Однак такий підхід плутає психологічну ясність і доведеність. Як показав подальший розвиток психології, очевидність іноді буває оманливою. На це особливо слід зважати, враховуючи, що для суб'єкта переконливість очевидного положення є більш значимою, ніж апеляція до зовнішніх доказів, таких як логічні міркування чи посилення на факти. Ще одне розуміння інтуїції пов'язане з творчою уявою, фантазією, які неможливо звести до раціональних правил. Таке розуміння інтуїції найчастіше трапляється в мистецтві, проте воно має місце і при пошуку оригінального рішення в науці. Зрештою, іноді інтуїція асоціюється зі здоровим глуздом, практичною мудрістю, яка дозволяє відчувати перспективний напрям досліджень чи важливу проблему.

Всі ці аспекти показують, що хоча інтуїція не зводиться до набору раціональних правил, однак вона не є й цілком ірраціональною. Історія науки свідчить, що відкриття, які на перший погляд здаються наслідком випадкового здогаду, насправді були результатом напруженої попередньої роботи. Один із найпоширеніших підходів до аналізу творчого процесу передбачає, що пошук неординарного рішення складається із чотирьох стадій: підготовка (постановка проблеми і робота над нею), визрівання (підсвідома робота над завданням в той час, коли свідомість відволікається на щось інше), інсайт (раптовий здогад, усвідомлення рішення) і перевірка. В цій схемі інтуїція найяскравіше проявляється в стадії інсайту, але щоб стався інсайт, потрібна попередня робота, часто досить тривала і напружена. Крім того, згодом необхідна перевірка здогаду, оскільки багато здогадів, які на перший погляд здавались вдалим, в результаті перевірки виявляли свою хибність. Ще одним прикладом опертя інтуїції на раціональне підґрунтя є досить поширене явище «професійного чуття» дослідників, що підказує їм напрям пошуків, і хоч воно вважається інтуїтивним, однак це чуття формується в результаті попередньої освіти, досвіду роботи в певній галузі. Професійне чуття досвідченого дослідника часто є значно точнішим і ефективнішим, ніж у початківця.

Хоча інтуїція незамінна за появи нових ідей, далеко не всі з них виявляються слушними. Для того, щоб результат дослідницького пошуку став достовірним знанням, необхідні раціональні процедури перевірки. На цьому етапі виклад дослідження набуває суто раціональних

рис. Тож співвідношення логіки та інтуїції можна узагальнити таким чином: інтуїція відіграє важливу роль у здійсненні відкриттів та створенні нових теорій, а логіка — під час їх перевірки та обґрунтування.

3. Проблема істини. Основні теорії істини

Головною метою пізнання є досягнення істини.

Істина — це адекватне відображення у свідомості суб'єкта об'єктивної реальності. Якщо результат пізнавальної діяльності є адекватним описом реальності, він є істинним. Однак не всі результати є такими, у процесі пізнання постійно виникає загроза помилок. Їх можна трактувати як оману або як хибу. *Омана* (заблудження) — це неадекватне відображення реальності, що сприймається як істинне. Якщо поглянути на історію розвитку науки, можна переконатися, що знання постійно переглядається, уточнюється; чимало тверджень, які в минулому вважались істинними, нині спростовані. Причиною омани є обмеженість пізнавальних можливостей історичними, суспільними обставинами. Омана є результатом помилки не окремого дослідника, а упереджень, які властиві для всіх суб'єктів пізнання в певний історичний період. Однак іноді помилка має індивідуальний характер, в такому разі це *хиба*, тобто думка, щодо якої встановлено її невідповідність реальності. Окремі суб'єкти можуть дотримуватись хибної думки, але для інших її помилковість вже доведена.

Оскільки пізнання є процесом, воно постійно розвивається. Відповідно істина постає не як незмінна данність, а як постійне уточнення, деталізація, перегляд здобутого знання. Це відображено у поняттях відносної та абсолютної істини.

Відносна істина — неповне, неточне, наближене відображення об'єкта, яке з часом змінюється, поглиблюється, доповнюється. Натомість *абсолютна істина* — це повне, вичерпне знання, що точно відображає об'єкт і не спростовується подальшим розвитком пізнання. До абсолютних істин (їх ще називають вічними істинами) належать достовірні факти, наприклад історичні дати. Однак пізнавальна цінність абсолютної істини досить обмежена. Зв'язок відносної абсолютної істини відображається в тому, що відносна істина є абсолютною в певних межах, а при виході за ці межі ми бачимо її відносність. Скажімо, закони Ньютона залишаються істинними в класичній механіці, однак коли йдеться про космічні швидкості чи взаємодію на атомному рівні, ці закони не працюють. Розмежування відносної й абсолютної істини є важливим аспектом для підходу до проблеми пізнаваності світу: в межах певної системи знання можна досягти надійної істини, тож «вічні істини» є аргументом на користь гносеологічного оптимізму. Однак при виході за межі цієї системи знання може виявитись його обмеженість.

Складність, багатогранність поняття істини, існування різних критеріїв істинності відобразилось у різноманітті теорій істини.

Кореспондентна теорія істини (від латин. *correspondentia* — відповідність, збіг) передбачає, що істина — це відповідність дійсному, тобто фактичному стану справ. Теоретичні побудови мають спиратись на фактичні дані, а факти виступають засобом перевірки теорій. Витоки кореспондентної теорії можна знайти в працях Арістотеля. Ця теорія виражає розуміння істинності, яке видається переконливим з точки зору здорового глузду — істинне пояснення має описувати предмети такими, якими вони є насправді. Важливим критерієм істини є практична перевірка теоретичного знання — істинна теорія повинна підтверджуватись фактами, якщо ж теорія спростовується фактичними даними, вона не відповідає дійсності, а отже, є хибною. Однак попри інтуїтивну очевидність, кореспондентна теорія стикається з труднощами. В її основі лежить припущення, що пізнання здатне адекватно відображати світ. Проте таку здатність можна поставити під сумнів — згадаймо кантівське розрізнення «речі в собі» і «речі для нас». Інакше кажучи, навіть у процесі досвідної перевірки знання порівнюється не з реальністю, а зі сприйняттям людей. Ще один аспект пов'язаний з теоретичною наванта-

женістю фактів (це особливо яскраво виявилось у працях представників позитивізму): факти не є цілком об'єктивним описом світу, адже один факт може мати кілька різних теоретичних пояснень. Це підважує ідею, що можливий опис світу «як він існує насправді», а значить і ключову для кореспондентної теорії ідею відповідності пізнання дійсності.

Когерентна теорія істини (від англ. *coherent* — узгоджений, зв'язний) передбачає, що висловлювання є істинним, якщо воно належить до системи взаємоузгоджених висловлювань. Тобто тут наголошується така важлива риса істини, як несуперечливість, адже якщо в якійсь системі знань містяться твердження, які суперечать одне одному, значить, туди потрапила помилка. Крім того, в когерентній теорії знання постає як система, а не як набір ізольованих висловлювань, а отже, ця теорія відображає ще й таку характеристику знання, як цілісність, системність. Прикладом, який влучно ілюструє основні принципи когерентної теорії, є математика. Однак несуперечливість і системність, хоча належать до важливих характеристик істини, разом з тим не є вичерпними. Недоліком когерентної теорії є те, що теоретичні побудови можуть бути несуперечливими, але цього недостатньо для визнання їх істинними: наприклад, у фантастичному романі може трапитись опис життя на планеті далекій галактиці, який не містить жодної суперечності, проте лише на цій підставі ми не вважатимемо, що роман є істинним описом тієї планети. Ще одна проблема стосується ситуації, коли є дві системи знань, які суперечать одна одній, але жодна не містить суперечностей всередині себе. Спираючись лише на принцип когерентності, неможливо визначити, яка з них більш істинна.

Прагматична теорія істини основним критерієм істинності вважає корисність. На думку представників прагматизму, перевагу слід надавати тим поясненням, які дозволяють успішно діяти, досягати поставленої мети. Прагматична теорія відповідає інтуїтивно зрозумілому переконанню, що неадекватні, помилкові уявлення призводять до дій, які не відповідають обставинам, тож якщо людина керуватиметься хибними уявленнями, її діяльність не буде успішною. Прагматизм передбачає, що знання має перевірятись на практиці, однак на відміну від кореспондентної теорії, знання розглядається не як відображення світу, а як спосіб пристосування до нього. Питання про відповідність уявлень дійсності не належить до найважливіших, а це дозволяє уникнути однієї з основних проблем кореспондентної теорії — відсутності гарантії, що наші теорії є справжнім описом світу. В прагматичній теорії істини визнається, що досвід завжди є певною мірою суб'єктивним, однак це не означає сваволі суб'єкта. Якщо серед кількох теорій одна дає точніші прогнози, дозволяє ефективніше діяти, то є об'єктивні підстави надати перевагу саме їй, але не варто вважати, що ефективніша теорія є об'єктивним відображенням дійсності. Хоча такий підхід виглядає досить переконливо, однак прагматична теорія істини теж стикається з труднощами. Головний закид полягає в релятивізації істини — адже уявлення про корисність завжди залежать від суб'єкта, і те, що одні розглядають як корисне, інші можуть вважати шкідливим. Наприклад, на побутовому рівні можна ефективно використовувати геоцентричну теорію, тож послідовні прихильники прагматизму мали б визнати, що геоцентризм принаймні за певних умов можна вважати істинним.

На основі прагматичної теорії розвинулись операціоналізм та інструменталізм. *Операціоналізм* наголошує на взаємодії суб'єкта об'єкта у пізнанні. Досліджуючи об'єкт, дослідник здійснює серію операцій — вимірює, фіксує за допомогою приладів тощо. Тож знання постає не відображенням сутності об'єкта, а сукупністю операцій над ним. Операціоналізм привертає увагу до емпіричного рівня, але дещо недооцінює теоретичний. Як і в прагматизмі загалом, тут ідеться не про сутність явищ, а про способи маніпулювання ними.

В *інструменталізмі* теоретичні пояснення (гіпотези, теорії) розглядаються не як опис дійсності, а як засоби, певні інструменти, які дозволяють адаптуватись до світу. Наприклад, якщо одна теорія дозволяє робити точніші прогнози, ніж інша, то згідно з інструменталізмом, перша теорія розглядається не як точніше відображення світу, а як зручніший засіб для формулювання передбачень. Подібною до прагматичної теорії є конвенціоналістська.

Конвенціоналістська теорія істини підкреслює роль конвенцій (згоди) між вченими. Її найвідоміший представник — А. Пуанкаре. Роль конвенцій можна побачити на прикладі математичних аксіом, які не доводяться, а приймаються. Іншою ілюстрацією може бути поняття парадигми в Т. Куна. Конвенції відіграють важливу роль на рівні формулювання засад певної науки, розуміння її ключових термінів. Конвенціоналістська теорія відображає таку рису істини, як універсальність, адже суб'єктивні упередження окремого вченого можуть бути подолані в науковій спільноті. Однак залишається проблема упередженості цілої наукової спільноти — те, що було предметом загальної згоди в одну епоху чи в одному суспільстві, іншу епоху чи в іншому суспільстві може розглядатись як помилка. З часом конвенції можуть змінюватись, а це означає відносність знання. Особливо яскраво небезпека розуміння істини як результату загальної згоди проявляється в соціальних та гуманітарних науках, адже в них у зв'язку з цим виникає загроза політизації. Наприклад, при визначенні норми й патології в психології дослідники можуть неявно виходити з упереджень своєї епохи. Кілька десятиліть тому гомосексуалізм розглядався як психічне відхилення, тоді як, наприклад, в сучасному класифікаторі психічних хвороб, прийнятому в Американській психологічній асоціації, він виключений з переліку розладів. Втім, згода в науковому співтоваристві не є цілком довільною. Конвенціоналізм не заперечує необхідність досвідної перевірки теорій, адже вчені не можуть відкидати емпіричні дані. Але вони можуть вибирати різні теоретичні засоби для опису цих даних. Наприклад, якщо довжина якогось столу становить 100 см, вчені не можуть довільно домовитись вважати, що довжина цього столу насправді 75 см. Але от в яких одиницях вимірювати довжину — в сантиметрах чи в дюймах — цілком може бути результатом конвенції.

Загалом кожна з теорій істини підкреслює одну чи декілька рис, яким має відповідати пояснення, що претендує на істинність.

4. Характерні риси науки, види та функції наукового пізнання

У розвинених суспільствах пізнавальна діяльність спеціалізується, тобто в них існує прошарок людей, основним заняттям яких пізнання і проведення досліджень. В останні десятиріччя досить значного поширення набули поняття «інформаційне суспільство» чи «суспільство знання», а це свідчить, що в сучасному світі саме інтелектуальна діяльність стає найважливішим ресурсом. Найбільш рафінованим виявом пізнання є наука, однак не будь-яке пізнання результатом наукового пошуку. Елементи пізнавальної діяльності присутні і в буденному світогляді, який представлений на рівні здорового глузду, до певних пізнавальних процедур звертаються також мистецтво, релігія тощо.

Якщо звернутися до історичних типів світогляду, то варто згадати, що науковий світогляд утверджується лише починаючи з XVII–XVIII ст. Саме в епоху Нового часу проблема пізнання стає ключовою в філософії, і в цей же час відбувається становлення науки. Хоча деякі епістемологи простежують наукове знання, починаючи з найдавніших цивілізацій (скажімо, можна згадати розвиток математики в Стародавній Греції), однак є вагомі підстави вважати це протонаукою, адже в ці періоди пізнання було не вільним від міфологічних чи релігійних нашарувань, натомість виникнення науки в сучасному розумінні цього слова слід пов'язувати насамперед з розвитком математики та природознавства в XVII–XVIII ст.

Однією з актуальних проблем епістемології є співвідношення наукового і ненаукового пізнання. Як найзагальнішу назву для пізнавальної діяльності, яка виходить за межі науки, можна використовувати поняття «ненаукове пізнання».

До ненаукового пізнання можна віднести *позанаукове*, яке не суперечить науковому, але перебуває за його межами. Найяскравішими виявами такого знання є здоровий глузд і повсякденне пізнання, які спираються на стихійні узагальнення повсякденного досвіду. В багатьох випадках такі узагальнення дають загалом слухну картину, хоча вона виглядає більш

спрощеною порівняно з науковим описом. До того ж наукові знання через шкільну освіту потрапляють до світогляду пересічної людини, стаючи частиною буденного світогляду. В межах наукового пізнання здоровий глузд дослідників теж відіграє певну роль, будучи виявом професійного чуття, дослідницької інтуїції. Але іноді здоровий глузд веде оманливим шляхом, наприклад, декотрі побутові стереотипи виявляються хибними, коли звернутися до детальніших даних, отриманих у межах наукових досліджень.

Деякі різновиди ненаукового пізнання можна віднести до *антинаукових*, тобто таких, що відверто суперечать науці. Ряд релігійних чи містичних вчень відверто проголошують, що існує якась сфера, недоступна для наукового пізнання, — наприклад, можна згадати середньовічну концепцію двоїстої істини, в якій істини віри хоча й не розглядалися як цілком несумісні з раціональним пізнанням, однак вважалось, що вони виходять за межі раціональності. У сучасному світі антинауковими є ряд езотеричних концепцій, які постулюють наявність особливої сфери (духовної, астральної, парапсихічної тощо), принципово недоступної науковому пізнанню. Антинаукові концепції, проголошуючи обмеженість науки, не пропонують надійнішого способу пізнання, натомість намагаються виглядати переконливими, апелюючи до емоційної сфери людини, її інтересу до загадкового, таємничого, а також схильності до некритичного сприйняття забобонів.

Крім антинаукових, існують ще й вчення, які можна віднести до *квазінаукових* (чи псевдонаукових). На відміну від антинауки, яка відверто відкидає науку, псевдо чи квазінаука намагається міркувати під науку, використовуючи позірно наукову термінологію, але відмовляючись від наукових стандартів, чи суттєво спотворюючи методи, прийняті в науці. Оскільки в суспільстві наукове знання має досить вагомий авторитет, різноманітні шарлатани намагаються надати своїм концепціям видимість науковості, завдяки чому справді обдурюють багато пересічних людей. Однак як антинаукові, так і квазінаукові вчення мають спільну засадничу рису — спрямованість не на опис об'єктивної реальності, а на задоволення психологічних потреб: інтересу до нового чи незвичайного (НЛО, фантастичні істоти, контакт з потойбічним світом), бажання здоров'я чи успіху (в ситуації ризику людина схильна вірити в забобони, а обставини, які неможливо подолати, наприклад, невиліковна хвороба, підштовхують до ілюзорної надії на цілителів), бажання підняти самооцінку (псевдоісторичні концепції чи «література ненависті» спираються на явно тенденційний підбір фактів, але знаходять читачів, бо викликають відчуття переваги над іншим народом чи соціальною групою).

Постає питання: в чому ж полягає специфіка наукового пізнання, тобто чим наука відрізняється від інших типів пізнавальної активності? Ця проблема відома як проблема демаркації, тобто розмежування наукового і ненаукового знання. Однозначного критерію демаркації запропонувати не вдалось, це пов'язано з розмаїттям самого наукового знання. Але є декілька рис, сукупність яких може слугувати достатньо надійно відрізнити наукове знання від ненаукового: предметність, точність, системність, логічна доведеність, перевірюваність, критичний підхід, теоретична чи емпірична обґрунтованість, застосовність на практиці тощо. Зрештою, наукове пізнання відрізняється від інших типів вже за своєю метою. Основна мета науки — пошук істини, тоді як для інших форм суспільної свідомості пізнання слугує лише допоміжним елементом.

Тож наука є сферою діяльності, що спрямована на виробництво систематизацію знань про дійсність і має на меті дослідження на основі певних методів пізнання об'єктивних законів розвитку природи, суспільства і мислення для передбачення і перетворення дійсності в інтересах людини та суспільства. Наука — це одночасно система знань, і засіб отримання нового знання, і соціальний інститут, який забезпечує дослідження. Наука є складовою частиною культури людства, в сучасному світі її вага постійно зростає.

Наука виконує такі основні функції:

Пізнавальну, яка є центральною для науки і полягає в пошуку та відтворенні знання. В межах цієї функції можна виділити ще кілька: пояснювальну, прогностичну, методологічну тощо.

Культурно-світоглядну, яка означає, що наука є одним з компонентів духовної культури людства, а наукове знання лежить в основі сучасної картини світу і помітно впливає на суспільну думку щодо широкого спектру питань.

Практичну, яка полягає в тому, що наукове знання є основою для розвитку технології, а отже, наука є суттєвим рушієм суспільного прогресу, задоволення різноманітних потреб людини. Іноді на її основі виокремлюють соціальну функцію, яка зумовлена важливою роллю науки у вирішенні соціальних проблем.

Критичну — науковий спосіб пізнання є важливим засобом розвитку критичного мислення, адже наукова діяльність передбачає ретельну перевірку і обґрунтування знання, рефлексію над уже досягнутим знанням, його перегляд і уточнення.

Освітню — наукове знання забезпечує основний зміст навчального процесу, в ході здобуття освіти людина повинна засвоїти певну сукупність наукових знань.

Сучасна наука є розгалуженою системою знань. Досить поширеною є типологія наук за предметом дослідження на природничі, технічні, гуманітарні та соціальні. Предмет науки впливає на її методи, способи дослідження об'єкта. Формування класичної науки в XVII ст. було пов'язане насамперед із природничими науками та математикою, становлення ж соціальних та гуманітарних наук відбулось пізніше. Це зумовило ідею про необхідність перенесення методів природничих наук у соціальні й гуманітарні, така ідея була досить популярна в позитивізмі. Найяскравіше вона проявилась у вигляді фізикалізму — намагання побудувати всю науку на основі мови фізики. Привабливість цієї ідеї полягала у можливості створення уніфікованої науки, однак намагання побудувати всі науки за взірцем фізики чи, навіть ширше, природничих наук виявилось нереалізованим, адже неминуче викривляло предмет дослідження соціальних та гуманітарних наук. Тож специфіка цих наук підштовхувала до протилежного підходу: розмежування чи навіть протиставлення природничого і гуманітарного знання, яскравим виявом чого були концепції В. Дільтея, Г. Ріккерта та В. Віндельбанда, в яких «науки про культуру» розглядались як засадничо відмінні від «наук про природу». Підкреслювалось, що специфікою «наук про культуру» є вивчення не загального, а окремого, наприклад, історика цікавить опис унікальної події. На противагу природничо-науковому поясненню, в гуманітарній царині пропонувався метод розуміння, вчування, який набув особливої ваги в герменевтиці. Однак за такого підходу поставала проблема об'єктивності: яким чином відокремити об'єктивний опис чи пояснення об'єкта дослідження від суб'єктивних упереджень дослідника? Зрештою, подальший розвиток гуманітарних і соціальних наук демонструє тенденцію уникнення крайнощів: як уподібнення соціальних і гуманітарних наук до природничих, так і їх протиставлення.

Під час становлення певної науки відбувається окреслення її предмета, відмежування від предметів інших наук. З цим пов'язана дисциплінарна структура науки, в межах якої кожна наука має свою специфіку, власні методи дослідження. Проте багато проблем не є предметами лише однієї науки — скажімо, проблема забруднення довкілля неминуче породжує низку питань, які є предметом дослідження досить широкого спектру наук. Тож у сучасному світі зростає роль міждисциплінарних досліджень, які мають вигляд перенесення методів з однієї науки в іншу, взаємодії кількох дисциплін при вирішенні комплексних проблем тощо.

В структурі науки виділяють *фундаментальний* і *прикладний* рівень. Фундаментальні дослідження стосуються базових закономірностей, саме на цьому рівні створюються основоположні теорії, формується наукова картина світу. Прикладні ж дослідження здійснюються на основі фундаментальних, і стосуються вужчих, конкретніших і разом з тим важливіших з практичного погляду завдань. Основна мета фундаментальних досліджень — це пізнання як таке, тому іноді їх називають «чистою» наукою, тоді як прикладні дослідження мають практичну спрямованість, адже вони націлені на вирішення конкретної проблеми. Фундаментальні дослідження, як правило, здійснюються на передньому краї досліджень і виступають теоретичною базою, фундаментом для прикладних, а прикладні сприяють застосуванню досяг-

нутого знання на практиці. Водночас результати прикладних досліджень можуть давати поштовх до постановки нових питань у фундаментальних дослідженнях.

Ці два типи досліджень відображають дві важливі характеристики науки — науку як пізнавальну діяльність і науку як засіб перетворення світу. Фундаментальні дослідження є серцевиною науки, коли йдеться про науку як засіб пояснення світу, зазвичай мають на увазі саме цей рівень. Однак дослідження, яке спонукається суто пізнавальним інтересом, не може задовольнити всі суспільні очікування щодо науки. Людину цікавить не просто те, яким є певний об'єкт, а й те, які його властивості можуть бути для неї корисними. Тож наукове знання часто розглядається як орієнтир для практичної діяльності, тут пізнання вже є не самоціллю, а засобом для вирішення інших проблем. На основі прикладних досліджень відбувається прогрес технології, а наукові досягнення оцінюються з точки зору їх ефективності і можливості практичного застосування. Не дивно, що в сучасній науці лівову частку досліджень становлять саме прикладні, адже саме від них суспільство очікує безпосередньої віддачі. Однак тут криється небезпека, коли науці загрожує дисбаланс на користь прикладних досліджень і недостатня підтримка фундаментальних. Оскільки фундаментальні дослідження не приносять негайної віддачі, в очах пересічних людей вони часто виглядають відірваними від життя, значно менш корисними, порівняно з прикладними, які дозволяють вирішити нагальні проблеми. Тому для прикладних досліджень відкривається значно більше можливостей, пов'язаних з пошуком фінансування. Проте занепад фундаментальних досліджень невдовзі спричинив би й занепад прикладних, адже ці дослідження спираються на фундаментальні.

До рівнів наукового пізнання належать емпіричний і теоретичний. Це розрізнення дещо нагадує розрізнення чуттєвого та раціонального, але тут є відмінність: якщо чуттєвий рівень має справу безпосередньо із чуттєвими даними, то на емпіричному рівні чуттєві дані розглядаються через призму раціональної інтерпретації. Наприклад, записуючи покази приладів, дослідник вкаже, що температура повітря становить 15°C, а не те, що ртутний стовпчик зупинився на позначці 15. Отже, *емпіричний* — це рівень, зміст якого отримується переважно з чуттєво даного досвіду, підданого певній раціональній обробці. Характерною особливістю емпіричного рівня є безпосередній контакт дослідника із предметом за допомогою органів відчуттів чи приладів, що їх доповнюють. Причому в сучасній науці дослідження дедалі більше спираються саме на дані, отримані за допомогою приладів — скажімо, процеси, які відбуваються на рівні мікрочастинок неможливо сприймати за допомогою органів відчуттів. Однак навіть опосередковано отримані емпіричні дані слугують важливою інформацією про об'єктивні явища чи процеси. Саме на емпіричному рівні фіксуються факти.

Теоретичний рівень — це рівень узагальнюючих теорій, пояснення зв'язків між явищами і процесами, формулювання закономірностей, характерних для досліджуваних об'єктів. На цьому рівні проявляється ідеалізація, конструктивна діяльність мислення, яке впорядковує досвід, подає його в систематизованій та узагальненій формі. Теоретичний рівень включає систему понять, абстракцій, теорій. Об'єкти тут постають не як результат безпосереднього відображення за допомогою органів відчуттів, а як абстрактні об'єкти — результат логічної реконструкції за допомогою абстрагування та ідеалізації. Наприклад, такими абстракціями є точка чи пряма в геометрії; хімічна речовина H₂O є ідеалізацією води, яка природному стані містить домішки; в маркетингових дослідженнях споживач розглядається як абстракція, яка відображає типові риси поведінки споживачів тощо. Саме на теоретичному рівні дається пояснення сутності об'єктів, законів їх функціонування, а також формулюються передбачення.

Емпіричний та теоретичний рівні взаємопов'язані: емпіричний підґрунтям для теоретичних пояснень і водночас засобом їх перевірки, а теоретичний рівень впорядковує емпіричні дані і формулює глибше пояснення, фіксуючи закономірності, які не сприймаються безпосередньо на рівні емпіричних даних.

5. Методи наукового пізнання

Свідома цілеспрямована діяльність щодо формування й розвитку знань регулюється певними методами. В загальному розумінні метод — це систематизований спосіб досягнення певного результату. Оскільки метою науки є пізнання, то *науковий метод* — це система розумових і практичних операцій, які спрямовані на вирішення певних пізнавальних завдань.

В сучасній науці існує велика кількість методів, тож щоб систематизувати це розмаїття, методи класифікують за кількома основними критеріями. За ступенем загальності методи поділяються на загальнонаукові та методи окремих наук. Загальнонаукові методи найбільш універсальними, вони застосовуються в найрізноманітніших науках. Наприклад, моделювання застосовується в таких несхожих науках, як фізика, біологія, історія, економіка тощо. Методи ж окремих наук відображають специфіку якоїсь з наук (чи кількох споріднених). Скажімо, метод гібридизації важко застосувати поза межами біологічних наук, а контент-аналіз — у природничих. Іноді поряд із поняттям методу використовується й поняття методики. Методика являє собою конкретизацію, специфікацію методу відповідно до якогось вузького завдання. Так, у психології метод опитування застосовується для вивчення найрізноманітніших явищ, однак опитувальник, розроблений з конкретною метою, нерідко називається методикою (наприклад, методика Басса і Даркі для діагностики агресивності, чи методика Леонгарда для визначення типу акцентуації характеру).

Ще один критерій класифікації методів стосується рівня наукового пізнання, де застосовуються методи. За цим критерієм методи поділяються на емпіричні та теоретичні.

Емпіричні методи слугують засобом отримання досвідних даних, а також перевірки теорій.

Одним з емпіричних методів є *спостереження* — безпосередня фіксація чуттєво даних властивостей об'єкта. На відміну від простого споглядання, наукове спостереження характеризується наявністю чітко визначеної мети, використанням допоміжних засобів, систематичністю, а також контролем за надійністю результатів. У сучасній науці спостереження часто відбувається за допомогою не лише органів відчуттів, а й приладів. Це породжує проблему можливого втручання в об'єкт. Однією з найсуттєвіших характеристик спостереження вважають те, що цей метод передбачає максимальну відстороненість дослідника, який лишень фіксує об'єктивний стан об'єкта, не втручаючись у нього. В багатьох випадках це справді так, але, наприклад, у фізиці в дослідженнях на мікрорівні необхідно враховувати взаємодію засобів спостереження з його об'єктом. Подібна ситуація є і в соціальних науках — наприклад, людина, за поведінкою якої спостерігає психолог чи інший дослідник, може поводитись не так, як вона поводить за звичайних умов.

Інший емпіричний метод — *вимірювання* — є засобом відображення характеристик об'єкта в числовому вигляді. За допомогою одиниці виміру, взятої як еталон, вимірювання відображає кількісну характеристику досліджуваних об'єктів. Вимірювання дає можливість застосувати математичні методи до досліджуваного об'єкта, що зазвичай плідно позначається на розвитку пізнання — наприклад, становлення природничих наук відбулося значною мірою завдяки можливості застосування кількісного підходу. В соціальних науках вимірювання теж відіграє важливу роль, хоча їхні об'єкти важче піддаються стандартизації. Однак у сучасних соціальних науках в багатьох випадках можна успішно застосовувати процедури вимірювання, одним з найпоширеніших прикладів є соціологічні опитування.

До емпіричних методів належить і *експеримент* — пізнання об'єкта за допомогою спеціально створених умов, які мають забезпечити прояв досліджуваного явища чи процесу «у чистому вигляді».

На відміну від спостереження, експеримент передбачає більшу активність дослідника, адже вчені створюють штучні умови, які дозволять максимально повно проявитись досліджуваному процесу чи явищу. З одного боку, це дозволяє дослідити об'єкт з максимальною повнотою, але з іншого, виникає проблема відповідності експериментальної ситуації тим умовам, в яких об'єкт існує зазвичай.

Це особливо актуально, коли об'єктом вивчення є людина, і експериментальна ситуація може справляти вплив на перебіг досліджуваного процесу — скажімо, в медицині при вивченні ефективності лікарських препаратів іноді проявляється ефект плацебо, коли поліпшення самопочуття є результатом не дії препарату, а віри хворого в ефективність нових ліків. Однак у переважній більшості випадків експериментальна ситуація досить адекватно моделює реальну, тож експеримент слугує надійним засобом вивчення найрізноманітніших предметів і явищ.

Теоретичні методи слугують для узагальнюючих пояснень, встановлення закономірностей, систематизації даних, здобутих на емпіричному рівні.

Одними з найпростіших теоретичних методів є *аналіз* — мисленне розчленування цілого на частини з метою вивчення окремих властивостей об'єкта дослідження, а також *синтез* — об'єднання сторін, виокремлених аналізом, у цілісність, виявлення взаємозв'язку характеристик об'єкта. Аналіз і синтез є зворотними один щодо одного, і водночас вони тісно пов'язані.

Ще один метод — *абстрагування* — передбачає виокремлення суттєвих ознак в об'єкта. В безпосередньому сприйнятті предмети дані в усій сукупності їхніх характеристик, але для ефективнішого пізнання зосереджуються тільки на ознаках, важливих в певному відношенні. За допомогою абстрагування утворюються поняття. Скажімо, кожен студент є неповторною особистістю, але в понятті «студент» зосереджуються на ознаках, властивих всім студентам. Ключові категорії будь-якої науки, наприклад в економіці це «ринок», «ціна», «попит» тощо, є результатом абстрагування.

Пов'язаним із абстрагуванням є й *узагальнення* — це поширення досліджених ознак частини предметів на весь клас предметів. Наприклад, в експерименті дослідник має справу з конкретним процесом, який відбувається за певних умов, однак отримані висновки він поширює і на інші подібні процеси, які відбуваються за аналогічних умов. Узагальнення пов'язане з переходом на вищий рівень абстракції.

На узагальнення спирається ще один метод, а саме *індукція* — це рух думки від окремого до загального. Цей метод передбачає виведення загальних закономірностей з одиничних випадків — наприклад, підприємець отримав партію товару, вибірково перевірів декотрі зразки, пересвідчився, що вони належної якості, і дійшов висновку, що весь товар належної якості. Індукція в переважній більшості випадків дає лише ймовірні висновки — скажімо, в попередньому прикладі серед партії товару може виявитись бракований, на який підприємець просто не натрапив. Через це індукція нерідко зазнавала критики, класичним прикладом є вказівка на її недоліки Д. Юмом. Однак все ж таки індукція має велике значення при формулюванні гіпотез, впорядковуванні одиничних фактів, тому був розроблений ряд способів, які допомагають підвищити її надійність. Навіть якщо індукція не дає цілком достовірних висновків, до неї вдаються у випадках, коли неможливо дослідити весь клас предметів і доводиться задовольнитись вибірковою дослідженням.

Зворотним щодо індукції методом є *дедукція* — рух думки від загального до окремого. Тут зі знання загальної закономірності впливає висновок про окремий випадок. Наприклад, якщо відомо, що всі метали є електропровідниками і що мідь — метал, то з цього впливає, що мідь є електропровідником. На відміну від індукції, дедукція дає достовірні висновки. Тому іноді дедукція розглядається як синонім теоретичного виводу взагалі. Перевагою дедукції є надійність висновку, адже якщо вихідне знання істинне, висновок дедукції не може бути хибним. Однак істинність загальної закономірності, на яку спирається висновок у дедукції, встановлюється, як правило, не дедуктивним шляхом.

Ще одним методом є *аналогія* — перенесення ознаки з одного предмета на інший на підставі подібності цих предметів в інших ознаках. Аналогія широко застосовується не лише в науковому пізнанні, а й у повсякденні. Наприклад, роботодавець, взявши на роботу випускника КНЕУ, пересвідчився, що той високоосвічений, активний, цілеспрямований, сумлінно ставиться до роботи. Наступного разу, отримавши резюме іншого випускника цього ж уніве-

рситету, роботодавець очікуватиме, що той теж демонструватиме такі самі якості. Як і індукція, аналогія зазвичай дає не достовірні, лише ймовірні висновки, однак вона є дуже плідною при висуванні здогадів.

На аналогію спирається *моделювання* — створення чи використання певного об'єкта, який представляє важливі для дослідження властивості, наявні в оригіналу. Моделювання застосовується в тих випадках, коли безпосереднє дослідження об'єкта недоцільне.

Наприклад, масштабні соціальні процеси не можуть бути об'єктом експерименту, але їх можливо змоделювати. На сучасному етапі розвитку пізнання комп'ютеризація відкриває нові можливості перед моделюванням.

Аксиоматичний метод полягає у прийнятті вихідних аксіом у подальшому виведенні з них інших тверджень за допомогою чітко визначених правил. Цей метод застосовується в математиці та математичній логіці, тому іноді його ще називають дедуктивно-аксиоматичним.

До найпоширеніших методів належить *гіпотетико-дедуктивний*, який передбачає формулювання гіпотез щодо досліджуваного предмета, виведення з них висновків шляхом дедукції і перевірку цих висновків на практиці. Якщо отримані результати підтверджують гіпотезу, це аргумент на користь її слушності. Цей метод найяскравіше відображає ідею емпіричної перевірки теорій. Однак гіпотетико-дедуктивний метод дозволяє цілком достовірно лише спростувати, а не підтвердити гіпотезу.

Системний метод розглядає складний об'єкт як цілісну множину елементів, між якими існують взаємодія і взаємозв'язок. Цей метод акцентує увагу на цілісності, ієрархічності, взаємозв'язку складових об'єкта, що дають інтегративний ефект. Системний підхід широко застосовується як у природничих, так і в соціальних науках. Прикладом системи є суспільство.

Отже, пізнання є предметом дослідження теорії пізнання, гносеології та епістемології. Існує два основні підходи щодо можливості достовірного пізнання об'єктивної реальності: гносеологічний оптимізм (визнає можливість досягнення знання, яке адекватно відображає дійсність) і агностицизм (заперечує можливість достовірного знання про дійсність). Процес пізнання передбачає наявність суб'єкта, а також об'єкта і предмета пізнання.

В пізнанні важливу роль відіграє практика; в її структурі можна виділити використовуючий і перетворюючий рівні. В структурі пізнання розрізняють два рівні: чуттєвий, формами якого є відчуття, сприйняття й уявлення; та раціональний, формами якого є поняття, судження та умовивід. У пізнанні взаємодіють логічні та інтуїтивні чинники. Інтуїція відіграє значну роль у виникненні нових ідей, а логіка — у їх перевірці та обґрунтуванні. Основною метою пізнання є досягнення істини. Існує декілька теорій істини, які підкреслюють різні критерії істинності: кореспондентна (відповідність знання дійсності), когерентна (зв'язність і несуперечливість), прагматична (корисність), конвенціоналістська (консенсус в межах наукової спільноти). Найрафінованішим виявом пізнання є наука, однак існують також позанаукові, антинаукові, псевдонаукові концепції. Основні функції науки: пізнавальна, культурно-світоглядна, практична, критична, освітня. В структурі науки виділяють фундаментальні та прикладні дослідження. Рівнями наукового пізнання є емпіричний та теоретичний. Наукове пізнання спирається на ряд методів. Методи поділяються на загальнонаукові й методи окремих наук, а також на емпіричні та теоретичні. Основними емпіричними методами є спостереження, вимірювання, експеримент. Основними теоретичними методами є аналіз, синтез, абстрагування, узагальнення, індукція, дедукція, аналогія, моделювання, аксиоматичний метод, гіпотетико-дедуктивний, системний.

Ключові слова: пізнання, гносеологія, епістемологія, гносеологічний оптимізм, агностицизм, суб'єкт пізнання, об'єкт пізнання, предмет пізнання, практика, чуттєвий рівень пізнання, раціональний рівень пізнання, логіка, інтуїція, істина, кореспондентна теорія істини, когерентна теорія істини, прагматична теорія істини, конвенціоналістська теорія істини, наука, фундаментальні дослідження, прикладні дослідження, науковий метод, методи емпіричного рівня, методи теоретичного рівня, форма наукового пізнання.

Питання для самоперевірки

1. Які основні значення понять «теорія пізнання», «гносеологія», «епістемологія»?
2. Назвіть основні аргументи на користь кожного з двох напрямків у питанні щодо можливості достовірного пізнання: гносеологічного оптимізму і агностицизму, а також вкажіть недоліки кожного із цих напрямків.
3. Що таке суб'єкт, об'єкт, предмет пізнання?
4. Охарактеризуйте форми чуттєвого і раціонального рівня пізнання.
5. Яка роль інтуїції в пізнанні?
6. Вкажіть переваги і недоліки кожної з основних теорій істини: кореспондентної, когерентної, прагматичної, конвенціоналістської.
7. Вкажіть характерні риси науки, і поясніть основні відмінності наукового пізнання від позанаукового, антинаукового, квазі (псевдо)наукового.
8. Що таке фундаментальні і прикладні дослідження? Наведіть приклади таких досліджень.
9. Що таке емпіричний і теоретичний рівень наукового пізнання? Чи співпадають ці рівні із чуттєвим та раціональним?
10. Охарактеризуйте основні методи емпіричного та теоретичного рівня.

Рекомендована література

1. *Бунге М.* Интуиция и наука. Пер. с англ. Е. И. Пальского. Ред. и послесл. В. Г. Виноградова. — М.: Прогресс, 1967 — 187 с.
2. *Горский Д. П.* О критериях истины. (К диалектике теоретического знания и общественной практики) // Вопросы философии. — 1998. — № 2. — С. 28–39.
3. *Декарт Р.* Міркування про метод, щоб правильно спрямовувати свій розум і відшукувати істину в науках. — К.: Тандем, — 2001. — 104 с.
4. *Петрушенко В. Л.* Епістемологія як філософська теорія знання В. Л. Петрушенко; Державний ун-т «Львівська політехніка». — Л.: Вид-во Держ. ун-ту «Львівська політехніка», 2000. — 296 с.
5. *Рассел Б.* Человеческое познание: его сферы и границы. — К., 1997. — 560 с.
6. *Сухотин А. К.* Парадоксы науки — М.: Молодая гвардия, 1980 — 240 с.
7. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей.* Т. 2 — Пер. з фр. — К.: Дух і літера, 2011. — 488 с.
8. *Філософія. Курс лекцій: Навчальний посібник для студентів вузів* За ред. І. В. Бичка та ін. — К.: Либідь, 1993.
9. *Філософія: підруч. для студ. вищ. навч. закл.* / [Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського]. — Х.: Фоліо, 2013. — 509 с.
10. *Філософія: навч. посіб.* / [Л. В. Губерський та ін.]; за ред. д-ра філос. наук, проф. І. Ф. Надольного. — 8-е вид., стер. — К.: Вікар, 2011. — 456 с.
11. *Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення): навчальний посібник* / за ред. акад. НАН України Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2009. — 621 с.
12. *Філософський енциклопедичний словник* / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002. — 742 с.
13. The Stanford Encyclopedia of Philosophy Available at: <http://plato.stanford.edu/>

Кругляк М. І., 2019

Розділ 13

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

Вільчинський Ю. М., Войнаровська Л. І.

1. Соціальна філософія як розділ філософського знання
2. Духовне життя суспільства й культура
3. Проблема цінностей у філософії. Основні цінності суспільства
4. Суспільство як система, що розвивається
5. Історія великого стилю
6. «Політичне суспільство» або держава. Основні підходи

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- основні філософські концепції трактування суспільства;
- структуру суспільної свідомості;
- особливості матеріальної та духовної діяльності людства;
- основні цінності та тенденції в трансформаціях сучасного суспільства;

вміти:

- орієнтуватися в новітніх концепціях, що постійно з'являються в умовах сучасного розвитку суспільства;
- критично мислити, творчо переоцінювати філософські підходи щодо суспільства та формувати власну позицію.

1. Соціальна філософія як розділ філософського знання

Філософський аналіз соціальної дійсності неодмінно здійснюється площині співвідношення «людина — суспільство». Адже людина може реалізувати свою сутність лише у суспільстві, тому предметом соціальної філософії є суспільство, як цілісна система, що береться у взаємодії усіх його сторін. Соціальна філософія як розділ філософії розглядає і пояснює суспільні явища й процеси на найзагальнішому рівні, а це дозволяє уявити суспільство як систему, що здатна до саморозвитку і самовідтворення. Розвиток суспільства характеризується багатьма чинниками, наприклад, економічними, політичними, культурними, соціальними, духовними тощо.

Як теоретично сформована система філософських поглядів на суспільство, соціальна філософія виникла у першій половині XIX ст., але проблематика, що стосувалася існування й розвитку суспільства почала формуватися ще з античних часів, починаючи з Платона та його «Ідеальної держави»; «Граду Божого» Августина Блаженного у Середньовіччі; теорії суспільного договору епохи Просвітництва та соціологічних концепцій позитивізму. На основі накопичених знань за всю історію вивчення цієї проблематики, сформувалась низка філософських концепцій щодо трактування поняття суспільства: *натуралістична, соціологічна, психологічна, діяльна, діалектико-матеріалістична, праксеологічна тощо.*

Натуралістична концепція, яку можна було б визначити формулою: «від природи до суспільства», наголошує на визначальній ролі географічних і демографічних факторів, додаючи до них біологічну складову, тобто людина розглядається з погляду генетики та теорії еволю-

ції. Відтак соціальне зводиться до біологічного, а процес розвитку подається у вигляді генно-культурної еволюції.

Психологічний підхід до існування суспільства, який можна назвати ще і *соціопсихологізмом*, вибудовує суспільство за аналогією з ізольованим від нього індивідом та шукає причину психологічного у фізіологічному, ігноруючи явища культури та суспільної практики. Витоки соціального вбачаються у інстинктах людини — *інстинктивізм*. Його різновид — *фрейдизм* — найвпливовіший напрям *соціопсихології*, який обґрунтовує боротьбу інстинктів життя (Ерос) та смерті (Танатос) у поєднанні з гіперсексуальністю людини як основу соціального буття. Високий рівень агресії індивіда, що є результатом такої боротьби, здатна послабити лише його духовна культура (релігія, моральні приписи, соціальні почуття), яка стає надійним запобіжником для інстинкту агресії.

У концепції *соціальної дії* (М. Вебер, Т. Парсонс) соціальна філософія характеризується як теоретична соціологія, що насамперед вивчає поведінку та діяльність людей. Оскільки в теорії соціальної дії соціальна філософія покликана досліджувати відносини в усіх сферах людської діяльності (економічній, релігійній, моральній, правовій), то суспільство тут постає як взаємодія особистостей і соціальних груп на основі узгодження їх економічних інтересів, релігійних уподобань, моралі тощо. М. Вебер створює так звану *розуміючу соціологію*, яка покликана осмислити та розкрити зміст духовного світу суб'єктів соціальної дії. Розуміння соціальних дій і внутрішнього світу цих *суб'єктів соціальної дії* може бути як *логічним* (поданим у вигляді понять), так і *емоційно-психологічним* (пов'язаним зі співпереживанням, *емпатією*).

Концепція *ідеальних типів* Вебера ґрунтується на моральних, релігійних, політичних цінностях, правилах, нормах поведінки, які з них випливають і на основі яких раціоналізується та організовується суспільне життя. Це значно підвищує роль науки та упорядковує інтереси індивідів, які на *принципах раціональності* створюють правову державу і підкоряються законам, а також загально прийнятим політичним і моральним цінностям¹.

Теорію функціонування суспільства як *цілісної системи* висунув Т. Парсонс. Він визначає чотири рівні організації соціальних систем:

— індивіди, які взаємодіють між собою у відповідності до своїх соціальних ролей (*теорія соціальної дії*);

— колективи, в які організовуються індивіди відповідно до своїх соціальних ролей;

— соціальні інститути (освіта, політика, право, мистецтво тощо);

— суспільство як цілісна система та результат взаємодії індивідів, колективів і соціальних інститутів на основі певної системи цінностей.

Проте такий підхід дозволяє пояснити процеси, що відбуваються лише в окремих сферах суспільного життя і завдяки аналізу конкретної діяльності людей. Дослідження суспільства як *цілісної системи*, де повніше розглядаються суспільні відносини між людьми та вивчається функціонування соціальних інститутів, відображено в *діалектико-матеріалістичній* концепції К. Маркса. Принциповим у цій теорії є бачення індивіда як *суми соціальних ролей*, що виникають в процесі його соціальної взаємодії, тобто процесу *соціалізації*.

Життя людини, згідно з К. Марксом, обумовлюється *суспільним виробництвом*, а *суспільство* постає як *сукупність суспільних відносин*. Людина орієнтується і адаптується в *нарколішньому світі* завдяки *свідомості*. Якщо тварини, за наявності психіки, можуть задовольняти свої потреби *безпосередньо* реагуючи на дійсність і орієнтуючись в *конкретних* обставинах, то свідомість людини (як результат і передумова суспільних відносин) передбачає *опосередковане задоволення* її життєвих потреб, які залежать від соціальних умов, побудованих на основі *матеріального виробництва* і самих *суспільних відносин*.

Залежність від соціальних умов знаходить себе в *інтересі*. *Інтерес* визначається двома основними чинниками: змістом, характером і спрямуванням потреб та можливістю (або неможливістю) задоволення потреб в конкретних соціальних умовах. *Інтерес* зумовлює

¹ Губерський Л. В. Філософія: Історія, суспільство, освіта / Л. В. Губерський, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. — 575 с. — С. 266.

суб'єктивність бачення, розуміння та оцінки дійсності, проявляється як відображення залежності задоволення потреб від системи соціальних умов, тобто він постає як опосередковане відображення, де визначальним є не те, як саме та що відобразилося у свідомості людини, а те, яке це має значення для неї. Отже, згідно з такою теорією, в основі інтересу міститься оцінне ставлення щодо умов життєдіяльності, а це означає, що такі умови мають бути усвідомленими, має відбутися процес оцінювання. Проявляється таке відображення через почуття та емоції. Отже, задоволення життєвих потреб людиною здійснює опосередковано: за допомогою матеріального виробництва, суспільних відносин, свідомості та цілепокладання, свободи та творчості, пристосовуючи умови відповідно до своїх потреб та інтересів, свідомості та знань, здобутих за рахунок пізнання об'єктивної дійсності. Єдині соціально-економічні умови є тією загальною основою, яка пояснює схожість між індивідуальною та соціальною психікою, але вона не може пояснити внутрішню єдність цих явищ, яка полягає в тому, що вони є однорідним проявом духовної діяльності людей.

2. Духовне життя суспільства й культура

Суспільні відносини конкретної епохи є загальною основою духовної діяльності відповідного суспільства. Вони відображаються в формах суспільної свідомості (політичній, економічній, правовій, моральній, релігійній, мистецтві, філософії, науці) та надають їм єдиний за змістом матеріал. Кожна з форм суспільної свідомості, ґрунтуючись на спільному матеріалі, по-своєму відображає одне і те саме суспільне буття.

Суспільна свідомість як духовний аспект історичного процесу та цілісне духовне явище, має певну структуру, що містить два різні рівні: *буденний та теоретичний*, які реалізуються у суспільній психології, де домінує емоційно-вольове відношення до дійсності та у ідеології як теоретичному (раціональному) усвідомленні дійсності.

Оцінне ставлення до навколишньої дійсності, до явищ економічного життя — точка, де взаємно проникають і зливаються суспільна психологія та ідеологія, існуючи на практиці як єдине ціле, наприклад у вигляді масової свідомості.

Певним проявом масової свідомості є суспільна думка, яка виявляється у ставленні (явному або завуальованому) різних груп людей до подій і фактів соціальної дійсності. Суспільна думка виражається в оцінних, аналітичних, конструктивних судженнях та може бути негативною і позитивною, а за своєю структурою: моністичною, одностайною, плюралістичною.

Об'єктом суджень стають лише ті факти і події дійсності, які викликають суспільний інтерес, відрізняються значущістю і актуальністю, допускають неспівпадіння точок зору. Формування і функціонування суспільної думки може відбуватися стихійно і цілеспрямовано, на різних за глибиною рівнях суспільної свідомості (буденної свідомості, теоретичних знаннях) та бути адекватною реальному стану речей або містити ілюзорні уявлення про дійсність.

Формами вираження суспільної думки є:

- вибори органів влади;
- зібрання;
- маніфестації;
- референдуми;
- засоби масової інформації;
- опитування.

Отже, суспільні інтереси відіграють вирішальну роль у закріпленні ідей, поглядів, уявлень, способу мислення, а також емоційного ставлення до дійсності. Ідеї поширюються у суспільстві завдяки тому, що в них відображені певним чином усвідомлені інтереси певних суспільних груп, прошарків суспільства. Для того щоб стати здобутком масової свідомості, перетворитися на переконання великих груп людей, ідеї і погляди проходять через індивідуальну

та соціальну психіку одночасно. *Ідеї* входять в індивідуальну і суспільну свідомість через два канали сприйняття реальної дійсності: *раціональний та емоційний*. Щоб перетворитися на *переконання*, ідеї мають викликати до себе *позитивне (негативне) емоційне ставлення*, а також відчуття *співучасті* в людей, груп, свідомістю яких має оволодіти *ідеологія*. Для закріплення ідей, позитивного ставлення до них, витіснення старих ідей — необхідні достатньо сильні стимули, якими є *інтереси людей та соціальних груп*.

Реальне життя суспільства об'єднує матеріальне (речове) та ідеальне (духовне) виробництво. Суспільство не може існувати без виробництва речей та їх споживання, тому економічна сфера життєдіяльності є однією з найважливіших умов людського буття. Економічна діяльність характеризується не лише виробництвом матеріальних благ, а й відтворює духовно-культурний світ людини.

Оснoву духовного життя суспільства утворює *духовна діяльність*.

Духовна діяльність людей — нерозривна єдність раціонального та емоційного факторів з безліччю варіантів пропорцій у співвідношенні між ними. Результатом духовної діяльності стають певні погляди людей на світ у вигляді наукових теорій, ідей, моральних, естетичних, релігійних поглядів. Все це набуває значення відповідних видів духовних цінностей.

Життя суспільства як процес активної творчої діяльності людини, розгортається у світі культури, у якому діють, цінності, норми, звичаї та традиції.

У зв'язку з існуванням *двох типів діяльності* — *матеріальної і духовної* — можна виділити *дві основні сфери існування і розвитку культури*. На підставі численних праць різних вчених поняття «культура» в широкому значенні можна визначити як: — сукупність усіх досягнень в матеріальній та духовній царинах життя суспільства; — здійснювана у сферах матеріального й духовного життя суспільства творча діяльність; — практична реалізація загальнолюдських цінностей у справах і стосунках людей.

Культура ж у вузькому сенсі — процес активної творчої діяльності, у ході якої створюються, розподіляються і споживаються духовні цінності.

3. Проблема цінностей у філософії. Основні цінності суспільства

Цінності людини є установкою тієї чи іншої історичної епохи, мають *соціально-історичну природу*.

У найпростішому розумінні *цінність* можна визначити як значущість для людини результатів її пошуків у будь-якому вимірі. Цінності пов'язані із внутрішнім *духовним життям людини* і є основою її існування. Для цього людина змушена *оцінювати дійсність* і намагатися *зрозуміти сенс свого існування* в різний спосіб (науковий, естетичний, етичний) опановуючи світ. Наприклад:

— встановлює	<i>істину</i>	і відкидає	<i>хибу</i> ;
— захоплюється	<i>прекрасним</i>	і жахається	<i>потворного</i> ;
— відрізняє	<i>добро</i>	від	<i>зла</i> ;
— розрізняє	<i>справедливе</i>	і	<i>несправедливе</i> .

Критеріями духовного рівня розвитку та соціального поступу людства і є власне *цінності*. Оскільки цінності є явищами соціальними, то і сутність людини, і якість суспільства визначаються саме їх змістом. Філософське вчення про цінності має назву «аксіологія» (з грец. *axios* — цінність).

Цінності в суспільстві відображають фундаментальні суспільні потреби, які формуються у відповідності до тих цілей і завдань, що постають в той чи інший історичний період існування суспільства.

Усі основні суспільні цінності тісно пов'язані між собою та властиві кожній соціальній спільноті більшою чи меншою мірою. Наприклад, категорія *Істини* була визначальною для суспільств релігійних епох (наприклад, Середньовіччя) та прошарку так званої духовної ари-

стократії. Високий рівень абстракції такої соціальної цінності як *Істина* не регламентує прямо діяльність та поведінку у суспільстві, стосується скоріше *пізнання людини* та її здатності до мислення, осягнення людського буття, а отже, *Істина* пов'язана зі *Знанням* та *Вірою*². *Справедливість* як суспільна цінність стала візитівкою буржуазної епохи (Новий час) та відповідала сподіванням «третього стану». *Справедливість* за змістом і асоціативно пов'язують з *Рівністю* та відносять до процесу розподілу матеріальних і духовних благ.

Багатство є умовою збереження виду і продовження роду, самозбереження та забезпечення усім необхідним для життя. Ця категорія зазвичай регульована виробництвом і споживанням, що дозволяє визначити можливості постійного підвищення добробуту, або ж задовольнитися певним мінімумом. Джерела багатства у різних країнах можуть мати різне походження. Наприклад, завоювання багатств інших народів, власне виробництво або ж навіть і паразитизм.

На сьогодні в усіх суспільствах *Багатство* пов'язують з проявами *Свободи* як власного волевиявлення щодо максимально можливого задоволення потреб людини, але саме *Знання* стають головною цінністю сучасного суспільства.

Людські знання, що дозволили створити парову машину, механізований транспорт та відкрити електрику, уможливили перехід людства від аграрного до індустріального суспільства. Ця технічна революція, що завершилася підкоренням космосу, вичерпала себе, оскільки розвиток надпотужної техніки і технологій був збалансований з енергетичними природними ресурсами Землі, запаси яких обмежені, а їх нестача призведе не просто до кризових явищ, а до справжнього колапсу.

Наприкінці ХХ ст. постала нагальна потреба в формуванні нових підходів та появі *принципово нових знань* для усунення такої перспективи. На основі таких нових знань і виникає *інформаційне суспільство*, а в науковий обіг входять концепції *постіндустріального суспільства* Д. Белла, *глобального суспільства* І. Валлерстайна, *комунікативного суспільства* Н. Лумана, *мережевого суспільства* М. Кастельса тощо.

Перехід суспільства в *постіндустріальну стадію* розвитку суттєво змінив і розширив систему взаємовідносин людини і економіки. Виникла концепція «суспільства знань», «економіки знань», які засвідчили зміну ситуації в суспільстві та цивілізації в цілому. *Знання* почали відігравати провідну роль в «соціальному конструюванні реальності».

Концепції інформаційного суспільства, на думку німецького дослідника трансформацій суспільства Готтхарда Бехманна, можна класифікувати як:

- інформаційне суспільство як інформаційна економіка;
- інформаційне суспільство як «постіндустріальне суспільство»;
- інформаційне суспільство як суспільство знань;
- інформаційне суспільство як кінець суспільства масового виробництва³.

Суспільство знань стало найдосконалішою формою *інформаційного суспільства*, що з'явилося як результат глобалізації знань, наукових досягнень у тій фазі розвитку людства, що відповідає принципово новій парадигмі облаштування світу. Відтепер *знання стало найважливішим фактором суспільного розвитку*. Економічний прогрес розвинутих країн відбувається завдяки глобальній базі знань, що невинно поповнюється. Концепцію «суспільства знань» розглядають як альтернативу відомій «моделі ринкової економіки» (заснована на ідеях розвитку ринку, приватної власності і конкуренції) та як таку, що забезпечує від визнання будь-якої моделі розвитку суспільства як єдиної та ідеальної.

Сьогодні, коли спостерігається тотальна *залежність економіки від знання*, термін «економіка знань», який дедалі частіше зустрічається в наукових роботах, визначають як головний зміст «суспільства знань», ядром якого є наука. Такий підхід знову ж таки ставить питання про новий спосіб мислення, що має відповідати сучасним тенденціям *трансформації*

² Щекин Г.В. Социальная философия истории (теория социального развития) / Г. В. Щекин. — К.: МАУП, 1996. — С. 136.

³ Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Готтхард Бехманн; пер. с нем. А. Ю. Антоновского, Г. В. Гороховой, Д. В. Ефременко, В. В. Каганчук, С. В. Месяц. — М.: Логос, 2010. — С. 106.

суспільства. Отже, у суспільстві знань головним фактором виробництва стає безпосередньо знання. Саме знання, окрім високотехнологічного виробництва, створює принципово новий тип економічних відносин.

Отже, у постіндустріальному суспільстві визначальним виробничим ресурсом стають інформація та знання, а найважливішими соціальними цінностями сьогодення визнають *готовність до змін та здатність до застосування інновацій*.

Коли ж соціальна філософія розглядає взаємодію різних суспільств, то тоді її предметом постає історичний процес у цілому, тут аналізуються об'єктивні та суб'єктивні сторони його розвитку у їх взаємодії.

4. Суспільство як система, що розвивається

Перш за все необхідно уточнити зміст поняття «соціальне».

У науково-публіцистичній літературі ви можете зустріти два тлумачення цього поняття. В одному випадку поняття «соціальне» ототожнюється з поняттям «суспільне». Це так зване широке тлумачення і охоплює воно все те, що належить до людського суспільства — економічне життя, соціальний поділ (стратифікація суспільства), політичні процеси, духовні відносини тощо.

В іншому випадку «соціальне» використовується у вузькому розумінні, коли йдеться про соціальну сферу життєдіяльності суспільства. Соціальна структура є відносно стійкою системою зв'язків, що історично склалась між різними елементами суспільства як цілого: окремими індивідами, соціальними спільнотами (рід, плем'я, народність, нація, сім'я), класами, соціальними групами тощо. За Арістотелем, людина поза суспільством (плем'ям, громадою, державою) — це або бог, або тварина; людина — це *zoon politikon* (істота суспільна).

Кожному історичному способу виробництва відповідає і свій специфічний тип соціальної структури. Соціальна структура є формою організації, або так званої кристалізації соціальних відносин.

Отже, соціальні відносини, з одного боку, є механізмом, що зв'язує всі компоненти соціальної структури, а з іншого — забезпечує динаміку її розвитку.

Соціальну філософію завжди потрібно починати з аналізу ландшафту (тобто історії ґрунту, рослинного покриву та клімату), серед якого розгорталась історична драма людини протягом п'яти останніх тисячоліть. Діяльність людини важко відокремити від її ландшафту, вони залишаються настільки міцно пов'язані між собою тисячами ниток, що збагнути економічне життя, соціальний поділ, політичний устрій, душу і мислення без останнього абсолютно неможливо.

Загальна проблема полягає у тому, яке значення має *географічне середовище* для розвитку соціуму, його історії та держави, культури та цивілізації? Якщо ми розглядаємо природу як те підґрунтя, на якому здійснюється розвиток духа, тоді вона — природа, постає як його неодмінна основа. У системі взаємодії

Дух — Природа

за вихідний пункт нашого розуміння беремо твердження Г. В. Ф. Гегеля, що у всесвітній історії ідея духу постає як низка зовнішніх форм, кожна з яких виявляється як реальний народ.

Уже Арістотель говорив, коли задоволені найважливіші потреби, людина прагне до загального і високого. Проте в гарячих і холодних поясах гнітючі потреби ніколи не можуть бути задоволені, людині постійно доводиться зважати на природу, на пекучі промені сонця або на лютий холод.

Існує *три* характерні географічні відмінності:

- 1) безводне плоскогір'я із широкими степами й рівнинами;
- 2) низина (або поділ), які прорізани ріками, що їх зрошують;
- 3) країни, які розташовані на узбережжі морів та океанів.

Плоскогір'я (Середня Азія) — це переважно неродючі землі (або родючі лише на короткий час). Споконвіку багатство тамтешнього населення становить не земля, а те, що нею рухається, тобто тварини (вівці, кози тощо), що з ним кочують. Тут панує *патріархальний уклад життя*, відсутні правові стосунки, гостинність і розбій органічно поєднуються самі собою.

Низини — це рівнини, якими протікають великі ріки, тільки від них і залежить родючість краю. Наприклад, Хуанхе (Жовта ріка) та Янцзи (Довга ріка) є найважливішими річками в історії народів Китаю, в його культурі та економіці, а в Індії, відповідно, Інд і Ганг; Тигр і Євфрат — у Месопотамії; Єгипет — живиться Нілом. Саме тут постають великі держави, земельна власність і правові відносини, що органічно впливають з інституту власності як такого і творять основу соціуму.

Країни, розташовані на узбережжі. Ніщо так не єднає народи, як вода, тому що країни по суті ніщо інше, як басейни рік. Те саме можна сказати і про море. Тільки гори відокремлюють і розмежовують народи. Та діяльність, як вияв внутрішньої активності, до якої кличе море, дуже своєрідна, тому країни, розташовані на узбережжі, відокремлюються від країн, що не прилягають до моря, хоч і зв'язані з ним через річки. Так у результаті цієї внутрішньої активності відокремились Голландія від Німеччини, Португалія від Іспанії. Таким чином:

1) *скотарство* характерне для жителів плоскогір'я, йому і відповідає суспільний патріархальний устрій життя;

2) *хліборобство й промисловість* — це справа подолу, тут власність зумовлює відношення панування та підкорення;

3) *торгівля і мореплавство* властиві тим народам, що живуть біля моря, вони зрештою й визначають їхні громадянські права та свободи.

Сама природа поєднала три частини світу в єдине ціле завдяки Середземному морю. Характерною рисою є те, що вони розташовані навколо цього моря, яке буквально — серед земель, яке і забезпечує зручні шляхи для сполучення між ними. Без нього неможливо собі уявити всесвітньої історії, культурних впливів та економічного розвитку, як неможливо уявити стародавній Рим без Форуму або Афіни без Парфенону, куди все стікалося.

Аналіз соціальної структури ми починаємо зі Сходу, а саме Індії, тому що в Індії зустрічаємо типову і розвинуту форму східної культури, цілком самостійну і послідовну філософію, а також — першу чітку систему *соціальної стратифікації*, тобто диференціації суспільства на соціальні класи та верстви населення, що базується на достатку та владі. В Індії більше, ніж в інших країнах Сходу людська особистість була поглинута зовнішнім середовищем. Це була країна рабства і нерівності. Тут різні касти (точніше — *варни*, що на санскриті означає — якість, колір, категорія), жорстко фіксовані й набувають, завдяки релігії, «природних» відмінностей, наче сама природа їх поділила на:

<i>варни:</i>	<i>касти</i>	<i>інструмент</i>	<i>легенда</i>	<i>діяння</i>	<i>колір</i>
брахмани	жерців	слово	із уст	закони	білий
кшатрії	воїнів	меч	із рук	захист	червоний
вайш'ї	землеробів	реманент	зі стеген	забезпечення	жовтий
шудри	ізгоїв		зі ступнів	знедолені	чорний

Якщо брахмани найдосконаліше володіють таким інструментом, як слово, то воїни — мечем, ремісники своїм реманентом — плугом, гончарним кругом тощо, тоді як «недоторкани» нічим не володіли, нічого не мали, крім здатності до розмноження.

За легендою, каста *брахманів* вийшла (вилонилася) з уст Брахми, а тому — слово їхнє основне знаряддя, із рук Брахми постала сила меча, стегна несуть на собі найбільше матеріальне навантаження, тобто весь організм, тоді як ступні — символізують: «найнижче», «нижче вже не буває у соціальному розумінні», вічне «ступання», «незакоріненість» і поневіряння. Шудри — це не зовсім стан, стан завжди посідає своє місце, а вони лише служать окремим особам і працюють на інших за винагороду. Будь-який соціум, на будь-якому етапі розвитку

має своїх так би мовити шудрів, тих, кого суспільство відкидає як непотріб, тільки в кожному суспільстві їх називають по-різному: «волоцюги», «бомжі», «пролетарі», «покидьки», «зброд» або «чернь».

Символіка кольору: — *білий колір* — символ божественного начала високої духовності, ті, хто творить закони і моральні принципи, норми, становлять абсолютну меншість суспільства; — *червоний колір* — колір крові й найвищої напруги — символізує виразників суб'єктивної волі й хоробрості; це ті, хто ніколи не ухвалюють найважливіших рішень, вони їх виконують, утілюють закони і норми, захищають спосіб життя і його майбутнє; — *жовтий колір* — символ сонця, тепла, хліборобства і ремесл: усі хочуть їсти, мати житло і одяг, це майбутній прообраз третього стану або середнього класу; вони матеріально забезпечують суспільство, буквально — «несуть» його; — *чорний колір* — інший полюс, абсолютна соціальна протилежність, історія не знає суспільства, де б не було цього іншого полюса, річ не в тому, що вони просто є (вони завжди будуть), а в тому, яка їх питома вага в суспільстві, скільки їх, який енергетичний заряд вони несуть і чи здатні помститися суспільству, яке їх відкинуло, за своє жалюгідне становище.

Чому цей соціум не розпадається, чому тисячоліття він живе, що його об'єднує і «цементує»? Тільки три речі:

Закон Карми — «причина — наслідок, відплата кожному належного» — універсальний закон дії, одне з центральних понять індійської культури, всесвітній причинно-наслідковий закон, згідно з яким добрі або погані дії людини визначають її долю, страждання або насолоди. Спочатку воно пов'язувалося лише з питаннями життя та смерті безвідносно до етичних законів Всесвіту: людська душа нічим не відрізняється від Бога, подібно тому, як язика полум'я нічим не відрізняються від всього багаття, але поєднатися з ним заважають наші бажання та емоції.

Якщо людина зуміє від них звільнитись, то *Колесо Сансари* (тобто ланцюжок безкінечних перевтілень) перестане крутитися і душа назавжди розчиниться у *нірвані* — тобто у вічній гармонії та спокою, коли вже ніщо не потривожить наші дхарми (правила).

Хроніки Акаші (akasha — буквально «видимість», «простір») на санскриті — всепроникаюча духовна сутність, Всесвітня душа, Матриця Всесвіту, *Mysterium Magicum* (лат. Велика таємниця) — з якої все суще народжується шляхом поділу або диференціації. Вона фіксує все: вчинки, слова і думки, подібно інету, вилучити звідти нічого неможливо.

Якщо Індія — кастове суспільство, і відокремлені касти в органічному житті відтворюють єдину душу, то в Китаї традиційно панувала рівність усіх індивідуумів, і тому управління зосереджується переважно в центральному пункті імперії — у столиці.

Патріархальний принцип зумовлює особливі взаємини між імператором і народом, батьком і дітьми, старшими й молодшими братами, чоловіком і дружиною. Усі заслуги сина приписуються не йому, а батькові. Головне прагнення китайців — мати багато дітей, які могли б їх поховати з почеснями, шанувати їхню пам'ять після смерті й доглядати за могилою. Китайський імператор є главою релігії і науки, щось на кшталт генсека в Радянському Союзі, який був духовним лідером і корифеєм усіх наук. У Китаї панує абсолютна рівність, але нема свободи, тому зрозуміло, що *деспотизм* — неодмінний спосіб правління. Характерною рисою цієї держави є *відсутність самотійних класів і станів*, адже усе визначається нагорі.

Соціальну піраміду вінчає імператор — Син Неба, батько всіх китайців (державою — це велика сім'я), він служить Небу, йому служить армія чиновників та військових (третина). Основу піраміди (дві третини) складає працьовитий народ. Якщо всі рівні, тоді існує складна система «соціальних ліфтів», яка виносить нагору здібних, працьовитих та амбітних молодих людей.

Єгипет — плодюча долина між двома пустелями: Лівійською Аравійською. У цьому природному коридорі несе свої води священний Ніл. Головна особливість Єгипту — гарячий клімат. Щоб зберігати воду увесь рік, єгиптяни створили мережу каналів долиною у декілька тисяч миль, а щоб уникнути руйнівної повені, будували потужні греблі й водосховища.

Найбільше Єгипет прославився своїми грандіозними інженерними роботами і колосальними спорудами, які навіть сьогодні викликають подив у сучасних інженерів і техніків. Східна мудрість точно фіксує передає такий стан речей висловом: «Люди бояться часу, а час боїться пірамід».

Такі грандіозні роботи поряд зі знанням основ астрономії, межування й будівництва вимагали ще й найкращої організації — особливого *азійського способу виробництва*. Усі роботи провадилися одночасно на великому просторі й мали бути виконані до вказаної дати. Звідси потреба у створенні постійної робітничої армії, яка налічувала десятки тисяч осіб, діяла згідно з єдиним планом і під єдиним керівництвом. Єгипет зумів організувати таку армію робітників і їй зобов'язаний своїми безсмертними ділами. Створили цю армію, ймовірно, жерці — єгипетські мудреці, і вони ж накреслювали плани дій, виконання яких здійснювалося за указами фараонів. Завдяки цьому єгипетський народ, у часи своєї величі, був «у формі», і жив в єдиному ритмі з великим Нілом, де

жерці були думкою, фараони — волею, народ — тілом, а покірність — цементом.

Отже, сама природа Єгипту вимагала колосальної й безперервної праці, визначала основу суспільної організації цієї країни:

народ	—	<i>працював,</i>
<i>фараони</i>	—	<i>керували,</i>
<i>жерці</i>	—	<i>складали плани.</i>

Доки ці три сили одностайно прагнули до одної мети, яку вказувала їм сама Природа, до ти народ процвітав і творив свої безсмертні справи. Корінні єгиптяни пишалися мідним кольором своєї шкіри зневажливо ставилися до чорних ефіопів, жовтих семітів і білих європейців. Колір шкіри, допомагаючи відрізнити співвітчизника від чужоземця, сприяв збереженню народної єдності сильніше, ніж релігія, яку можна було запозичити, або мова, яку можна було вивчити.

Фараон правив державою за допомогою постійного війська та міліції, а також численних чиновників, з яких поступово проростала родова аристократія. Поряд з фараоном, а нерідко і над ним, стояли жерці — стан мудреців, які вершили долю країни.

В історії Єгипту найважливіше значення мали стосунки, які існували між жерцями й фараонами.

Найчастіше фараон підкорювався волі жерців, приносив багаті пожертви богам і будував храми й піраміди. Тоді він жив довго, його ім'я і зображення, овіяні славою, увіковічені в пам'ятках, передавали з покоління у покоління. Єгипет процвітав, доки

монолітний народ, енергійні царі і мудрі жерці

трудилися разом на спільне благо. Але все тече, як води священного Нілу.

Настав час, коли населення Єгипту внаслідок війн значно зменшилося, коли державний механізм почав давати тріщини, непомірна праця, тяжкий гніт і визискування з боку чиновників надламали сили народу. У країну почали проникати чужинці, вони послаблювали згуртованість народу, розколювали суспільство і, врешті-решт, наводнивши країну чужорідними елементами, розчинили в собі корінну расу і зруйнували її єдність. А коли ще азійська розкіш, яка проникала в країну, поглинула енергію фараонів і мудрість жерців, і ці дві сили розпочали між собою боротьбу за монопольне пограбування народу — Єгипет потрапив під владу чужинців.

Отже, *азійський спосіб виробництва* — це своєрідна «матриця» східного життя:

- 1) общинно-іригаційна система землеробства;
- 2) міський торгово-ремісницький спосіб життя;
- 3) кочовий степ із караванними шляхами;
- 4) східний деспотизм.

Державний устрій не може бути вічним і змінюється тоді, коли перестає бути необхідним. Далі на Захід — Греція.

Греція є субстанцією, де занурення духу в природу зникає. Вона щораз більше індивідуалізується.

Вихідним пунктом тут є *самостійні індивідуальності*, вони вже не об'єднані в патріархальний союз як це ми спостерігали на Сході. Усіх греків об'єднує спільна мова і духовні звичаї. В античному світі *ідея полісу* знайшла своє логічне завершення через втілення у життя державно-правового *поняття громадянина*. Відтоді сукупність громадян *Polites*, безвідносно до їхньої станової належності, становила *soma* (тіло) міста-держави. Хто ж належав до полісу? Легше буде йти від зворотного й відповісти, хто туди не належав. До полісу не належали: раби, жінки, юнаки, яким ще не виповнився 21 рік, а також, що дуже важливо, громадянами могли бути тільки *автохтони* (буквально — закорінені) — ті, хто мали «коріння», а усім зайдом, згідно з традиціями античних полісів, надавали лише притулок не більше 20 років. Діти, які народились у таких родинах, ніколи не могли стати громадянами. Громадянин мав право і був зобов'язаний: виголошувати й вислуховувати промови щодо управління державою, брати участь у гімнастичних вправах, святах і банкетах. Право громадянина (вільної людини) — носити зброю, обов'язок — шанувати богів і захищати вітчизну, найбільшою ганьбою для полісу було залучення рабів до військових акцій. Важливою ознакою греків були *змагання*, не випадково вони — творці олімпіади. Взагалі греки змагались у всьому, у всіх видах мистецтва, наприклад: у поезії — мистецтві віршування, у співі, у гімнастиці — мистецтві володіти тілом, у риториці — мистецтві виголошувати промови, діалектиці — мистецтві вести бесіду, стратегії і тактиці — військовому мистецтві тощо. Вони обожнювали природу й культуру, проте зневажали техніку.

В цей час із найбільшою силою викристалізувались *три* елементи грецького світу:

- *особливий грецький дух;*
- *політеїстична, язичницька релігія;*
- *певний державний лад.*

Якщо на Сході ми спостерігали блискучий розвиток деспотизму як форми, що відповідає східному світові, так само й демократична форма є *всесвітньо-історичним визначенням Греції*. Це означає, що тут держава *максимально сприяла розвитку свободи індивідуума*. Демократична держава — це не патріархальна, їй необхідні закони, усвідомлення правових і моральних засад, а також щоб ці закони були визнані як позитивні для всіх. Звідси зрозуміло, що головним моментом демократії є моральний спосіб мислення, саме те, чого бракує сучасній демократії. «Чеснота — основа демократії» (Монтеск'є).

Три прикметні риси грецьких республік привертають увагу.

Це — оракули, рабство й демократія.

1. *Оракули* є невідмінним елементом грецької демократії.
2. *Рабство* — умовою й підґрунтям їх чудової демократії.
3. *Чудова грецька демократія* можлива лише в невеликих містах-державках (полісах).

Держави тут були рівноправними під патронатом дельфійського бога. Держава = місто-поліс, загальний інтерес = 1 (у всіх один): спільне життя, щоденне спілкування, спільна культура й пантеон богів, життєздатна рабовласницька демократія, хоч греки добре розуміли, що вона збудована на вулкані.

Усі ці маленькі міста-держави, замкнені в собі політично й економічно, тільки й очікували зручного моменту, щоб із будь-якого приводу вступити в боротьбу, метою якої було *не розширення своєї держави, а знищення чужої*. Міста руйнували, громадян убивали або обертали в рабство. Так само і будь-яка революція у новітні часи закінчується тим, що повалених знищують або виганяють, а їхнє майно дістається переможцям.

Рим, або римський світ, — його єством завжди була *сила*, а основне покликання в тому, щоб:

- а) *накласти пута на моральних індивідуумів;*
- б) *зібрати всіх богів і всіх духів у пантеон світового панування.*

Тут царська влада не зникла, як у Греції, внаслідок того, що царські роди самі себе винищили, а була знищена, викликавши ненависть до себе. Після вигнання царів починається боротьба

патрициїв і плебеїв,

адже знищення царської влади було здійснено тільки в інтересах аристократії, до якої перейшла царська влада, відтак плебеї були позбавлені того захисту, який мали в царів.

Влада, яка колись належала цареві як постійна, перейшла до двох консулів, яких вибирали на рік.

Отже, соціальні відносини можна перевернути, але не можна змінити їхньої суті, коли внаслідок революції демос, який протягом усієї античної історії є основою всіх політичних подій, набуває такого ж значення, як й усі незнатні, тобто не аристократи.

Завоювання Риму не спричинили, як це було у греків після Перських воєн, розквіту культури, науки й мистецтва. Якщо існуванням держави є грабунки, то неминуче виникають конфлікти через розподіл здобичі. Тоді настає розлад державного механізму і виникає вороже протистояння великих особистостей: Помпея з сенатом, що буцімто захищав республіку, а з іншого боку, — Цезар з його легіонами, який зажадав особистої влади. Усі вони прагнули відновити морально-політичну єдність держави, про яку вже не думали громадяни. Народ виродився в чернь, яку треба було годувати збіжжям, що завозили з провінцій. Проте республіку знищила не випадковість, не особистість Цезаря, а необхідність. Звичайно, він виступив проти республіки, але фактично вже лише проти її тіні. Навіть після його смерті усім стало зрозуміло, що лише одна особа може керувати римською державою. Народні збори вже не відповідали вимогам часу й зникли.

Мешканці завойованих міст насильно переселялись до Риму. Тому не моральний зв'язок, що характеризує вільних людей, вимушена субординація, поглибила відмінності і боротьбу між *патриціями* і *плебеями*.

В родинних стосунках панує принцип суворості: чоловік має право на свою дружину, так само, як і на свою доньку. Усе майно дружини належить її чоловікові. Римська матрона досягала пошани й гідного становища лише завдяки незалежності від чоловіка, але жінка ніколи не посідала гідного становища завдяки чоловікові та шлюбу. Становище дітей подібне до становища рабів: у римлян свавілля заповіту виявляється в найрізкішій формі.

Отже, суворість з боку держави компенсувалась суворістю щодо сім'ї: римлянин — раб держави й деспот сім'ї, так кувалася римська велич.

Якщо у греків звичай були одночасно і юридичним правом, то римляни придумали *правовий принцип*, який завжди зовнішній, тобто незалежний від настрою й почуттів особи.

У греків релігія була життєрадісністю вільної фантазії, у римлян єдність (зв'язаність) стала справжньою релігією. Замість показу людських душевних страждань (грецький театр) римляни влаштували жорстоку дійсність тілесних страждань.

Саме тоді *християнська релігія*, що виникла разом з імперією, набуває значного поширення і врешті-решт за Костянтина Великого стає панівною релігією у Римській імперії.

Тоді на Заході (в інших культурах становище залишалось схожим), прийнято було ділити *corpus chistianum*⁴ (населення) на *три* стани:

<i>status politicus</i>	—	(влада),
<i>ecclesiasticus</i>	—	(дух),
<i>oeconomicus</i>	—	(гроші) ⁵ .

Відтак місце ідеї вічного кругообігу (космоцентризм) посідає *теоцентризм* з іманентною ідеєю векторного розвитку («від» і «до»). Вічність є атрибутом Бога, а час (як і природа) — його творінням. Час осмислюється через минуле (пам'ять), теперішнє і майбутнє (надію), де минуле і майбутнє досягається через теперішнє (віру і любов).

Теоцентризм безпосередньо вплинув на становлення *історичного почуття* фаустівської (західної) людини, що формувалось у лоні готичної свідомості, воно охоплює чотири найважливіші моменти: культ Марії; 2) культ диявола; 3) таїнство покаяння = ідея особистості; 4) *історичне почуття*.

Цей новий дух (теоцентричний світогляд) чітко зафіксував протилежність *церкви* й *держави*.

⁴ Латин.: corpus chistianum — христове тіло.

⁵ Згодом “гроші”(або буржуа) із третього стану перемістяться на вершину: тепер уже вони “обирають” владу і замовляють собі “дух”, утримуючи паркетно-придворних журналістів, соціологів, різних лауреатів і депутатів тощо.

З одного боку, формується церква як буття абсолютної істини, адже вона є усвідомленням цієї істини, а, з іншого, — наявна діяльність, яка змушує суб'єкта відповідати таким високим критеріям. Йдеться не тільки про усвідомлення абсолютної істини, а й про формування громадянської свідомості, з її кінцевою метою, яка реалізується в державі.

5. Історія великого стилю

Історія великого стилю починається в кожній культурі з виникнення феодальної держави, яка поки що не є державою в майбутньому сенсі цього слова, а радше спробою організації життя в інтересах одного стану: від простого лицарства до *primus inter pares* — сеньйорів серед перів, або перший серед рівних.

Якщо в епоху Каролінгів домінував ще примітивний поділ населення, що ґрунтувався на візуальних фактах життя —

слуга,	вільний	і	шляхетний,
то ранньоготичний поділ на			
селян (кріпаків),	понів	і	лицарів,
або ж «плуг»,	«ризу»	і	«меч» —

був вже характерною ознакою станів високої культури. Причому «риза» і «меч» як дійсні стани завжди протистояли «плугові» як усій решті, як позастановій масі, як фактові життя, що не має глибокого значення. Між ними прірва цілковитого нерозуміння. У селах зароджується ненависть, а із замків йде зневага й презирство. Це провалля створене не багатством, не владою і не професією, воно ніяк логічно не обґрунтоване і має суто метафізичну природу.

Основна *ідея феодалізму*, що пронизує всі ранні періоди, полягає в переході від примітивних, суто практичних і фактичних відносин володаря й підлеглих, незалежно від того, чи вони його обрали, чи він їх сам підкорив, до приватноправових і саме тому глибоко символічних відносин

сюзерена	і	васала.
----------	---	---------

Такі відносини будуються вже на аристократичній моралі, честі та вірності роду, що породжує найгостріші конфлікти між потребою служіння сюзеренові та своєму родові. «Держава» існує тут у межах васального союзу і розширює свою територію через утягнення до нього нових васалів. Уже після 1000 року в Європі поширився основний життєвий принцип: «немає землі без володаря». Саме тут простежується класичний зв'язок понять

«влади»	і	«здобичі».
---------	---	------------

Почуття власності, усвідомлене як здобич, несподівано в головах розумних загарбників привело до створення розвинутої бухгалтерії й чиновництва. Конторські службовці одержали назву клерків (*clerici*), тобто писарів. Помітне зростання чиновництва завжди було виявом турботи й пропорційності розвитку династичного принципу.

Найграндіознішим виявом ідеї феодалізму, не тільки в західноєвропейській культурі, але й у всіх культурах загалом, є боротьба між

монархічною владою	і	папством,
замком	і	собором,
кров'ю	і	духом,

боротьба, що мала на меті перетворити весь світ на великий феодальний мегасоюз.

Проте розквіт феодальної системи несе в собі і причини її занепаду. У середині потужних первісних станів зароджуються майбутні нації і з ними *ідея держави* у власному її розумінні. У суперечності між аристократією й духівництвом, між короною та її васалами час від часу несподівано вклинюються *міжнаціональні конфлікти* (англо-французькі, німецько-французькі тощо). Проте феодальній державі поняття нації ще не відоме. У 1215 році Велика хартія відбирає фактичну владу у короля і передає її парламенту васалів, де у верхній палаті засідала найвища аристократія й духівництво, а у нижній — дрібнопомісне безземельне дворянство, яке стало фактичним носієм національного розвитку.

Настає період, коли феодалізм вже перебуває у стані занепаду, держава, яка щойно народжувалась, ще не вбралася в силу, а нація ще не була «у формі».

Першопочатково державна ідея збігається з поняттям одноосібного правління, ця очевидність бере свій початок ще у тваринному царстві. Із цим космічним фактом пов'язана найзаповітніша мрія будь-якого спрямованого життя — *прагнення до спадкоємної влади*. Воно є характерною ознакою тільки сильної раси, адже через прагнення вождя ствердити свою одноосібну владу й поширити її за межі власного життя у своїх дітях і онуках промовляє сама природа. Те саме природне почуття живе і в оточенні (свиті) правителя, яке у продовженні його крові бачить свій символічний вираз і своє майбутнє.

Усе це взяте разом творить поняття *династії*, яке настільки глибоко закорінене у космічну природу і так тісно переплетене зі всіма фактами історичного життя, що державні ідеї кожної окремої культури є лише варіацією цього єдиного принципу, від пристрасного «так!» фаустівської душі, до рішучого «ні!» — душі античної.

Дозрівання державної ідеї в кожній культурі тісно пов'язане із зародженням міст. Центр великої історії пересувається з фортець та замків у *резиденції*, а ідея застосування влади — *Феміди* — перетворюється на ідею здійснення управління — *Діке*. Саме тут остаточно нація здобуває внутрішню перемогу над феодальним союзом, і передусім це відбувається у свідомості першого стану. Відтак факт влади монарха перетворюється на символ *суверенітету*.

Із затуханням феодалізму фаустівська історія стає *династичною історією*. Західноєвропейський правитель є монархом з Божої ласки всередині історичного світу, народ підвладний йому, тому що так заведено Богом.

Держава завойовувала свої права на шляху від феодального союзу (унії) до станової держави. Якщо раніше держава існувала номінально і завдяки станам, то тепер стани існують лише завдяки державі. До нації тепер належать *усі*, до стану належали тільки *обрані* й лише вони мали вагу в політичному сенсі. У політиці настає момент, коли уряд керує не станами, а нацією як такою, а стани як символи фіксують лише суспільні відмінності.

Якщо династична монархія лише розпочала процес формування європейських націй, то *абсолютизм* завершив його. Період абсолютистських держав охоплює майже століття, наприклад, епоха Людовіка XIV⁶ — шедевр державної організації: держава перебуває «у формі», аристократія лояльна, вона веде війни за монархів і організовує управління, місто і земля (село) перебувають у рівновазі, справжні володарі міста (гроші та дух) ще не відчують у собі такої сили, щоб потягатися з первісними станами — аристократією й духівництвом.

Кабінетна політика стала високим мистецтвом і приносила естетичне задоволення тим, хто нею займається. Це був останній період шляхетної політики, коли стара дипломатія, у якій говорила кров, а не гроші, провадила свою політику, як дійсне продовження війни іншими засобами.

Отже, *епоха абсолютизму* якнайкраще реалізувала ідею держави, яка закладена в існуванні кожної культури, тут ця ідея добилась найвищої політичної оформленості, якої так і не вдалося нікому перевершити, проте й не вдалося її зберегти.

Реформація свого часу пробудила субстанційне начало духу — *свободу*. Місто стає виразником цієї свободи. Міський дух — це розуміння, яке зробилося вільним, а всі пізніші духовні, соціальні та національні рухи, що виборюють свободу, беруть свій початок від цього первісного факту *свободи від землі*. Проте «місто» старше за поняття «буржуа». Спочатку місто притягує до себе професійні групи, які перебувають поза символічним становим порядком і набувають тут форми цехів і гільдій. Дрібна аристократія переносить міста свої «замки», а духівництво — свої монастирі, не змінюючи, утім, своєї сутності.

⁶ Людовік XIV Король-Сонце (фр. Louis XIV, 5 вересня 1638 — 1 вересня 1715) — французький король, який правив Францією з 1643 по 1715 роки. Отримав при народженні ім'я Людовік Богом даний (фр. Louis-Dieudonné), відомий також як «король-дитя», а потім — «король-сонце». “L'etat c'est moi” — вислів Людовіка XIV — “Держава — це я”. Саме на епоху бароко припала найніжніша духовна зрілість усіх видів мистецтва: поряд із віртуозами кабінетної дипломатії стояли Бах (1685–1750) і Моцарт (1756–1791). Правління Людовіка збіглося в часі з епохою великих географічних відкриттів.

Отже, лише з появою міст як молодше й енергійніше явище дає про себе знати «*третій стан*» — буржуазія. Буржуа також зневажливо дивляться і на селянство, існування якого далеко від прогресу та історії, і на первісні стани, «поміщиків і попів», вважаючи їх духовно деградованими та історично неперспективними. Проте для аристократії і духівництва немає різниці між городянином (вільним) і селянином (кріпаком), для них «все це» не є стан. Таке становище, характерне для будь-якої культури і те, що «гармонія» та рівновага між

«силою», «духом» і «грішми»
(аристократією) (духівництвом) (буржуа),

буває нетривалою. Якщо ранній час завжди просякнутий імпульсивними селянськими війнами, то обґрунтовані духовністю (ідеологіями) громадянські війни завжди символізують пізні часи.

Суттєвою ознакою будь-якої *буржуазної революції*, яка завжди відбувається тільки у містах, є незрозуміння стародавніх символів, місце яких заступають цілком очевидні й близькі інтереси, навіть якщо це лише мрії натхненних мислителів і різного гатунку світоудосконалювачів (від Платона до Маркса) побачити свої уявлення зrealізованими.

Якщо дворянство як стан дуже рідко мислило категоріями зовнішньої політики і світової історії, то буржуазія — ніколи. Ніхто не ставив перед собою запитання, чи зможе держава у новій формі протистояти іншим державам, тоді головним для всіх і кожного було забезпечити свої «права».

Буржуазія — це стан міської «свободи» і за будь-якої критичної ситуації завжди з'ясовувалося, що її єдність має негативний характер виявляється тільки в момент спротиву якійсь іншій силі, тому поняття «третій стан» і «опозиція» майже тотожні, але у тих випадках, коли треба будувати щось своє, інтереси окремих груп дуже різні. Усі мріяли бути вільними від чогось: щоб держава стала гарантом «справедливості» і свободи критики панівної релігії, а гроші забажали собі свободи в ім'я економічних успіхів.

Саме у великих містах, що стали відігравати вирішальне значення, збиваються до купи маси населення (те, що в усіх цивілізаціях називають «покидьками», «збродом» або «черню»), які позбавлені коріння та перебувають поза будь-якими суспільними зв'язками. Вони не відчують своєї належності до жодного стану, до жодного професійного класу, у глибині своєї душі навіть до робітничого класу вони теж не належать, хоч, виявляється, змушені працювати. Інстинкт зводить у цю групу представників усіх станів і класів: відірваних від землі селян, літераторів, збанкрутілих «ділків» і передусім аристократів, які випали зі свого середовища. Їхня сила перевершує їхню чисельність, тому що вони завжди тут як тут, завжди поблизу великих подій, готові на все, а найголовніше — позбавлені поваги до будь-якого порядку, навіть до того, що є всередині революційної партії. Лише вони і надають подіям колосальну руйнівну силу.

Буржуазія переживає справжній страх перед цією руйнівною силою і понад усе бажає, щоб її не плутали з нею, хоч важко у вирі подій провести чітку межу між буржуазією і натовпом. Ця маса пробивається в лави буржуазії та її керівну верхівку, переважно тільки вона (маса) вирішує успіх справи і дуже часто виявляється здатною відстоювати завойовані позиції.

Отже, важливим для цієї епохи було те, що тут абстрактні істини вперше зробили спробу втрутитися у факти, адже столиці стали такими великими, а міські люди мають таку перевагу, як *громадська думка*, що постає як політична величина.

В світі фактів істини є лише засобом, за допомогою якого можна оволодівати умами, екзальтувати свідомість і спричиняти певні дії. Історична вага істин залежить не від їх глибини, правильності й логічності, а тільки від ефективності, тобто наскільки вони дієві. Немає жодного значення, чи правильно їх зрозуміли і чи зрозуміли взагалі. Тепер усе це виражено у слові «гасло». Адже гасла, які дійшли до умів і сердець людей, стають фактами, а всі решта — філософські або соціально-етичні системи — для історії неважливі.

Буржуазія постає лише з принципової суперечки між містом і селом, що змушує «знатні роди і цехи» відчути власну єдність перед лицем дворян феодальної держави, а також перед лицем феодальної за своєю суттю церкви. Поняття *третього стану* (*tiers*) визначається тіль-

ки цією суперечністю, а не внутрішнім змістом. Цей стан немає власної моралі й символіки. Сфера застосування міського розуму — уся політична література пізнього періоду, де робиться спроба запровадити *нову класифікацію міських станів*, яка на початку є лише теорією, але завдяки всесиллю раціоналізму врешті оволодіває масами і стає практикою — *кривавою практикою революції*.

Дворянство і духівництво наполегливо подані в цій літературі як привілейовані стани, чим лише підкреслено, що їхні права вже давно застаріли і втратили сенс перед лицем вічного права розуму й природи. *Економіка й наука* як духовні опори підкріплюють третій стан, центром якого тепер стає столиця — найважливіше поняття пізнього часу.

Союз ремісників, чиновників і робітників відчуває себе як партія, усі вони є частинами третього стану. Хоч тут існують і свої суперечності, але вони відступають на задній план, як тільки починається боротьба за *свободу*, тобто за незалежність міста від землі. Відтепер *економічна свобода* — це свобода заробляти гроші, наука вільна своїй критиці, тут вирішальне значення мають друковане (преса) і усне слово (демократія), а гроші не упускають можливості мати з цього добрий зиск (час плутократії). Отже, перемогу святкують не ідеї, а капітал. Проте це лише давня суперечність між

фактами та *істинами*
тільки в умовах міського життя. Спадкоємному дворянству місто протиставляє нові поняття
грошової (бізнесової) і *«духовної» еліти*.

Перша, зазвичай, негаласлива (гроші полюбляють тишу), зате вона є переконливим фактом. Друга ж — лише істина і нічого більше. Тоді як *аристократизм* завжди пов'язаний з расою, традицією, хорошими манерами і природним прагненням мати постійний зв'язок ґрунтом через придбання землі.

В пізній час у будь-якій культурі добігає кінця історія соціальних станів. Прагнення до *вільного життя*, тобто позбавленого коріння, здобуває перемогу над великими культурними символами, яких міське населення вже не розуміє і не терпить. Людство тепер цілковито потрапляє під владу міста. З грошового обігу зникає поняття *вічних цінностей*, які раніше були пов'язані тільки із землею, а з наукової критики — останні залишки поваги до стародавніх ідеалів. Перемога над цими символами призводить до часткового звільнення й селянства: зникає кріпацтво, проте селянин потрапляє під владу грошей, які перетворили землю на ходовий товар.

Отже, *селянство* за будь-яких обставин, завжди і всюди це — коренева система великого зростання культури, з її *прасимволом* або душею, що проймає все дерево культури — корень і сік, її стовбур і гілля, верховіття й плоди.

<i>Перший стан</i>	—	аристократія (стовбур).
<i>Другий стан</i>	—	духівництво (гілля).
<i>Третій стан</i>	—	tiers (верховіття).

Плоди цивілізації споживає людина-маси
*(das man)*⁷ або *«четвертий стан»*.

Плебс — це визнана в законодавчому порядку єдність *tiers*, яку тепер репрезентують трибуни, наділені власним імунітетом. Утім, плебс як третій стан, як залишок може бути оцінений лише негативно: до нього належали всі, хто не належав до спадкоємної аристократії і не посідав найвищих посад у духовній ієрархії. Картина завжди виходить дуже строкатою, адже лише *протест* утримує третій стан разом. Туди входили торговці, ремісники, аптекарі, наймані робітники, писарі тощо. Характерно, що поза політикою.

В суспільному плані плебс, на відміну від аристократії й духівництва, взагалі не існує і відразу розпадається на професійні групи зі своїми специфічними інтересами. Плебс — це партія, яка виборює свободу в міському розумінні. Подібно до того, як плебс полісів перет-

⁷ Нім. *das man* (від нім. *man* — не визначено особовий займенник) — одне з основних понять екзистенціалізму, введене М. Гайдеггером у своїй основній роботі «Буття та час». Перебування «ман» у світі — це такий спосіб існування людини, коли вона мислить, відчуває і діє «як усі».

ворився на «римський народ» — *Populus Romanus*, а *tiers* 1789 року у Франції проголосив себе нацією.

Отже, аристократія була станом у повному значенні цього слова, тобто репрезентантом історії та расою найвищого гатунку. На противагу їй існувало духівництво, яке символізувало інший бік життя, і постійно говорило «ні» там, де аристократія казала «так».

«Третій стан» не мав внутрішньої єдності й не був у повному значенні станом. Його об'єднував лише протест проти первісних станів і символічних форм життя взагалі. І все ж таки він має власне значення, протиставляючи міське життя сільському, само виступає станом у вигляді свободи на противагу залежності.

«Третій стан» завжди має свої межі й належить до культури, об'єднуючи усіх людей під іменем

*народ,
populus,
demos,*

куди як елементи входили

*аристократи і священики,
гроші та дух,
самостійні ремісники і наймані робітники.*

Поняття «третього стану» виткана вся цивілізація, що згодом знищить його, замінивши поняттям «четвертого стану» — маси, яка принципово відкидає культуру з її органічними формами. Це щось таке, що абсолютно позбавлене форми, маса з великою ненавистю переслідує будь-яку форму, усі рангові відмінності, будь-яку власність і впорядковане знання. Маса — це нові кочівники світових столиць, у їхніх очах людина є чимось аморфним, абсолютно відірваним від своїх джерел. Маса не визнає свого минулого і не володіє майбутнім.

Отже, четвертий стан є виразом історії, яка сама вже переходить у позаісторичне існування. Маса — це кінець, радикальне ніщо.

6. «Політичне суспільство» або держава. Основні підходи

Що таке держава? Відповідь на це питання шукаємо в історії філософії.

1. Найдосконаліший і найвищий союз суспільства (Арістотель).

2. Держава як наслідок договору між людьми, що до цього перебували в природному стані, де «природним» розуміли стан «війни всіх проти всіх» (Т. Гоббс). Провідна ідея суспільної угоди — ідея народного суверенітету, за якого народ є джерелом і носієм влади в суспільстві.

3. Держава — це машина для підтримання панування одного класу над іншим (Ленін).

4. Держава — це насамперед план дії, програма співробітництва, це заклик одної групи людей звернений до другої (Х. Ортега-і-Гассет).

Цицерон писав, що держава існує для того, щоб зберегти у кожного його власність і для того, щоб її примножити.

Республіканська держава — загальне надбання — від суспільних будівель до законів, звичок і традицій. Суспільні надбання наче приростають до приватної власності громадян через ускладнення і збагачення життя шляхом об'єднання людей в державу.

М. Вебер дав функціональне розуміння ролі держави як єдиного інституту, що на даній території має *легальне* право на застосування *сили*.

Держава — гарант приросту суспільного і власного багатства, збереження прав і свобод громадян.

Суттєвою (істотною) ознакою держави є:

а) *публічна влада* (здійснюється при всіх, діє на публіці), яка відокремлена від маси народу; влада завжди впізнавана — одяг, статура, символи тощо;

- б) другою ознакою є розділ підданих⁸ держави, або *територіальний поділ*;
- в) для утримання цієї публічної влади необхідні внески громадян — *податки*.

Таким чином, завдяки володінню публічною владою і правом стягнення податків чиновники, спочатку як органи суспільства, зрештою стають над суспільством.

Історія розвитку суспільства дає можливість прослідкувати надзвичайно різноманітні форми державної влади:

- а) залежно від числа осіб (*одна, декілька, всі*), які наділені верховною державною владою;
- б) за способом правління народом його верховним головою, ким би цей останній не був.

Перший критерій називається *формою панування* і можливі такі види влади: демократична, аристократична, олігархічна, монархічна, тиранічна, тоталітарна тощо.

Демократична влада — це така, коли державою править більшість, і ця більшість на свій розсуд творить закони і призначає урядовців. Тут панує своєрідна рівність, яка урівнює громадян незалежно від їх майнового статусу та походження.

Аристократичним є таке правління, за якого правлять не багаті не бідні, а першість належить «шляхетним» людям в державі. Здебільшого шляхетність визначається родоводом.

Олігархія (дослівно, — правління небагатьох) — влада належить невеликій, закритій та тісно згуртованій групі осіб, де існує жорсткий майновий ценз (виборче право мають лише громадяни, що мають власності встановлений, досить високий мінімум майна), а багатих завжди менше, чим бідних.

Монархія — від грецьких *monos* (один) і *arch* (влада) означає єдиновладдя. Термін «монархія» запровадив Арістотель. Наприклад, царська влада могла бути за законом, або за походженням. За законом — у Карфагені, де продавалася на торгах, за походженням — у Македонії та Спарті, де царів обирали із одного роду. Якщо феодалізм — це багатовладдя, тобто складна система особистої залежності, де діє правило «васал мого васала — не мій васал», то абсолютна монархія, навпаки, долає особисту залежність, свавілля окремих осіб встановлює загальну організацію влади. Монарх сприймається вже як *primus inter pares*⁹.

Тиранія — це влада одного правителя, яка досягнута хитрістю або силою.

Охлократія — панування маси, яке завжди виступає у союзі з тиранією.

Тоталітаризм (етатизм) — найвища форма політики насильства прямої дії, яка піднесена в норму, в систему, коли анонімні маси проводять свою волю від імені держави і державними засобами цієї анонімної машини. Це вже явище ХХ ст.

Ще стародавні греки помітили, що, наприклад, царська влада, оперта на свавілля єдиновладного правителя, легко вироджується тиранією, а влада оптиматів із влади найкращих перетворюється панування багатих і знатних. Відповідно і повновладдя народу призводить до згубних наслідків, до «збочення і свавілля натовпу», до його тиранічної влади. Ці спотворені види володарювання вже не є формами держави, оскільки в таких випадках зовсім відсутня сама держава, що розуміється як спільна справа і надбання народу.

Отже, залежно від кількості осіб верховною владою можуть бути наділені:

*одна особа, декілька людей, всі*¹⁰.

Форма правління, тобто спосіб, яким держава розпоряджається повнотою своєї влади, може бути або республіканською, або деспотичною.

⁸ Ідея поділу населення країни на громадян та підданих дуже стара і своїм корінням сягає античності. Наприклад, тільки автохтони (буквально — закорінені, ті, що мають тут коріння) — склали тіло полісу, були громадянами (вільними) у цьому місті. Інші — зайди, яким надали притулок для проживання і ведення господарства не більше ніж на 20 років. За часів великих імперій особи, народжені у метрополії були громадянами (буквально, вільні люди), на відміну від осіб, народжених на завойованих територіях, які мали статус підданих (тобто перебували під-даниною). За династичних монархій підданими монархів вважалися абсолютно всі, окрім самих монархів. Нині в більшості держав світу існує, як правило, поділ на дві категорії людей: громадян та іноземців. При цьому громадянами вважаються ті, хто або народився в державі, або приїхавши на постійне місце проживання за відповідною процедурою набув статус громадянина. Сьогодні у країнах Балтії, що перебувають під загрозою сепаратизму, частина населення має статус «не громадянина», який обмежує їхні права, перш за все — обирати і бути обраним.

⁹ Латин. вислів: «Перший серед рівних».

¹⁰ Або, принаймні, більшість, остання завжди є найпроблематичнішою в історії.

Республіканізм як принцип здійснення державної влади полягає відокремленні законодавчої влади від власне уряду та судів. Ідея висунута у XVIII ст. Ш.-Л. де Монтеск'є.

Деспотизм, натомість, полягає у свавільному диктаті державою законів, коли публічна влада реалізується як приватна воля правителя (деспота). При цьому необхідно враховувати, що для народу незрівнянно важливіший *спосіб правління*, ніж форма держави.

Наприклад, О. Солженіцин звертає увагу на таке явище радянської влади як «позасудову розправу — цю невдячну роботу звалила на себе ВЧК — Варта Революції, єдиний каральний орган в людській історії, що поєднав в одних руках: стеження, арешт, прокуратуру, суд і виконання рішення»¹¹.

«Людині, — пише К. Ясперс, — властиві два домагання:

- 1) на захист від насильства;
- 2) на визнання значимості своїх поглядів і своєї волі.

Захист надає їй *правова держава*, визнання значимості її поглядів і волі — *демократія*.

Отже, свобода може бути завойована лише в тому випадку, якщо влада долається правом, свобода бореться за владу, яка слугує праву. Своєї мети вона досягає у *правовій державі*. Закони мають однакову силу для всіх. Зміна законів здійснюється лише правовим шляхом. У демократичних державах — це воля народу, його діяльність або участь, що виявляється прямо або опосередковано через своїх представників, яким довіряють і періодично обирають шляхом вільних виборів.

Ключові слова: людина, суспільство, соціальна дія, матеріальне виробництво, суспільні відносини, суспільна свідомість, творчість, духовне життя суспільства, культура, цінності, інформаційне суспільство, касти, азійський спосіб виробництва, оракули, патриції, плебеї, культ Марії, культ диявола, таїнство покаяння, ідея особистості, історичне почуття, ідея феодалізму, сюзерен, васал, абсолютизм, династична історія, буржуазна революція, маса, держава, свобода, право.

Питання для самоперевірки

1. Назвіть основні типи філософських концепцій трактування суспільства.
2. Що є основою духовного життя суспільства?
3. Які види духовної діяльності людей ви знаєте?
4. Назвіть основні цінності суспільства.
5. Як співвідносяться між собою «суспільство знань» та «інформаційне суспільство»?
6. Що таке «економіка знань»?
7. Що таке держава?
8. Чим відрізняється форма панування від форми правління?

Рекомендована література

1. Кант И. К вечному миру // Сочинения: В 6 т. Т. 6. — М., 1966. — С. 257–309.
2. Ортега-і-Гассет. Бунт мас // Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — 420 с.
3. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Вопросы философии, 1988. — № 8.
4. Бехманн Г. Современное общество: общество риска, информационное общество, общество знаний / Готтхард Бехманн; пер. с нем. А. Ю. Антоновского, Г. В. Гороховой, Д. В. Ефременко, В. В. Каганчук, С. В. Месяц. — М.: Логос, 2010. — 248 с.
5. Губерський Л. В. Філософія: Історія, суспільство, освіта / Л. В. Губерський, В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. — К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. — 575 с.
6. Щекин Г. В. Социальная философия истории (теория социального развития) / Г. В. Щекин. — К.: МАУП, 1996. — 152 с.

Вільчинський Ю. М., Войнаровська Л. І., 2019

¹¹ Солженицын А. И. Архипелаг ГУЛАГ // Новый мир. — 1989. — № 8. — С. 22.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

Деркач В. Л.

1. Предмет антропології та особливості антропологічних досліджень
2. Своєрідність людей
3. Чому люди різні?
4. Загадка походження людства

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- ключові ознаки, що вирізняють людину з решти тваринного світу;
- основні поняття, в яких мислять різні аспекти індивідуальної та групової мінливості людей;
- роль та взаємозв'язок молекулярно-генетичних, культурно-генетичних факторів спадковості, середовища життя та індивідуального набутого досвіду;
- ключові світоглядні аспекти розуміння проблеми походження людини та підходи до її розв'язання;
- концепцію культури як специфічно людської форми життєдіяльності;

вміти:

- застосовувати понятійний апарат антропології в публічній дискусії;
- критично оцінювати відомості, що поширюються в засобах масової інформації щодо властивостей і закономірностей життєдіяльності людини.

1. Предмет антропології та особливості антропологічних досліджень

В чому своєрідність людей? Чим і наскільки люди різняться від інших живих істот? Звідки і коли вони з'явилися на Землі, яке походження людини? Чим зумовлені відмінності людей один від одного? Який спосіб життя людей у різних спільнотах і чому він саме такий? Які чинники зумовлюють відмінності між поколіннями людей і чи можемо ми передбачити майбутнє людства? Наскільки і як можливо керувати формуванням якостей людини? Чи є в людині якісь приховані здатності, чи можливо їх розвинути?

Ці та багато похідних від них питань охоплює предмет вивчення, який називають *антропологією* (людинознавством). Антропологія — це своєрідне дзеркало, в якому люди відкривають для себе самих себе.

Людина, однак, не тільки те, ким вона є, але й те, ким вона може бути. Це радше відкритий до змін проект, аніж завершене творіння. Пізнання самих себе віддавна вважалось наріжним каменем філософії, своєрідним центром системи координат світогляду. Людину вивчають у багатьох науках, де вона постає під різним кутом зору. Тілесна будова і робота організму індивіда, його психічна організація та особистісна цілісність, способи соціальних взаємин, створюваний спільнотами людей світ, його взаємодія з природним середовищем життя — усе це різні та тісно пов'язані одна з одною грані людського життя. Інтегральна,

або, інакше, філософська, антропологія зводить ці окремі фрагменти в цілісну картину. Такі дослідження мають міждисциплінарний характер, а основне їх завдання полягає в осягненні генезису людства.

То що ж означає пізнати людину, людське ество? Вочевидь, кожен з нас сприймає людей як собі подібних (до яких він, до того ж, і не байдужий). Люди уподібнюються один до одного, але люди також вирізняються одні серед інших. Знати людей — це передусім знати це розмаїття, орієнтуватися в ньому. Отже, антропологія як досвідна наука вивчає *єдність спільних рис та їх мінливість у розмаїтті людей*.

Однак нас цікавить не лише опис того, що є, а й ті причини, які зумовлюють це розмаїття. До того ж зі знання цих причин нам хотілося б вивести передбачення можливостей у конструюванні самих себе. І от у цьому питанні є не лише констатація даного — які люди були і бувають, — але й осмислення горизонту можливих змін з точки зору вибору цілей особистісного та суспільного розвитку. Ким ми можемо бути і що варте зусиль у спробах змінити самих себе (чи вберегтися від змін)? В антропології дослідник неначе розриває усталений образ людини, розширює його та позбавляє домислів, шаблонних тлумачень. Отже, пізнати людину означає розкрити в ній невідоме, але разом із цим очистити образ людини від напластунів безпідставних суджень, сформованих традицією.

Світогляд кожної спільноти містить зразок себе самих, протиставлений іншим, відмінним від себе істотам. Ці зразки завжди забарвлені емоційно і сприймаються крізь призму суспільної моралі, яка встановлює особливе ставлення до своїх і до чужих, до не-таких-як-ми. Вони особливо значимі, оскільки людина через них ідентифікує себе як свою серед своїх. Тому за антропологічними дослідженнями завжди тягнеться шлейф гострих суперечок, у яких кожна зі сторін часто звинувачує іншу в упередженості, необ'єктивності, надуманності побудов, руйнації підвалин моралі чи в ідеологічній тенденційності. Звідси ключове завдання антропології — це деміфологізація образу людини, яка вимагає критичного осмислення методу обґрунтування тверджень про якість людей. Для цього потрібне й певне відсторонення, яке я називаю сприйняттям з позиції «інопланетянина», для якого все те, що нам видається саме собою зрозумілим потребує роз'яснення. Наприклад, для чого дівчата масть губи помадою? Відповідь, «тому що це красиво і так прийнято» антрополога «інопланетянина» не може задовольнити, оскільки вона не дає відповіді на корінь цього запитання: чому це вважається красивим і чому саме такий спосіб прихорошування прийнятий? Чому в даному суспільстві саме *дівчата* (а не хлопці) масть губи помадою? Чому вони масть саме *губи* (а не вуха, не чоло, не носа)? Чому саме *помадою* (а не чимось іншим)? І який у цьому сенс у цілому, чим керувалися ті, хто вперше почав це робити, який генезис цієї звички чому інші все це повторюють знову і знову? А що буде, якщо хтось не стане це робити? Як і на чому позначиться ця відмова? Чому, зрештою, в інших спільнотах цього звичаю немає? Спробуйте-но дати відповідь на всі ці запитання!

Характерною рисою антрополога має бути терпимість до відмінностей, безоціночне їх сприйняття та водночас здатність бачити альтернативи за межею усталеного. Разом з тим антрополог сам людиною, яка бачить себе та інших з особистої точки зору. Цей досвід само-сприйняття та сприйняття інших рефлексується і є джерелом даних, які неможливо отримати з позиції стороннього спостерігача, «інопланетянина», але який так само не можна беззастережно проектувати на інших, приписуючи їм усе те, що дослідник бачить у собі. Звідси корінна проблема антропологічних тлумачень — це визначення допустимих аналогій. Коли ви думаєте, що хтось щось думає або щось відчуває, надає чомусь певного значення і вбачає певний сенс у тому, що діється, то чи не підмінюєте ви собою того, іншого, кому ви все це приписуєте? Вочевидь, знати як болить зуб може лише той, хто сам відчував такий біль. Чи зможете ви пережити чиясь відчуття чи почуття так, неначе ви втілились у когось іншого, прямо прочитати його думки і зрозуміти світ його «серцем» і його «головою»? (Це «вчування» інакше ще називають *емпатією*). Наше чуттєве розуміння прямо залежить від того, наскільки виправдано кожен може трактувати себе як подібного до іншого. Тоді ставлячи себе

в його ситуацію, дивлячись на світ його очима і відчуваючи його шкірою, я міг би уявити собі, що переживає інша людина. Напевне, це найглибше розуміння, якого можна досягнути. Але скільки помилок і зла трапляється через те, що ми міряємо добро власними мірками і ставимо себе на місце іншого, думаючи, що знаємо, як він думає, почуває, забуваючи, що той, інший — не ти сам; що в нього інший світ. Тому антрополог як еквілібрист змушений балансувати між відносно надійним об'єктивним описом фактів і ризикованим приписуванням людям універсального внутрішнього світу. Причому перше відіграє ключову роль, оскільки ми ніколи не можемо бути впевнені самі в собі, хоча може видатися, що найзрозуміліша істота — це я сам. Що людина може виразити із самої себе? Пізнання самого себе розширює горизонт самосприйняття лише тоді, коли ми стикаємось з несподіваним у самому собі, з тим, що ми не очікуємо самі від себе. Але це трапляється з іншими, тому інший як подібний до мене є тією несподіванкою, через яку я можу краще збагнути свої якості. Люди переймаються один одним і переймають один від одного свої якості. Ми стаємо людьми, уподібнюючись людям і вирізняючись серед них!

2. Своєрідність людей

Що з означає бути людиною? Неважко помітити, що слово «людина» вживається у двох різних смислових площинах. Люди в першому розумінні — це один із видів живих істот, що вирізняється з поміж інших певним типом будови тіла та особливостями життєдіяльності, включно з поведінкою. Люди як живі істоти з'являються на світ народжені іншими людьми, тому будь-хто, кого виносила жінка, стає людиною (у цьому, першому, розумінні) в силу одного лише факту свого народження. Подеколи народжуються такі істоти, які мають нетипові, *аномальні*, риси, тобто будова їхніх тіл і психічна організація виходять за межі біологічної *норми*. Однак «ненормальна» людина все ж у біологічному розумінні залишається людиною, просто нетиповим її варіантом. (Тут ми відволікаємося від того, як такого «виродка» сприйматимуть в його соціальному оточенні. Зауважимо, однак, що соціум може своєрідно трактувати будь-які нетипові риси. Див. далі щодо ксенофобії).

Водночас, кажучи про когось як про людину, ми маємо на увазі й дещо інше, як-от у заклику «ну будь же ти людиною!». Людина в цьому розумінні — це не просто якась істота, подібна до мене самого зовні, а це особа, в яку вкладаються певні очікування, в яких я ідентифікую себе із нею за певними «внутрішніми» мірками, завдяки яким я приписую цій особі спільні зі мною властивості мотивів, розуміння смислу дій та приймаю її як одного зі своїх, який мене також сприймає як свого. Бути людиною тут означає мати *спільну ідентичність нас як людей і породжених нею взаємних очікувань*. У цьому розумінні хтось, хто тілесно виглядає як людина, може вважатися нелюддю, якщо його дії не вписуються в очікуваний образ людської поведінки і ставлення. Люди водночас не просто «розігрують» певні ролі; кожен з нас сприймає самого себе як особу, усвідомлюючи своє Я. Як особа людина є Я-суб'єктом. Перше і друге розуміння людини пов'язане і з двоїстим розумінням життя. Жива істота в першому понятті є комплексом хімічних процесів, структурованим потоком перетворення речовини, тілом. В другому розумінні жити означає переживати чуттєво явлену данність світу і себе в ній як Я-суб'єкта.

Щоб краще збагнути відмінність між цими двома смисловими площинами проведемо такий-собі мислений експеримент. Уявімо, що хтось за трагічного збігу обставин втратив кінцівки, очі, серце тощо. Але, на його щастя, технологічно стало можливими замінити їх на максимально ефективні «протези». Він отримав кінцівки, які рухаються так само (або майже так само), як і ті, які він мав до того, може навіть у чомусь ще кращі, наприклад, міцніші чи сильніші. Так само його очі замінили на вельми вдалі об'єктиви, а серце — на досконалу помпу, яка прокачує рідину з поживними речовинами, доставляючи її до пристроїв, які вона забезпечує енергією. Можливо, в цій істоті вже немає жодної «деталі», яку вона отримала від

народження. Вона була народжена жінкою, але тепер від того початкового «зразка» вже нічого не залишилось. Те, що пов'язує її зі своїм попереднім втіленням — це неперервність сприйняття самого себе, Я-свідомість і пам'ять про себе як про себе. Щоразу, коли вона прокидалась після чергового «апгрейду», вона «впізнавала» саму себе в собі, — так самісінько, коли прокидаючись після сну ви впевнені, що ви — цей той самий Я, що лягав спати. Зрештою, бути самим собою і означає неперервність у сприйнятті власного Я.

Цей відтворений штучно «хтось», звісно, знає, що вигляд його дещо змінився (так само, як літня людина помічає, що вже інакша вона нині, як була замолоду). Спілкуючись із ним, якщо ви добре знайомі, ви також сприймали б цей «об'єкт» як того, кого ви знаєте як людину. Тепер уявімо собі дещо інше: відновлюючи життєдіяльність оті інженеро-лікарі не стали надто вже ретельно уподібнювати кінцівки тим, які були раніше, і так з усім. Зрештою, вишло щось доволі нетипове, як для зовнішності людини. Раптом комусь спало на думку, що не так вже і важливо, є там аналог серця чи немає (чи будь-що інше тілесне). Головне щоб ця істота залишалася «людиною» для інших людей, які знають її саме як людину. Але що для цього потрібно?

Уявіть собі іншу, тепер уже реалістичнішу ситуацію, коли ви спілкуєтесь із кимось, кого ви в житті ніколи не бачили. Ви стали навіть близькими друзями, хоча ця дружба позбавлена тілесного контакту. Ви не просто теревените в чаті; ваші стосунки включають себе участь у спільній професійній діяльності, взаємні фінансові зобов'язання тощо. Вочевидь, ви сприймаєте один одного як людей. Зазвичай у вас при такому спілкуванні з'являються хоча б якісь натяки на те, яким хто є тілесно: фото, відео, голосовий зв'язок можуть дати дуже детальні уявлення. Але чи є відсутність усього цього обов'язковим для того, щоб ви не змогли ідентифікувати когось саме як людину? Розширимо нашу фантазію. Уявіть, що «десь там» той, з ким ви спілкувалися, помер. Однак замість нього хтось інший, хто дуже добре обізнаний зі всіма деталями ваших контактів, продовжує спілкуватися з вами так, що ви й не помітили підміни.

Хтось, можливо, заперечить, що протиставлення людини в першому і другому розуміннях є надуманим, адже будь-яка особа завжди тілесна і «пересадити» її особистість на інший тілесний ґрунт неможливо. Однак, якщо й відволіктися від фантазій, як у нашому першому мисленому експерименті, та неясних зв'язків психіки з тілом, у соціальних взаєминах людина є саме гравцем ролей, а не цілісним індивідом зі своєю індивідуальністю. Важливо також і те, що ці ролі засвоюються в суспільстві, воно неначе програмує індивіда і культивує в ньому очікувану рольову поведінку. Хоча зазвичай індивід має певний вибір у тому, які ролі грати, і допустимі різні варіанти їх виконання, однак людина не може бути «сама собою» в тому сенсі, що її роль не вписана в соціальну гру або ж вона взагалі не грає ніяких ролей. Якщо таке й трапляється, то лише як глибока патологія розвитку, в основі якої лежить розумова неповноцінність. І хоча багато хто з людей в сучасному світі невдоволений собою і тими суспільними іграми, в які він змушений грати в нав'язаних йому ролях, невдоволений іншими людьми, взаєминами, які в нього склалися, він не може залишатись «у гри», повністю ігноруючи її. В успішних суспільствах, так само як і в успішних футбольних командах, виробились дієві засоби вилучення «сачків». Раніше це означало для особини, яка виключена зі спільноти, неминучу загибель. Сьогодні існує ніша для тих, хто «вибив з обігу», але розростання її неодмінно позначатиметься на суспільній злагоді та ефективності.

Тепер варто роз'яснити зміст деяких важливих понять. Терміном «особина» (або «індивід») ми позначимо одного окремого представника виду, — *Homo sapiens L.* (Таку назву має наш вид у біологічній номенклатурі). Людина як особина збігається зі своїм тілом і в біологічному сенсі тотожна йому.

Термін «вид» позначає тут усіх особин, які за своїми рисами будови тіла та функціональними характеристиками умовно близькі, схожі; однак головна, визначальна, властивість належності до одного виду полягає в тому, що за такої морфо-функціональної норми особини здатні до самовідтворення, тобто породжують так само плодове потомство. За-

уважте, що це не означає, що будь-яка особина одного виду здатна спаруватись з іншою і народити дітей. Це означає тільки те, що в природних умовах *тільки такі варіанти* тілесної організації здатні до відтворення самих себе в статевому процесі. У ньому можуть породжуватись аномальні особини; якась ось ця особина може втратити репродуктивну здатність або ж вірогідність того, що ці дві особини залишать спільне потомство може бути нульовою (що часто). Те, що всі люди належать до одного біологічного виду означає лише те, що якщо ми візьмемо жінку і чоловіка, які в деяких рисах будови тіла доволі різко відрізняються один від одного, наприклад, типового бушмена, жителя пустелі Калахарі та типову біляву мешканку Швеції, то фізіологічно в них немає бар'єрів для вдалого розмноження. Хоча географічна віддаленість та соціальні бар'єри роблять таке парування вкрай маловірогідним.

Особа ж — це ідентифікована як окрема цілісна роль людини в її соціальних взаємодіях з іншими, якій відповідає власна Я-ідентичність. Фізична особа збігається з індивідом. Однак як певна індивідуальна інтегрована система обробки сигналів, яка виступає у взаємодії з іншими як суб'єкт із власною ідентичністю, особистісно людина може бути представлена навіть і множиною персонажів. У деяких аномальних випадках один і той-таки індивід може переключатися з однієї особистісної ролі на іншу так, що не пам'ятає про свою поведінку і свій досвід в інших ролях. Це нагадує актора, який грає в декількох п'єсах різних персонажів і перебуваючи ось тепер у цій ролі геть забуває про всі свої інші. *Особистістю* ми тут називаємо ті характерні риси та їх суб'єктну інтеграцію в одне ціле, які вирізняють одного індивіда від інших. Особистість — це характеристика індивіда, а от його особа завжди є такою в контексті соціальних взаємин. Якщо особа — це людина в певній ролі, то індивід як особистість — це носій рольового репертуару, опанованого ним. Особистісні риси, однак, не є вичерпно неповторними. Здебільшого люди грають шаблонні ролі, в яких, правда, є своя, індивідуальна, особливість. Тому *індивідуальність* людини охоплює всі її, як подібні до інших, так і своєрідні й неповторні, риси, які виокремлюють її з-поміж решти людей. Індивідуальність характеризує усіх без винятку людей, проте в одних спектр унікальних характеристик значно ширший, аніж у інших. Такі індивіди вирізняються серед маси подібних один до одного людей, і чим ширший обсяг таких малоповторюваних рис, тим більш «ненормальною» буде видаватись людина. «Ненормальність» тут може мати як позитивний відтінок визнання видатних якостей особистості, таких іще називають «Особистостями» (з великої літери), так і осуд аж до визнання їх носія нелюдом. Однак те і те, зазвичай, перемішане: генії ті ще збоченці!

Проте найцікавіші та найбільш інформативні для розуміння людей характеристики пов'язані не з унікальними рисами індивіда (які мало важать саме тому, що унікальні й не укладаються в жоден шаблон, а отже, з них мало що можна передбачити), а саме з типовими проявами, певними характерними індивідуальними варіантами, які можна увібрати в три групи (за способом прояву та реєстрації даних): *морфотип*, *психотип* та *соціотип*. Морфотип — це характерний зразок будови тіла, відповідно психотип — психічної організації, соціотип — певний соціальний персонаж, який культивується спільнотою (див. про культуру далі). Наприклад, люди є роздільностатевими, для них характерний доволі виражений *статевий диморфізм*, тобто в одній особині є або жіночі, або чоловічі статеві органи і до того ж тіла особин жіночої та чоловічої статі відрізняються за деякими особливостями будови, які безпосередньо не пов'язані з дітонародженням. Таким чином ми можемо виокремити морфотип самця і самиці. Водночас існують пов'язані з цим особливості механізмів регуляції поведінки та їх психічні кореляти, що властиві відповідно жінкам та чоловікам (умовно фемінний та маскулінний психотипи). А в різних спільнотах культивують гендерні ролі, тобто статево-рольові соціальні особливості, які включають в себе широкий спектр характерних проявів «нормального» чоловіка і «нормальної» жінки: які види занять допустимі для тих і тих, який одяг вони мають носити, які функції виконувати в сім'ї, у громадському житті, у сексуальній поведінці тощо. Зверніть увагу, що зміст цих гендерних ролей відрізняється в різних спільно-

тах, так само як і число таких ролей може бути більшим від двох. (Останнє може видатися дивним, однак як приклад можна навести євнухів — кастрованих чоловіків, гендерна роль яких відрізнялась від чоловічої чи, скажімо, жінок, як-от гетер у Стародавній Греції, статево-рольові характеристики яких різко відрізнялись від ролі жінки-матері). Зауважимо, що феміністки не тільки виступають за емансипацію жінок, тобто за право осіб жіночої статі грати чоловічі ролі в суспільстві, але й багато хто з них прагне нівелювати гендерні відмінності, цебто позбутися будь-якої соціально-типової прив'язки суспільної ролі до біологічної статі, інакше — закликають до культивування унісекс-ролей. До питання про розмаїття проявів людського ми повернемося далі, а тут час вдатися до ще одного мисленого експерименту, який завершить прояснення змісту відмінностей у розумінні людини як біологічної особини та соціальної особи.

Уявімо собі, що якимось дивом новонароджена дитина виросла сама-самісінька на безлюдному острові. (Про диво тут згадано тому, що люди народжуються в такому стані, який унеможлиблює їх автономне виживання. Для того, щоб вижити, немовля людини неодмінно має отримати опіку з боку матері та інших осіб, які його захищатимуть та годуватимуть). Ця істота є людиною в першому розумінні, однак не стане людиною в другому. Але звідки ми це знаємо і що саме маємо на увазі? Що буде відсутнє в цієї особини? Оскільки прямо з етичних міркувань такий експеримент не може бути проведений, то питання про співвідношення вроджених, набутих в індивідуальному досвіді та соціально-успадкованих, культивованих, якостей у людині є предметом тривалої дискусії. Найбільша проблема тут і полягає в тому, що ми не можемо виокремити людину з її соціального оточення, щоб перевірити, ким вона стане, якщо буде повністю його позбавлена. Уривчасті відомості про так званих «дітей Мауглі», які у нас є, стосуються здебільшого не чистого виживання дитини в повній соціальній ізоляції, а радше різко відмінної від типової їх соціалізації в умовах позбавлення більшості характерних для життя в суспільстві впливів. Однак навіть із цього видається достеменним, що така «людина» не спроможною буде розмовляти, а, відповідно, й використовувати мову в мисленні, а також у неї відсутній контроль поведінки на рівні вищих психічних функцій. Такі діти нагадуватимуть людину, у якої пошкоджена фронтальна кора, хоча фізіологічно вона в них могла б працювати. Це дещо нагадує комп'ютер, на який не встановлено важливе програмне забезпечення, що й унеможлиблює його використання, скажімо, для набору тексту, хоча всі апаратні ресурси для цього є. Однак тут маємо істотну відмінність: в людині з певного моменту встановити це програмне забезпечення вже стає неможливо. Інакше кажучи, від народження людина має функціонально готові порти доступу до її ресурсів пам'яті та запису програм, які згодом визначатимуть її соціальну поведінку та самоконтроль як члена суспільства, але здатність завантажити в них інформацію триває лише певний, чутливий до специфічного впливу, період часу. Перезаписати її згодом неможливо; доповнення можливе тільки через інтеграцію з раніше встановленим. Можливо, дещо цього програмного забезпечення в людині готове, але не активоване і не інтегроване, щось на зразок програмних бібліотек. Проте функціонально дієздатною як член соціуму людина стає шляхом засвоєння характерних для нього зразків поведінки в спільноті. При цьому формується і її особистісний психотип.

Ми могли б розширити наш уявний експеримент, якщо замість одного немовляти уявили б собі їх десяток-другий. Інакше кажучи, змодельємо ситуацію, коли особина людського виду перебуває оточенні собі подібних. Що буде, якщо таке станеться з більш-менш дорослими особинами, які попередньо пройшли первинну соціалізацію в суспільстві, а потім були з нього вилучені на доволі ранній стадії чи/та перемішані з вихідцями з інших соціальних середовищ ми знаємо доволі точно. Ця зграя дітей надивожу нагадуватиме зграю шимпанзе, з характерними для них соціальними особливостями, але й дещо більше. Якщо діти засвоїли початкові навички мовлення, то потім, в такій новій соціальній ситуації в них сформується своя, притаманна тільки цій групі, мова і так само деякі характерні для цієї групи поведінки. Але разом із тим, унікальність цих утворень буде обмежена: у них проявлятимуться декілька

типових структур, які різнитимуться неістотними деталями (на кшталт того, як вимовлятиметься якийсь звук, більш м'яко чи більш твердо абощо). Однак все ж таки ці структурні особливості такі, що вони формують декілька типів конструкцій. Інакше кажучи, це нагадує конструктор, набір складників якого визначений і обмежений, і з нього можна скласти лише певний набір побудов (але не єдину!). Але це стосується дітей вже ініціалізованих соціально. Що ж буде тоді, коли ці діти вирости в такому ізольованому від дорослих стані з немовляцтва — ми не знаємо.

Тут саме час дати відповідь на питання, чим же люди вирізняються від інших тварин, що в них своєрідного, а то й неповторного?

За будовою тіла люди належать до ряду Приматів, поділяючи рештою в цьому ряді (разом з лемурами, довгоп'ятами, мавпами) декілька характерних рис у будові кістяка і загалом близькі за функціонуванням більшість із внутрішніх органів. За комплексом цих особливостей, зокрема відсутністю хвоста, люди дуже схожі на людиноподібних мавп: орангутана, горили, шимпанзе і бонобо. Однак у людей є унікальна серед приматів і взагалі серед ссавців риса: це переважне пересування на двох нижніх кінцівках (біпедальність), що має свої морфологічні відповідники. Зауважимо, що всі без винятку мавпи можуть ходити на двох, а деякі і доволі часто це роблять, проте саме у людей це стало настільки значимим функціонально, що наша будова тіла неначе підігнана під такий спосіб пересування. Подібну модель ми спостерігаємо широко у птахів, і там зрозуміло чому: передні кінцівки стали спеціалізованими і використовуються для польоту, а для наземного пересування залишилися задні (нижні). Там, де це наземне пересування стає домінуючим, у багатьох птахів крила перевелися нанівець. Відповідно й у людей верхні кінцівки більш спеціалізовані, аніж у решти приматів і пристосовані до виконання тонких маніпуляцій предметами. Зокрема великий палець у людини протиставлений решті, завдяки чому ми можемо більш вправно захоплювати і міцно утримувати невеликі предмети одними лише пальцями. Є ще одна характерна риса людей у будові тіла, яку давно вже виявили морфологи. Доросла людина набагато більше схожа за пропорціями тіла до немовлят мавп, аніж на мавп дорослих. Загалом у людей, порівняно з найближчими тваринними родичами, кістяк тендітніший (грацильний), щелепи менш масивні та не випирають уперед, ікла недорозвинені, голова відносно велика череп уміщує набагато більший мозок (у 3–3,5 рази більший, аніж у шимпанзе). За показником відношення маси мозку до маси тіла люди взагалі є лідерами серед усіх тварин. До того ж мозок людини найскладніше організований, площа кори дуже велика, вона зібгана в численні звивини (що дозволяє вмістити більшу площу у меншій обсяг). Особливо розвинені у людини лобні частки півкуль головного мозку (фронтальна кора). Зовні людина справляє враження головатої та мозковитої голої недоношеної мавпи. Відсутність розвиненого волосяного покриву на тілі (шерсті) пов'язана саме з цим і є випадковістю, яка не має ніякого адаптивного функціонального значення. Таке явище, коли внаслідок десинхронізації розвитку різних частин початкової форми статеві зрілість настає на тлі збереження дитячих рис у дорослих, називається *неотенією* і характеризує не тільки людей, а й ще чимало інших видів. Зважаючи на те, що внаслідок пристосування до прямоходіння і перебудови кісток тазу народження дитинчати стало утрудненим, особливо дитинчати з великою головою, то в людей немовлята народжуються тоді, коли ця голова може протиснутися крізь вузький родовий шлях. У такій стадії розвитку дитина ще не здатна самостійно пересуватись і годуватись, їй потрібна постійна опіка з боку матері, а тій в свою чергу — допомога її родичів. Таким чином, особливості будови тіла та інша характерна риса людей — соціальний спосіб життя — тісно переплетені.

Живучи в соціальних групах, тварини використовують ефект кооперації: взаємодії між собою задля здобуття якогось цінного ресурсу чи створення сприятливих умов, які інакше, поодиноці, здобути неможливо. У більшості тварин ці створювані соціальними взаєминами блага зводяться переважно до вищої захищеності від хижаків (але не тільки). Однак у людей соціальна кооперація побудована на основі *колективної зняряддевої діяльності з розподілом та успадкуванням соціальних ролей*. Причому їх успадкування здійснюється завдяки прин-

ципово іншому, аніж у інших живих істот, механізму спадковості, який ми позначимо як *культурно-генетичний*. Завдяки такому трійстому поєднанню — знаряддевої діяльності, соціальної кооперації та передачі соціального досвіду з покоління в покоління — люди як вид слідуєть унікальній стратегії життєзабезпечення: модифікації власного життєвого середовища шляхом його активного перетворення під свої потреби. Серед таких соціально використовуваних знарядь, які водночас використовуються як засіб соціальної пам'яті *знаки* і знакові системи — *мови*. Мова при цьому має подвійну функцію: вона поєднана із сигнальною системою зв'язку (мовлення та інші способи передачі відомостей) та водночас може використовуватися для моделювання ситуацій і опосередкованого розв'язання задач (тобто мислення). Мова є засобом керування поведінкою людей з розподілом життєвих дійств на прямі, незахищені, та ігрові, заміщені, захищені. Унаслідок цього розвинулися численні форми символічних практик, тобто дій зі створення та використання знаків і пов'язаних з ними життєвими середовищами. Початково ці практики мали колективний характер, проте для сучасних людей властива ще одна унікальна особливість — їх *інтериоризація*, або внутрішнє засвоєння і розігрування в собі всіх тих дійств, які здатна людина генерувати символічними засобами. Індивід сам у собі, у своїй уяві розігрує світи, здатен фантазувати та спілкуватися сам із собою, говорити сам до себе і давати відповіді самому собі. Таким чином, тепер значна частина цієї роботи проходить згорнуто щодо соціуму, *уособлено*. Цей комплекс рис загалом можна позначити словом *розум*, звідси й видова назва — людина розумна.

Розглянемо дещо детальніше всі ці особливості, хоча повний їх розбір виходить за обмежений обсяг теми. Знаряддям називають предмет, який використовується як посередник між органами тіла взаємодії з іншими предметами. Початково знаряддя заміщують певну частину тіла, модифікуючи її вплив на якийсь об'єкт-ціль. Так, камінь можна використати для завдання удару, жбурляючи його чи утримуючи під час удару рукою. Відносна вигода, перевага, яка при цьому досягається та що або удар завдається з більшої дистанції, або більшої сили, проникаючої здатності, порівняно з тим, якби цей удар був завданий голіруч. Згодом дедалі більша частина дій стає такою, що в них одне знаряддя використовується для обробки іншого знаряддя, тобто має що опосередкованіший характер. Створюваний при цьому світ заміщує початковане природне предметне оточення, стає виготовленим, рукотворним. Ось оцей обробіток, створення штучного світу, як і сам цей світ рукотворних предметів, називається *культурою* (від латин. дієслова *colere* — обробляти, вирощувати, дбати про щось). Культура — це сукупність продуктів такого обробітку; все те, що плекають, дбають про його збереження і створення. Це — точний і найбільш глибокий зміст цього слова, яке, щоправда, використовують в мові з різними значеннями, часто-густо не завжди достатньо вмотивовано. Наприклад, в українській мові широко усталилось вживання слова культура у значенні «опіка мистецтвами та проведенням заходів дозвілля». При цьому може скластися враження, що, скажімо, проведення пісенного конкурсу чи організація театрального гуртка належить до сфери культури, а вирощування пшениці та утилізація сміття — ні (що, ясна річ, не так). Тут і далі пам'ятаймо, що культура означає тільки те, що якась річ виготовляється і є предметом турботи про її збереження та відтворення. Цей контекст вживання потрібен нам для того, щоб підкреслити характерну рису людського способу життя: творення спільнотами людей власного, притаманного їм, життєвого світу виготовлених ними предметів і серед цих «предметів» є і власне людина як носій соціальних ролей. Індивід у спільноті людей культивується, вирощується і обробляється, при цьому він засвоює накопичений у спільноті досвід, занурюється в штучний світ. Як інакше кажуть, індивід виховується, соціалізується, набуває свого статусу та ідентичності в суспільстві людей і стає людиною (у другому розумінні цього слова). Засвоюючи ці ролі, він водночас засвоює певні соціальні норми (зразки дозволеної та заохочуваної поведінки, водночас утримуючись від поведінки, не бажаної для суспільства). «Небажаність» тут означає невідповідність культурній традиції. Цей механізм соціального контролю, який включає й своєрідний процес засвоєння зразків поведінки на рівні власного самоконтролю, визнання та бажання вимагати все це від інших, називається *супільною мо-*

раллю. Мораль спільноти визначає, хто є своїм, на кого поширюється захист спільноти і визнання статусу особи, а хто виганяється, знецінюється, стає нелюдом, чужаком. До чужих ставлення інше: їх побоюються, уникають, цькують, якщо ті загрожують втручанням чи вступають в агресивну сутичку або ж, програвши, втікають. Мораль створює бар'єр соціальної ізоляції, який ще називають *ксенофобією*. Зауважимо, що це слово (ксенофобія) часто вживають сьогодні з негативним відтінком, маючи на увазі те, що упереджене ставлення до представників іншого етносу, раси тощо заважає суспільним контактам, суспільній інтеграції і є неприпустимим проявом дискримінації. Однак ксенофобія — це медаль двома площинами. Її відсутність взагалі унеможлиблює інтеграцію спільноти; терпимість до «нелюдської» поведінки має наслідком те, що людина врешті-решт оскотинюється повністю. Проте мораль як основний інтегратор спільноти і ядро совісті особи, сама по собі не визначає, чи є якась модель поведінки корисною чи ні, варто її зберігати та відтворювати чи ж не варто. Норми моралі — це такі ж знаряддя, як і будь-які інші, тільки оброблюваним предметом в ній є поведінка індивіда, а культивований зразок — інструментом, ефективність якого перевіряється практикою. Практикою, зауважимо, десятків поколінь у конкретних життєвих умовах. Тому одна й та сама норма може бути як корисною для виживання та процвітання спільноти, так і заважати цьому залежно від конкретних обставин життя. Деякі з таких норм мають фундаментальний, універсальний характер, оскільки вони визначають власне базові умови інтеграції в спільноту. До таких норм, наприклад, належать норми, які захищають життя особи («не вбий свого») чи виправдану взаємовиручку («допомагай тому, хто просить про допомогу або явно потребує її, якщо той, хто її вимагає є гідною людиною, своїм», «ділися зі своїми їжею» тощо). Інші ж норми моралі мають сильний вплив в один час, а далі втрачають свою вагу через змінені умови. Як приклад можна навести шанування дівочої цноти, яке має нав'язливий характер в одних спільнотах і нехтується як норма в інших. Важливо також розуміти, що ніякого «морального закону» в якомусь іншому розумінні, аніж усталені зразки поведінки в спільноті, які культивуються і підтримуються засобами соціального контролю, не існує. Питання ж оцінки виправданості таких норм та принципів такої аргументації виходить за межі антропології та належить до проблематики етики, яку ми тут не розглядаємо.

Отже, культура охоплює і речовий світ довкола людини, і власне людину як частину цього «оброблюваного» світу. Як же здійснюється культурно-генетичний процес? Як передається інформація з покоління в покоління? Першу складову цього ми вже фактично окреслили: потрібен механізм соціальної ізоляції певної групи людей, який включає в себе мораль і ксенофобію. Цей механізм зіграв вирішальну роль взагалі в становленні людини і з ним пов'язана специфічна форма добору, який можна назвати *евгенічним* (від грец. слова, що означає шляхетне походження). Суть цієї форми селекції полягає тому, що репродуктивний успіх і статус людини в групі залежить від слідування нею груповим нормам. Тому той, хто не відповідає їм з групи виштовхується, залишається без соціальної підтримки.

Як це не дивно, мораль виникла раніше людей сучасного типу; ба більше, саме завдяки існуванню такого механізму й з'явилися люди. Народження й виживання дитинчат значною мірою залежали від суспільної згуртованості первісних спільнот та здатності усунути власного середовища тих, хто не спроможний був адаптуватися до соціального життя та виконувати просоціальні ролі. Відтак і репродуктивний успіх особини залежав від її включення в соціальну єдність, а через те в генофонді накопичувалися спадкові програми, які сприяли такій соціальній інтеграції та консолідації.

Серед таких механізмів, які мають генетичну основу, — рефлекс наслідування поведінки свого оточення, або, інакше, *іматогенний рефлекс*. Цей механізм робить можливим швидке поширення і закріплення в спільноті певних зразків поведінки. Суть його проста: якщо хтось регулярно повторює якусь дію: то шляхом її імітації, відтворення, ви засвоюєте її в готовому вигляді, без власних проб і помилок, без винайдення цього способу самотужки. Наслідування є основою соціального навчання (роби як я!), причому воно не вимагає свідомого контролю і спеціальної мотивації: ця здатність є вродженою. Разом з

механізмом соціальної ізоляції рефлекс наслідування закладає культурну традицію, тобто передачу з покоління в покоління усталених зразків поведінки, характерних саме для цієї спільноти. При цьому чим масовішим є таке відтворення, тим сильніша його дія на індивіда, що зумовлює *стадність* поведінки. Зауважимо, що ця риса широко використовується в рекламі, політтехнологіях тощо.

З легкої руки Р. Докінза, британського генетика, зоолога, еволюціоніста, філософа і публіциста, дискретна одиниця такого копіювання отримала назву *мем*. Таким чином, іматогенний рефлекс на базі соціально ізольованої спільноти закладає специфічну для неї соціальну пам'ять — основну функцію культури — і консервативне відтворення культурно-детермінованої поведінки індивіда. Проте за відсутності таких готових зразків, а це, вочевидь, хучіше стається там, де спільнота стикається з непередбачуваними обставинами, новими для себе життєвими ситуаціями, там, унаслідок індивідуальних проб і помилок (значна частина яких стає фатальною, але серед них і вдалі відкриття) виникає новий зразок дій, який швидко засвоюється спільнотою, але з деякими відтермінуванням відносно часу його початкової появи в особи-новатора. Таким чином, консерватизм і стадність спільноти, її традиціоналізм, служать своєрідним буфером, який захищає її від поспішних інновацій. Водночас, на тлі *конформізму* більшості складу групи, тобто орієнтації особи на групові норми поведінки і високу стадність конформістів, в спільноті завжди є маргінальна частина *нонконформістів*, тих, хто «ненормальний», але частково приймається групою. Нонконформісти як правило мають низький соціальний статус або ж грають особливі, «юродиві», ролі, проте не усуваються із групи (тим самим відрізняючись від ізгоїв). Здебільшого саме вони є тим «полем випробувань», який забезпечує суспільству резерв мінливості в суспільній поведінці. Разом із тим, у сучасному суспільстві відбувається зсув традиції в сторону вищого статусу осіб із нетрадиційною поведінкою. Як наслідок цього й різке зниження ксенофобії, більш терпиме ставлення до інакомислення, загалом вищий індивідуалізм та співіснування в суспільстві культурно-розмаїтих спільнот. При цьому зростає роль цілеспрямованої пошукової та інноваційної активності, формується інституціонально науково-дослідна діяльність, від якої значною мірою залежить виробництво та соціальне управління.

Культурно-генетичний процес додатково тримається й на соціальному контролі поведінки індивіда, особливо в дитинстві, який полягає у виховному впливі на особину з боку її оточення. В основі такого впливу відомий метод батога і цукерки, коли бажані дії емоційно підкріплюються, схвалюються, заохочуються подарунками, небажані — караються. Однак на відміну від безпосередніх емоційних реакцій чи батьківської турботи, в основі такого виховання лежить культивований, відтворюваний зразок. Вочевидь, що для цього потрібен механізм початкового засвоєння цього зразка, який на певному етапі стає не просто відтворюваним, а формує мотив вимагати його дотримання іншими, домінування над іншими шляхом змушування їх відтворювати дію-вимогу. З цим механізмом пов'язана ще одна характерна риса соціальних взаємодій: їх сугестивний (навіюваний) та аутосугестивний (самонавіюваний) вплив. Аутосугестія та автономний самоконтроль інакше відомі як совість (непереборне бажання слідувати певному зразку поведінки без зовнішнього примусу і переживання сорому та провини, коли таке слідування порушене). На відміну від інстинкту (а совість має в певному сенсі подібний до інстинкту характер дії), добросовісна поведінка має внутрішньоконфліктну мотивацію: в ній один, базовий, мотив пригнічується іншим, вторинним, соціально-детермінованим. Як показали психоаналітики починаючи з З. Фрейда, такий конфлікт часто є причиною неврозів, але так само і зміщення енергії пригніченого мотиву в просоціальне русло (так званої сублимації). Так, у діяльності священника, художника, вченого чи політика значну роль можуть відігравати зміщені сексуальні або ж агресивні потяги. За декларованими мотивами приховується додатковий мотив, який часто не усвідомлюється особою, хоча вряди-годи відіграє домінуючу роль у спрямованості та інтенсивності її зусиль.

Нарешті, доповнюючи наслідування та виховання, в процесі соціалізації та засвоєння культурної традиції індивід прямо пристосовується до предметного середовища, яке власне для нього є природним (хоча воно і створене поколіннями попередників). Речі довкола нас несуть у собі відомості про їх використання вже тільки тим, що для того, аби їх використати, потрібно взаємодіяти з ними певним чином.

Навіть якщо ви не знаєте як їздити на велосипеді чи веслувати в човні, користуватись молотком чи виделкою, їх будова обмежує можливі способи використання. Здогадатись як орудувати веслом чи бити молотком легше, аніж винайти та виготовити ці речі. Світ речей неначе сам по собі вже є інструкцією щодо їх використання (хоча й далеко не досконалою). Користування цією «інструкцією» залежить, однак, від набутого вами досвіду та наявності аналогій в ньому.

«Дикун» не здогадається, як користуватися смартфоном, а ви навряд чи зможете оцінити якість мисливське знаряддя, хоча призначення більш архаїчних предметів в цілому легше збагнути, аніж сучасних винаходів. Проте занурюючись в предметний світ серед зразків його використання людина мимоволі засвоює його зміст. Так, сучасні діти на ходу засвоюють те, як користуватися мобільним зв'язком, так само, як їхні далекі пращури свого часу легко засвоювали відмінності слідів тварин та властивості рослин (у чому геть не розбираються ані сучасна дитина, ані більшість дорослих).

Соціальний спосіб життя, знаряддева діяльність та їх поєднання в культурі заклали підвалини, напевне, найвиразніші відмінності людей від решти тваринного світу: використання мови для комунікації та вироблення ефективних рішень, мислення як способу розв'язання задач засобами знакової системи, розвинутої ментальної культури на основі символічних практик та їх індивідуального відповідника — вищих психічних функцій. Саме цей комплекс рис і вбирає себе те, що означається словом «розум».

Кажучи про культуру ми допоки що тримали в умі два її аспекти: виготовлені людьми речі (у широкому розумінні, включно зі спорудами чи пристроями), культуру уречевлену; (2) культуру поведінки людей, тобто будь-які відтворювані в спільноті зразки дій, які є специфічними для неї, включаючи сюди усілякі звичаї, ритуалізовані моделі взаємодії між людьми тощо, серед них і моральні норми. Однак культура містить і третю царину створюваних предметів, яка синтезує перші дві. Серед виготовлених речей є ті, які виконують роль сигналів, що регулюють поведінку і несуть у собі інформацію про інші речі, взаємодії між ними та їхні властивості. Причому такі речі, або інакше їх ще називають — знаки, водночас реалізуються як певний спосіб поведінки і як її уречевлений знаряддевий відповідник. Знак є на одній стороні знаряддям, а на іншій — психічним (психомоторним і психосенсорним) процесом. Причому знаки водночас задіяні в комунікативному процесі, включені в соціальні взаємодії і є засобом регуляції поведінки іншої особини. Вони утворюють світ-посередник між матеріальним даностями та психічними станами.

Систему знаків інакше називають мовою. На основі оволодіння нею людини розвинулися вищі психічні функції, які й обслуговують реалізацію мови в комунікації та керуванні поведінкою, а серед них і свідомість. Мова створює щось на кшталт колективного інтелекту, якому виникає кооперативний ефект, у ньому накопичується інформація, незалежно від її зберігання в пам'яті окремого індивіда і водночас своєрідне середовище, у якому здійснюється відбір моделей поведінки. Без мови неможлива й наука.

Розберемо детальніше, чим знак відрізняється від комунікативних сигналів, притаманних й іншим тваринам, не лише людям, і що відсутнє в таких комунікативних системах, порівняно з комунікацією з використанням мови. Сигналом є будь-який фізичний вплив, який виконує роль пускового механізму. Інакше кажучи, енергія, яка необхідна для генерації сигналу і його розпізнання, використовується для модифікації якогось іншого процесу, який має власні енергетичні характеристики. Сигнальна взаємодія вплетена в канву життя, вона реалізується на всіх рівнях організації живого: від базових біохімічних процесів до соціальних комунікацій. Пряма сигнальна комунікація між організмами передбачає реак-

цію на певну зміну характерними змінами у відповідь. Наприклад, забарвлення шкіри чи оперення, акустичні параметри (характеристики хвиль, що розповсюджуються в повітрі), леткі хімічні сполуки або що як сигнали запускають тих, хто їх сприймає певні комплекси дій. Фізичні (енергетичні) характеристики передачі сигналу, середовище його розповсюдження називають каналом комунікації (зв'язку). Генерація сигналу може бути цілковито мимовільною, так само як розпізнаються сигнали не лише ті, які генерує інша тварина. Реакція на зміну освітлення чи температури повітря, так само як і чутливість до певних виділень, які супроводжують оваріальний цикл — це приклади сигнальних взаємодій. У багатьох випадках у тварин закріплюється спеціальний механізм генерації сигналу, пов'язаний з певним її станом, в тому числі у зв'язку зі сприйняттям нею інших сигналів. Наприклад, крики тривоги або характерні сигнали статевого збудження. Загалом експресія, тобто вираження емоцій, притаманна багатьом тваринам.

Ці сигнали можуть бути навіть диференційованими відносно об'єкта. Наприклад, верветки передають різні сигнали, побачивши змію чи леопарда відповідно. Однак, усього цьому притаманна спільна риса: сигнал лише запускає певний стан і поведінку, навіть якщо цей стан високоспецифічний і адаптивний та організовує взаємодію між особинами, навіть і колективну. Прикладом прямої сигнальної комунікації може бути плач дитини: він привертає увагу дорослого запускає в нього поведінку, спрямовану на усунення цього плачу, — допомогу дитині. Однак цей сигнал не передає ніякої об'єктної інформації. Уся інформація вже зашита в двох системах: у тій, що генерує сигнал і у тій, що на нього реагує. Мова ж відкриває принципово нову якість: за допомогою знаків моделюється ситуація і той, хто сприймає сигнали мови переносить цю ситуацію, так би мовити, у власну «голову». Мова — це засіб кодування даних і тим самим генерації відомостей про невідомі початково характеристики тому і про те, хто прямо не стикається з тим, про що йому повідомляють. Мова керує уявою і формує уявлення. Знак є таким сигналом, який вказує на певний предмет (позначає його) і сприйняття цього сигналу в уяві викликає образ цього предмета, асоційований з комплексом дій, які над ним виконувалися, його властивостями тощо. Причому означуватися можуть як цілісні предмети, так і способи їх зв'язку з іншими, дії над ними, їхні порівняльні властивості тощо. Предмет занурюється в уяву і в ній над ним виконуються дії під управлінням відповідних сигналів. Мова — це по суті контрольовані і скеровувані квазігалюцинації, які можна використати для перенесення відомостей про неіснуючі речі або невідомі індивідові обставини. Знак, так само як і будь-який інший сигнал, запускає певний процес; але цей процес — уявне відтворення і подальше означування. Мовне повідомлення завжди породжує нові повідомлення у відповідь. Звідси ще одна важлива відмінність від прямої сигнальної комунікації: так само, як знак є посередником між предметом і його образом в уяві, предмет є посередником між одним знаком та іншим. Тому можливо генерувати скільки завгодно знаків для позначення одного й того ж предмета. Знаки мови можуть (як сигнали) кодуватися у різних каналах зв'язку, що робить врешті-решт такий сигнал суто умовним найменуванням і дозволяє приховувати зміст відомостей від тих, хто не утаємничений у цей шифр. Окрім того, в такий спосіб люди здатні породжувати мовні ігри, які власне і стали основою символічної ментальної культури в усьому її розмаїтті та багатстві проявів. Ігровий характер використання мови дозволяє конвертувати її в мислення, тобто в розв'язання задач за допомогою знаків-посередників, фіксації проміжних результатів, передачі їх іншим учасникам і колективної участі у вирішенні проблеми, зокрема силами навіть кількох поколінь людей, розділених тривалими проміжками часу. Мовна гра стає засобом представлення, моделювання певних ситуацій та діячів у них. Хоча такі ігри можуть бути відірваними від дійсності, як от в міфах та в інших фантазійних культивованих способах — в мистецтві, в релігії тощо, проте такі моделі вторинно здатні бути засобом пошуку ефективних рішень. Ключовим чинником такого вторинного перетворення «казкового» світу в дійсний, власне, і стала наука як спеціальний інструмент підгонки мовної моделі під об'єктні властивості світу. Для цього такі моделі цілеспрямовано модифікуються і відбираються за критерієм точності прогнозів на їх основі:

співпадіння логічного слідування в мовній моделі та очікувань на його основі з дійсним станом справ.

Про початковий ігровий характер такої діяльності тут сказано не в метафоричному розумінні, а буквально. У цьому ще одна характерна особливість людей як живих істот: у нас ігрова активність має переважний характер, розширюється і проникає в усі сфери, стаючи найпотужнішим мотиватором. Втрата цього «сенсу» часто переживається навіть і як втрата сенсу життя. Людина, яка занурена в значимі для неї ігри та відповідні цілі, відчуває азарт і втіху від життя. Найважче людині дається робота, цілі якої виходять за межі її фізіологічних потреб і водночас у якій вона не бачить змісту, прив'язаного до її улюблених ігор. Люди залишаються дорослими дітьми не лише морфологічно, але й психофізіологічно. Ця «інфантильність» має свою позитивну сторону: ігрова свобода, життя «так, неначе...» забезпечує унікальну психологічну пластичність людей, здатність їх перекодувати свої програми поведінки за короткий час. За це є своя плата: великий відсоток аномалій — соціальних, ментальних, особистісних, багато з яких нежиттєздатні та навіть небезпечні. Людину по праву не тільки можна назвати розумною істотою, але й так само істотою божевільною. Зрештою, розум і божевільня йдуть тінню йдуть одне за одним. Наприклад, в результаті кількадесятилітніх досліджень шизофренії складається враження, що в основі цього розладу лежать ті самі механізми, що й ті, які забезпечують можливість теоретичної творчості (або принаймні вони тісно між собою ув'язані).

До повноти цього короткого нарису своєрідності людей варто також додати те, що стосується відтворення роду людського. Вочевидь, що це відтворення включає в себе водночас дві сторони: фізіологічну — запліднення та народження та (2) соціокультурну — становлення особистості як члена спільноти, який грає соціальні ролі й у такому статусі відтворює себе в інших особистостях (не обов'язково споріднених ним «по крові»). Однак наразі домінуючою формою такого відтворення залишається інститут первинної соціалізації — сім'я на основі шлюбу. Саме в сім'ї здебільшого відбувається народження, і виховання, хоча на друге за останні два сторіччя посягає нині держава та пов'язані з нею інші суспільні інституції (переважно освітні). А ще раніше цією подобою батьків була церква (вплив якої нині різко зменшився, хоча й залишається відчутним). Проте власне основа цієї структури — шлюбний союз — в усіх відомих нам спільнотах є культивованою суспільною нормою, з якою до того ж пов'язана лівова частка моральних регулятивів. Сама по собі регламентація статевого життя і суспільно-культивовані правила добору статевих партнерів видаються доволі дивними і так само є унікальними серед живих істот.

З точки зору особливостей статевої поведінки в людей є декілька прикметних рис. Передусім це відсутність сезонності в паруванні (що однак не є унікальним; і серед приматів є так само чимало видів, у яких статева хіть самки не прив'язана до якоїсь певної пори року). Але у людей готовність жінки до статевого акту слабко пов'язана із оваріальним циклом, тобто жінки готові спаруватись і в той період, коли зачаття неможливе. Причому овуляція (вихід зрілої яйцеклітини) дуже слабко маркується якимось зовнішніми проявами. Як порівняння, можна навести приклад шимпанзе, у самок яких у період овуляції бубнявіє, набуває бордово-рожевого відтінку ділянка, що прилягає до зовнішніх статевих органів і самі вони, до того ж з них виділяється велика кількість слизу зі специфічним запахом. Весь цей комплекс ознак водночас приваблює самця і вказує йому на готову до спарування самку. Натомість величезна кількість різноманітних засобів прихорошування і статевого приваблювання у людей практично не пов'язана власне з зачаттям. Усе це говорить про те, що сексуальна поведінка людини має зміщену відносно репродукції вторинну функцію регуляції соціальних взаємин, зокрема статусу в суспільній ієрархії. Більшість з цієї поведінки є культурно-специфічною і відрізняється в різних спільнотах (тут достатньо згадати хоча б різні традиційні канони фізичної привабливості у різних народів). І найхарактернішою деталлю цієї регламентації є *табу інцесту* — моральна заборона статевих контактів між близькими родичами, що в свою чергу містить і власне інститут спорідненості саме як со-

ціальний інститут. Архаїчні, доцивілізаційні соціальні взаємини будувались виключно на основі кривної спорідненості та інституту шлюбу, який регламентує: (а) хто може спаруватись між собою; (б) відповідальність сторін у догляді за дітьми; (в) вторинні права двох родів, пов'язані з тим, що їхні представники утворили статевий союз. Причому шлюбні норми та обрахунок спорідненості в різних спільнотах відрізняються (хоча їх і можна звести до кількох типів). Звідси в сексуальній поведінці людини химерно переплетені давні інстинктивні потяги та форми активності з культурними детермінантами, серед яких є як сексуально-провокативні, так і сексуально-репресивні. Люди є одними із найбільш сексуалізованих живих істот, яких сексом просякнуті чи не всі аспекти активності. Секс для людей — це, напевно, серйозна гра, більшу смисложиттєву силу від якої має хіба що боротьба за вплив, владу та соціальний статус.

Отже, підводячи проміжний підсумок, зведемо усі ці риси людини в єдину картину.

Люди вирізняються серед приматів прямоходінням, модифікованими верхніми кінцівками з розвинутим апаратом маніпуляцій предметами, з великим, складно організованим мозком та відносно тендітним кістяком і невеликою м'язовою силою, відсутністю шерсті.

Люди істоти соціальні, в соціальних структурах яких домінує колективна зняряддева діяльність. З нею тісно пов'язаний культурно-генетичний механізм спадковості та змінена адаптивна стратегія виду в бік модифікації середовища життя під свої потреби. Ці два аспекти є основними функціями культури, що знаменують специфічно людський спосіб життя.

Культура лежить в основі відтворення собі подібних та розширена у формах символічної діяльності, з якою пов'язані вищі психічні функції людини особи, феномени мови, мислення та соціального контролю за поведінкою індивіда (мораль та совість). Цим визначається статус людини як істоти розумної.

Людина є істотою з подовженим дитинством, «недоношеним» творцем смисложиттєвих ігор, істотою, яка грається. Грою просякнута і ментальна культура, і секс.

3. Чому люди різні?

Усе, що ми раніше говорили характеризує деяку людину «взагалі», вид людей як таких, його характерні сукупні риси, які вирізняють людей серед інших істот. Але фізично існує не людина «взагалі», окремі індивіди і спільноти, які не тотожні в усіх своїх рисах. Кожен такий індивід чи група має специфічні риси, що окреслюють певний тип чи унікальну індивідуальність. І все багатство розуміння людей криється саме в нюансах цих відмінностей і подібностей. Вони (відмінності) є предметом емпіричних досліджень і весь їх спектр далеко не охоплений наукою і, зрозуміло, його неможливо навіть похапцем представити у стислому огляді. Багатий матеріал, накопичений тут дослідниками, структурований в декількох дисциплінах. Фізична (або біологічна) антропология вивчає варіації будови тіла. Серед них варіації окремих ознак, які мають вимірне та описове вираження (методи антропометрії та антропоскопія). Наприклад, такі як форма носа (описова ознака) чи обхват талії (вимірна). На основі цих ознак систематизують виявлені характерні відмінності, групуючи їх за категоріями. Так, морфологічні відмінності груп людей, які тривалий час перебували у відносній репродуктивній ізоляції і в них склався свій локальний морфотип називають *расою*. Раса — це збірна характеристика міжгрупових варіацій за комплексом ознак. Раса характеризує не індивіда (тому не коректно запитувати, до якої раси хто належить), а групу людей (локальну популяцію). Однак на основі цих рис можна побудувати своєрідний синтезований портрет цієї групи, зразок, на який всі члени цієї популяції більше схожі, аніж на інші зразки. Важливо зауважити, що расові ознаки не включають в себе культурні, соціальні характеристики. Тому немає української раси чи угорської, чи, скажімо, раси фанатів «Динамо» (Київ) або баптистів. Расові відмінності охоплюють також весь доступний комплекс морфологічних ознак, а не якусь одну. Тому відмінності за кольором шкіри — це ан-

тропоскопічний показник, але його недостатньо, щоб вказати на расову близькість двох темношкірих чи світлошкірих популяцій. Так, темношкірі австралоїди, койсанська раса та негри за комплексом ознак різняться одна від одної не менше, аніж кожна з них від світлошкірих європеїдів чи айнів. Зв'язок морфологічних расових ознак з іншими, наприклад, психофізіологічними, залишається проблематичним. На дослідження в цій царині накладене негласне табу як реакція на відвертно дискримінаційні расові теорії кінця ХІХ — першої половини ХХ ст. Сьогодні ми впевнено можемо стверджувати, що людство є біологічно єдиним видом, до того ж індивідуальні варіації людей відносно незначні, порівнюючи з іншими видами. Що ж стосується інтелектуальних здібностей, то немає достовірних даних про існування якихось їх расових індикаторів.

У будь-якій популяції, проте, ці здібності варіюють у широких межах. Однак розвиток цих здібностей має виразну культурну специфіку. Через те порівнювати їх прямо некоректно, якщо за критерій береться саме успішність в якомусь виді діяльності. Академічна успішність, якою часто міряли розум, є далеко не єдиним способ адаптації людини до соціального життя, життєвого успіху та особистого щастя його членів.

Особистісні, інтелектуальні, психофізіологічні відмінності людей вивчає диференціальна психологія, у межах якої виокремлюються такі характерні одиниці аналізу, як темперамент (комплекс психофізіологічних генетично детермінованих рис), характер (комплекс сформованих у ранньому онтогенезі, малозмінюваних надалі, установок, накладений на темперамент), тип особистості (накладені на характер ціннісні установки та засвоєні соціальні ролі).

Серед таких досліджень, що пов'язують фізичну антропологію (диференціальну морфологію) і диференціальну психологію, є пошук зв'язків між рисами будови тіла і психічної організації. Наприклад, чи існують психічні відмінності між чоловіками та жінками, пов'язані не з їх вихованням в певній культурі, а зі вродженими психофізіологічними задатками двох статей. Останніми десятиліттями це питання набуло неабиякої гостроти з огляду на домагання жіночого політичного руху за емансипацію (феміністок). Інші питання стосуються того, чи існують чіткі індикатори в будові тіла якихось психофізіологічних характеристик. Тривалий час була популярною конституціональна теорія темпераменту, згідно з якою певний набір морфологічних ознак (соматотип) трактувався як надійний засіб передбачення схильностей та здібностей індивіда. Однак ретельні емпіричні дані заплутали це питання, хоча стара теорія може бути вже точно відкинута.

Водночас паралельно з вивченням мінливості індивідів розгорталася і вивчення варіацій суспільних груп, передусім реліктових, таких, які вважалися «дикими», в яких, як гадали, збереглися архаїчні риси (що саме по собі може бути поставлене під сумнів, оскільки всі вони — наші з вами ровесники). Цей напрям отримав назву культурна соціальна антропологія, в руслі якого розвинулись чимало спеціалізованих відгалуджень, — досліджень різних аспектів становлення соціальних інститутів в еволюції людства та варіацій звичаїв у різних сферах (моральні та правові установлення, педагогічні практики, гендерні ролі, шлюбні інституції, господарство тощо).

В усьому цьому масиві тут маємо задатися питанням, чим зумовлені ці відмінності, спробувавши систематизувати типи чинників, які визначають мінливість людей. Їх можна увібрати в чотири групи.

Дві з них щодо індивіда є факторами спадковості. Інакше кажучи, ця мінливість не залежить від індивідуального досвіду особи, відповідні риси будови тіла, вдачу, здатності він отримує в готову вигляді від своїх прашчурів. Однак характер цих процесів успадкування різний. Перший тип, молекулярно-генетична спадковість, зумовлена механізмом відтворення організму на основі молекулярної матриці. Індивідуальний розвиток, онтогенез, відбувається як самоорганізований процес, регуляція якого здійснюється набором онтогенетичних програм, що є своєрідним хімічним кодом потоків перетворення речовин, біосинтезу. Ці програми, які називають генами, є тим, чим комп'ютері є пам'ять та процесор: на їх основі відбува-

ється синтез білків і, окрім того, він регулюється залежно від хімічних обставин. Інакше кажучи, цей процесор реагує на параметри внутрішнього середовища як на сигнали, у відповідь на які блокується чи запускається біосинтез білка. Наші знання про цей механізм поки не дають можливості дати вичерпну детальну відповідь на питання, яким саме чином крок за кроком виникає організм у результаті поділу та спеціалізації клітин. Однак нам достеменно відомо, що в ході цього поділу здійснюється зміна активності геному (молекулярного носія генів, яким є дезоксирибонуклеїнова кислота). Під час статевого розмноження індивідуальний набір генів (генотип організму) постійно комбінаторно змінюється. Таким чином, із усієї сукупності генів популяції (з генофонду) індивід отримує вибірку — свій унікальний набір, який і зумовлює вроджені відмінності індивідів один від одного. Цей набір у близьких родичів (дітей та їхніх батьків, братів і сестер) буде більш схожим, аніж і у віддаленіших. У граничному випадку він тотожний у генетичних клонів — однайцевих близнят. Саме їх наявність дозволяє оцінити ступінь зумовленості тих чи тих рис молекулярно-генетичним фактором спадковості. Порівнюючи їх вираженість близнюків, батьків і дітей та неродичів можна оцінити силу його впливу. Однак варто пам'ятати й уникати типової помилки, яку часто можна зустріти в джерелах масової інформації, що буцімто існують якісь гени інтелекту, довголіття, краси, моральності тощо. В геномі кодується лише амінокислотний склад білків та біохімічні параметри середовища, за яких ці білки синтезуватимуться. Поява тієї чи іншої риси вдачі людини залежить від комплексної дії сукупних факторів і лише в деяких випадках можна вказати на якийсь один білок як на необхідну умову появи цієї риси. І оскільки геном як процесор реагує на сигнали зовнішнього впливу, то в ньому є чимало перемикачів ходу індивідуального розвитку залежно від обставин життя. Інакше кажучи, генотип визначає не конкретний варіант організму, а спектр можливих на його основі варіантів організмів або, як інакше кажуть, — норму реакції (межі можливих варіацій).

Інший спадковий фактор — культурно-генетичний — ми розглянули вище. Наголосимо лише те, що саме він визначає більшість тих типових форм поведінки, що характерна для людини як члена соціуму. Ці риси не є вродженими, вони набуваються в ході соціалізації індивіда і становлення його як особистості, однак є культурно-специфічними. Так само як геном не детермінує абсолютно уніфікованих особин — генофонд підтримує доволі велике розмаїття можливих індивідуальних варіантів, кожен з яких, у свою чергу, допускає багато різновидів реалізації в конкретних умовах, так і культура підтримує розмаїття шаблонних ролей та способів їх індивідуальної підгонки.

Відповідно сукупна мінливість людей залежатиме від інших двох чинників, які, на відміну від спадкової передачі готових шаблонних зразків, зумовлюють індивідуальні особливості й залежать від унікального життєвого досвіду особи. Ці два чинника роблять кожного з людей неповторним через те, що набутий досвід фактично неможливо відтворити в усіх деталях. Однак варіації цього досвіду, відмінності в ньому все ж істотні. Частково ці варіації нормуються спільнотою, створюючи типові зразки життєвого шляху. Ці поширені, масові, умови — навчання в школі за уніфікованими програмами, однакові ігри і фільми та ще сотні інших стандартних обставин мас-культури, хоча й причесе усіх під одну гребінку, та ніколи ця уніфікація не досягає ступеня повного урівнювання. Важливо, однак, і те, що сама культура змінюється, змінюються обставини, у яких живуть люди, що належать до різних поколінь, до різних верств населення тощо.

Але найістотнішим в цій індивідуально-набутій мінливості є виокремлення двох принципово відмінних факторів, один з яких суто людським. Перший фактор можна назвати прямим індивідуальним пристосуванням до умов життя (він однаково властивий усім живим істотам). Це пристосування зумовлене дією декількох механізмів, деталі яких ми опустимо. Загалом їхній ефект можна звести до появи в індивіда на певному етапі життя певного відносно стійкого, відтворюваного способу реагування чи зазнання ним певного незворотного впливу, до якого він змушений був пристосуватися. Це і умовні рефлекси, і вироблені звички, і наслідки травми тощо в їх комплексному взаємовпливі. Далеко не завжди такі звички сприятли-

вими для особи. Вироблений умовний рефлекс чи звичка в одних умовах може бути неадекватною в інших, набуті стереотипи заважають освоєнню інших способів діяльності тощо. Досвід людини, зазвичай, викривлений. Наприклад, страх перед собаками може виникнути тому, що цю особу собака вкусив, а можливо і не раз.

І в її особистому досвіді собаки кусаються, що формує неадекватні очікування, перенесені на весь подальший досвід. Хоча цей страх перебільшений, проте в нього є реальна основа, неадекватна саме через обмеженість індивідуального досвіду і некоректне його узагальнення. Або ж характерна особливість поведінки людей, яку ми можемо спостерігати восени і навесні. За однакової температури повітря восени люди ще ходять у футболках, а навесні — ще пальто. Інерція пристосування полягає в тому, що звичне буде відтворюватись частіше, аніж переміна способу дії. Тут є два загальних правила: (1) те, що виробилось і усталилось, потребує для його зміни зусиль не менших, аніж ті, які знадобилися для вироблення звички; (2) звичка виробляється як реакція на відомі обставини, а її зміна наштовхується на тривогу, пов'язану зі ще невідомими. Тому ті звички, які виробились рано в дитинстві, часто стають засадничими: вже під них людина змушена пристосовуватись надалі. Не людина ними керує, а вони — людиною. Так само і в літньому віці. Звичка, яка полегшує життя в одних умовах стає тягарем в інших.

Другий фактор набутого досвіду стосується специфічної риси людини: вона живе не лише в реальному світі, а паралельно з ним вторинній дійсності ментальних форм культури, в отому третьому світі символічних посередників: мови та мислення. І одне й те ж середовище фізичне може мати для людей різне *значення* в контексті цієї ментальної роботи. Ціннісні установки змінюють середовище життя людини, її «внутрішня» продукція ума опосередковує її дії щодо реальних предметів. Обсяг цієї продукції відмінний у різних людей. Одні живуть ніби у своєрідному ментальному кокони, який відгороджує їх від світу зовнішнього. У інших ця ментальна опосередкованість менша, вони більше керуються своїми органами чуття, аніж мовою та мисленням. Перше й друге виявляється пов'язане з роботою різних півкуль головного мозку: у перших домінує ліва, других — права. Хоча зазвичай тут спостерігається не строгий розподіл на тих і тих, а широкий спектр варіантів відносно більшої чи меншої вираженості протилежно спрямованих тенденцій та їх розбалансування. До того ж в одних людей їхня внутрішня ментальна продукція наче ізольована, малоузгоджена комунікативно з іншими, відособлена. Їхні картини світу та реакції на оточення через те бувають малозрозумілими іншим, вони ніби говорять своєю особливою мовою. Причому розвиток їхніх уявлень значною мірою пов'язаний із цією внутрішньою логікою, логікою, малокоригованою зовнішніми обставинами. Інші ж, навпаки, будучи занурені у світ ментальний, живуть переважно колективними уявленнями, вони постійно залучені в комунікативний процес, їм важливо чути і бути почутими, узгодити свої погляди з поглядами інших, вони поширюють спільну мову. І, відповідно, їхні погляди часто змінюються разом зі зміною суспільних настроїв. Однак і там, і там цей ментальний досвід опосередковує рішення людей і стає самостійним процесом, який зумовлює поведінку, незалежно від прямої дії зовнішніх чинників.

Підсумовуючи сказане, можемо змодельовати такий мислений експеримент, яким завершимо цей огляд. Уявімо собі не двох, чимало клонів — однойцевих близнят (таке інколи буває). Нехай так сталося, що одні з них розвивалися разом в одних умовах, наприклад, у типовій київській сім'ї, а інші десь в Індії чи в амазонських лісах серед відірваного від західної цивілізації племені. Знехтуємо тим, як реагуватимуть на їхні зовнішні риси — колір шкіри, тип обличчя — тубільні мешканці (у реальних умовах така реакція може суттєво впливати на статус особи в цій спільноті). Що буде? Наскільки ці люди різнитимуться один від одного? У них однаковий генотип і він визначатиме всі ті риси схожості, які залежатимуть від взаємодії молекулярно-генетичного чинника з умовами середовища. Якщо ці умови близькі, то й близнята будуть більш схожими один на одного, порівняно з тими, які виростили в інших умовах. Наприклад, за однакового генотипу на будові тіла доволі сильно позначиться калорійність та склад дієти та рухливість способу життя. (Однак за однакового типу харчування, рухливості

та інших уніфікованих умовах люди все ж різнитимуться за статурою і ці відмінності слід зарахувати до генетично-зумовлених). Проте набуті вміння, звички, усталений спосіб життя, переконання тощо цих близнят в різних культурах відрізнятиметься. Однак і при тому, що вони виховувались у спільному культурному середовищі, два генетичні клони не будуть абсолютно тотожними особистісно. Ми можемо виявити цікаві особливості: в деяких випадках у одного з близнюків буде доволі схожий характер не з його близьким, з тим, з ким він виріс і виховувався, а з тим, хто виріс в іншій культурі. На фоні близькості характерологічних рис у них різко відрізнятимуться одні ментальні установки і будуть доволі близькі інші. Чому? Справа в тому, що найбільший вплив на становлення характерних рис особистості має пристосування до соціального середовища. І так може статися, що в певних умовах один із близнюків конкурує з іншим за деяку роль. Їхня взаємодія між собою стає ключовим фактором середовища, яке тепер різне для кожного з них, бо частиною цього середовища є той, інший. І той «інший» інакший для кожного з них. Ми можемо виявити й те, що в одного з близнят погляди доволі близькі до тих, які має його соціальне оточення, а інший має якісь свої, чуждернацькі переконання, які позначаються на його способі життя та вчинках. І нарешті як би вони не були схожі один на одного, ми не виявимо серед них при ретельному вивченні двох абсолютно тотожних у всіх рисах осіб.

4. Загадка походження людства

Людей завше турбував їхній родовід. Коли ми з'явилися на Землі? Якими були ті перші люди і від кого вони походять? Які обставини привели до виникнення людства? У кожного з нас є батько мати, які нас породили. У батька й матері є свої батьки і так далі в глибину поколінь. Усі вони були людьми. То ж у цьому генеалогічному ланцюжку чи є розрив, коли якісь перші люди не мали своїх батьків чи їхніми батьками були нелюди?

Тема започаткування родоходу є типовим сюжетом у стародавніх міфах, бо вона тісно пов'язана з переживанням спорідненості як основи власної ідентичності. Хто кому родич визначало значною мірою те, хто на кого і в чому може розраховувати, хто захистить і хто прийде на допомогу. Не дивно, що фантазія людини вибудовувала зв'язки зі своїми пращурами, яких героїзувала, приписувала їм екстраординарні здібності та подовжувала їх участь у житті через незриму причетність померлих до тих, хто живе нині. Культ предків сприяв обожествленню легендарних зачинателів роду. Вони подеколи мислились у іншій подобі, звіриній чи ще якійсь, але не людській, тим самим роблячи людей певного роду співпричетними до якогось виду тварин (такі, *тотемічні*, ідентичності характерні для архаїчних спільнот). Різновидом цього є і *генотеїстичні* уявлення, тобто переконання в особливому зв'язку якогось бога-покровителя з певним родом (чи групою споріднених родів), який, що не дивно, часто тлумачився як той, завдяки кому і з'явилися люди, як батько чи мати роду людського загалом. Оскільки поява живої істоти чи якоїсь речі мала зримі аналогії — спаровування самця та самиці, народження дитинчати або ж виготовлення майстром якоїсь речі, то саме такі пояснення генезису людей найперше й спадали на думку. Сам світ зароджується й розвивається з яйця, а те яйце виникає зі статевого акту одвічних богів і десь у цьому ланцюжку породжень є предки нашого роду. Або ж хтось із богів ліпить людей і вдихає в них животворний дух, і так цей витвір стає чимось таким, чим опікується Бог (бо ж недарма ж він ліпив людину!). Таким чином, антропогенетичні уявлення тісно перепліталися із релігійними, оскільки в них знаходили пояснення особливо тісного, родинного зв'язку Бога з людьми, водночас вирішуючи проблему появи перших людей, отого розриву в ланцюжку спадкоємних поколінь.

Сьогодні ці пояснення навряд чи можуть задовольнити мислителя. Надто вже казковими вони видаються, хоча як пережиток вони мають свій відголосок і в сучасній релігійній свідомості. Так, біблійний міф про походження людей щиро віруючим християнам, які до

того не особливо заморочуються всілякими питаннями, може видаватися цілком прийнятним поясненням антропогенезу. Бог створив світ і людей в ньому, причому людина є вінцем його творіння і особливо істотою, до якої Бог не байдужий. Окрім того, оскільки свідчення про явлення Бога людям дане в Біблії, то заперечуючи священний зміст біблійних переказів тим самим хіба не заперечується надійна основа віри в Бога? Звідси й виникає та напруга для релігійної свідомості, коли ставиться під сумнів цей акт творіння. Через те питання про походження людей стає драматичним і набуває виняткового світоглядного значення. Догматичне відстоювання біблійного міфу про творення людей Богом, нині, однак, ослабло, хоча все ще є характерною ознакою ряду віросповідань, в християнстві — переважно протестантських, для яких Біблія є основним джерелом віровчення. Сильна ця тенденція і серед мусульман.

Часто в книжках можна зустріти протиставлення двох моделей антропогенезу — *креаціонізму* (люди створені якоюсь вищою силою) та *еволюціонізму* (люди виникли шляхом саморозвитку з якоїсь початкової форми живого). Причому креаціонізм подеколи трактується як нерозривно пов'язаний із релігією, а визнання еволюційного походження людини — виявом атеїзму. Зворотно, еволюціонізм трактують як модель наукового пояснення, а креаціонізм як міф. Однак зв'язок ментальних установок та їх внутрішня логіка складніші не вкладаються в цю спрощену (і надуману) схему. Зрештою для релігійного почуття немає істотного значення, як саме з'явилися люди на світі. Важливо інше: чи можуть вони розраховувати на участь Бога у своєму житті? Чому ж тоді Бог не міг створити світ так, щоб у ньому люди еволюціонували з якоїсь іншої форми життя і переходили в нову, постлюдську? Або ж чи взагалі так вже необхідно мислити світ створений Богом, а не світ, в якому діє Бог? Останнє, вочевидь, є коренем релігійного світосприйняття. Перше ж радше довільною умоглядною спекуляцією. Та й чи не наївно покладатися на Біблію як на достовірне джерело?

Сумніви в цьому джерелі зародились найперше в тих, хто уважно вивчав біблійні тексти. Ось деякі характерні приклади. Доволі тяжко пояснити, чому вже на перших сторінках ми подибуємо дві різні історії походження людей. Ось як описано день шостий творіння світу Книзі Буття (Буття 1: 24–31 — переклад І. Огієнка):

✓ *сказав Бог: Нехай видасть земля живу душу за родом її, худобу й плазуюче, і земну звірину за родом її. І сталося так.*

✓ *вчинив Бог земну звірину за родом її, і худобу за родом її, і все земне плазуюче за родом його. І бачив Бог, що добре воно.*

✓ *сказав Бог: Створімо людину за образом Нашим, за подобою Нашою, і хай панують над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі.*

✓ *Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх.*

...

Це ось походження неба й землі, коли створено їх, у дні, як Господь Бог создав небо та землю.

✓ *не було на землі жодної польової рослини, і жодна ярина польова не росла, бо на землю дощу Господь Бог не давав, і не було людини, щоб порати землю.*

✓ *пара з землі підіймалась, і напувала всю землю.*

✓ *створив Господь Бог людину з пороку земного.*

✓ *дихання життя вдихнув у ніздрі її, і стала людина живою душею.*

...

✓ *сказав Господь Бог: Не добре, щоб бути чоловіку самотнім. Створю йому поміч, подібну до нього.*

✓ *вчинив Господь Бог із землі всю польову звірину, і все птаство небесне, і до Адама привів, щоб побачити, як він їх кликатиме. А все, як покличе Адам до них, до живої душі воно ймення йому.*

✓ *назвав Адам імена всій худобі, і птаству небесному, і всій польовій звірині.*

- ✓ *Але Адамові помочі Він не знайшов, щоб подібна до нього була.*
- ✓ *вчинив Господь Бог, що на Адама спав міцний сон, і заснув він.*
- ✓ *Він узяв одне з ребер його, і тілом закрив його місце.*
- ✓ *перетворив Господь Бог те ребро, що взяв із Адама, на жінку, і привів її до Адама.*
- ✓ *промовив Адам: Оце тепер вона кість від костей моїх, і тіло від тіла мого.*

Вона чоловіковою буде зватися, бо взята вона з чоловіка.

(Буття 2: 1–2, 4–7, 15–25 — переклад І. Огієнка)

То ж як насправді: створив Бог чоловіка і жінку після решти тварин, чи спочатку Адама, потім тварин (які той ще мусив хутко назвати, а це немало видів!) і лише потому для нього жінку як подобу його. (Зверніть увагу, що в цих двох оповідях творець названий не однаково: в першому розділі в оригіналі Яхве (Бог), в другому — Елохім (Господь-Бог)).

Через деякий час і гріхопадіння перша пара людей народжує двох синів, Каїна і Авеля, один землероб, інший пастух, перший вбиває другого з ревності, бо Богу милішим виявилось жертвоприношення пастуха. Водночас розчулений і розгніваний Бог проклинає Каїна, і той, переляканий не на жарт, просить пробачення і хоч якусь милість, бо ж його уб'ють за цей злочин. Цікаво, хто? На світі на цей момент рівно три людини: Адам, Єва і Каїн (Сиф, ще один син Адама і Єви, ім'я якого згадується в Біблії, народився пізніше). Каїна виганяють і він боїться, що інші люди (!) йому не пробачать вбивства брата. Бог накладає на Каїна відмітку («Каїнову печать») як знак, щоб його не чіпали. Відтак Каїн вирушає світ за очі. На світі двоє чоловіків, батько й син, і одна жінка, матір Каїна. Але Каїн десь-таки бере собі жінку, причому у вигнанні!

Хоча є багато захисників, які усіяко намагаються виправдати біблейний текст, свято віруючи в нього, однак єдина причина такого захисту — це якраз ота свят-віра, установка, в силу якої людина намагається за будь-яку ціну вигадати таку інтерпретацію тексту, яка зберігала б його цінність. Проте, якщо вся справа у вірі, то що заважає переінтерпретувати текст таким чином, щоб він узгоджувався із будь-якими фактами? Єдине що — це власні стереотипи тлумачення, їх традиція. Звідси два принципових висновки: (1) якщо хтось захоче знайти інтерпретацію, яка його задовольнить — він її знайде; (2) сама по собі інтерпретація нічого не варта. Таким чином, креаціонізм взагалі не може розглядатись як спосіб пояснення антропогенезу, який якийсь може бути виведений за межі довільних інтерпретацій (чи фантазій). Зокрема, немає ніяких серйозних перешкод (для потреби віри) у тому, аби поєднати думку про Божественне творіння Божественну участь з еволюційною картиною світу. Якщо хочеться. У цьому розумінні креаціонізм є просто ухилянням від питань, які апелюють до фактичної данності і через те може довільно узгоджуватися з якими завгодно фактами.

Еволюційні ж моделі розвитку протистоять одна одній як різні версії пояснення механізмів якісних перетворень об'єктів світу. Усі вони опираються на визнання факту історичної змінюваності форм світобудови, зокрема, видів живих істот. Тому протилежним до еволюціонізму є заперечення власне факту змінюваності світу в його об'єктному складі (серед них і «біблейний» креаціонізм) або ж визнання того, що всі події відбуваються з невблаганною необхідністю. Якщо до цього дописати те, що за кожною такою подією стоїть ще й замисел творця (тобто подія могла б відбутись або не відбутись, залежно від його волі), то ми маємо дві антиеволюційні моделі — фаталізму (все є функцією часу) та теїстичного волонтаризму (все є результатом рішення Бога). Обидві ці моделі логічно можливі, однак вибрати серед них немає підстав, так само як немає ніякого способу їх підтвердити чи спростувати фактично. Тому їхня інформативна цінність нульова: вони не дозволяють нічого передбачити і не відкривають ніяких засобів на щось вплинути, не дають підстав для виправдання якихось цілей чи цінностей. Радше навпаки: прийнявши таку модель, ми тим самим приводимо до абсурду будь-які намагання пізнати світ і будь-які мотиви практики та відповідальності людей одного перед одним у своїй намірах змінити життя. Адже саме в них таки немає місця творчості та відповідальному вчинку.

У цьому сенсі творення можна трактувати як визнання акту цілеспрямованого виготовлення певного об'єкта раціональним агентом як причини його (об'єкта) появи. Чи протирічить можливість створення чогось еволюційним моделям? Тут варто звернути увагу на одне характерне упередження: зазвичай приймається, що творення є якимось одномоментним актом чи принаймні дією, в якій послідовно, згідно із чітко визначеним наперед замислом, без усіляких відхилень, спроб і помилок, досягається очікуваний результат. Ми справді можемо в роботі майстра знайти елементи таких дій. Але тут таки помітимо, що така очікувана відповідність результату попередньому замислу характеризує відтворення, повторення вже колись опанованого, винайденого. В самому ж акті творчості як появи чогось нового, того, що раніше ще не існувало, ані замисел не відповідає в повній мірі результату (результат творчої дії здебільшого несподіваний для самого творця, він сам не знає напевне куди виведе його натхнення!), ані досягнути прийняттого результату ніколи не вдається одразу, з першої спроби. Творець перебирає варіанти, шукає можливі форми конструкцій, випробовує їх, оцінює їхні властивості, причому критерії оцінки і його бачення мети своєї роботи постійно перевизначаються за результатами зробленого. До того ж нові зразки зазвичай не виникають як геть нові у всій своїй цілісності. Радше це варіації на тему, відхилення від початково зразка, його різні способи переробки, закріплення якогось варіанта, його множинне відтворення вже на цій новій основі подальші випробування, які з якогось моменту можуть зайти в глухий кут і змусити повернутися на один з попередніх етапів, щоб розпочати пошук альтернативних варіантів, які раніше були пропущені або відкинуті. Мислительний процес також цілком укладається в цю схему. Відмінність лише в тому, що в мисленні творець оперує образами і знаками, а не власне предметами. І лише там, де винайдено вдалий шаблон для відтворення, надалі він може використовуватись як готова дія, як готовий зразок без пошуків та вагань, одразу, в цілісному вигляді. Так, як ми то можемо реконструювати відносно видів живих істот чи винаходів, технологій, норм поведінки тощо — у всіх цих випадках ми знаходимо одну й ту ж загальну схему еволюційного процесу. Він включає в себе механізм відтворення певного типу об'єктів, у програму якого можуть бути внесені зміни. Ці зміни закріплюють відтворення нового, зміненого, зразка після численних випробувань різних варіантів на основі базового. Закріплення, відбір, здійснюється в певних критичних умовах, у яких визначається ступінь живучості нового, його затребуваність і стійкість, здатність вписатися у вже існуючий світ. Творіння завжди змінює цей світ і змінює творця. Отже, між актом творчості й еволюційним процесом немає істотної відмінності: насправді це єдиний за змістом спосіб появи нового і зміни об'єктного складу світу.

Щодо розкриття історичного процесу походження людини, джерел даних і накопичених відомостей, на основі яких цей процес реконструюють, теоретичних моделей цієї реконструкції, то ця тема виходить далеко за обмежені можливості стислого викладення. Варто лише сказати, що наразі конкурують між собою з десяток схем еволюційного антропогенезу, тривають гарячі дискусії щодо визнання тих чи тих фактичних даних як достовірних доказів на користь тієї чи іншої гіпотези, численні суперечки щодо власне інтерпретацій знахідок, датувань тощо. Робота антропологів тут чимось нагадує задачу скласти цілісну картину з пазлів, взятих з різних коробок і перемішаних у мішку, до того ж більша частина цих пазлів з кожної коробки або втрачена, або дуже пошкоджена. Вочевидь, розв'язок цієї задачі надто вже залежить від фантазії дослідників і від їх здатності критично осмислювати висунуті гіпотези. Це захоплююча гра, долучитись до якої можна сьогодні лише занурившись у зміст декількох суміжних дисциплін, що виключає цінність довільних спекуляцій на цю тему. Варто лише ясно розуміти ту обставину, що теорія антропогенезу не може ані виправдати, ані знецінити релігійні вірування, як і немає ніяких підстав довіряти авторитету релігійної традиції у поясненні світобудови і місця людини у світі.

Отже. Поняття людини лежить у двох смислових площинах: належності до біологічного виду людей (одного серед інших живих істот); (2) ідентичності Я-суб'єкта самосприйняття

як свого серед своїх, собі подібних. У другому розумінні ми можемо людину трактувати як гравця ролей у соціальних взаєминах та особистість безвідносно до її тіла. Характерними рисами людей як виду є комплекс ознак у будові тіла (великоголова прямоходяча слабосила мавпа з гіпертрофованим мозком, верхніми кінцівками, пристосованими до маніпуляцій предметами, позбавлена шерсті та гіперсексуальна), поведінці (соціальна істота, поведінковий репертуар якої формується в процесі окультурення в спільноті), адаптивна стратегія якої полягає у груповій кооперації з розвинутою колективною знаряддевою діяльністю, спрямованою на заміщення життєвого середовища краще пристосованим до своїх потреб середовищем штучним. Суть цієї адаптивної стратегії розкривається в понятті культури як створення, обробітку та збереження рукотворного світу та відтворення в ньому людини як носія необхідного репертуару соціальної поведінки. Культура є фактором спадковості, яка доповнює і значною мірою заміщує молекулярно-генетичні механізми спадковості, притаманні решті живого. Еволюційно в ході історичного становлення людини як виду, його ключові індивідуальні характеристики (передусім вищі психічні функції — мова, мислення, самоконтроль на основі асимільованих соціальних стандартів) відбирались ході евгенічного добору. Розмаїття людей зумовлене двома спадковими факторами (культурно-генетичним та молекулярно-генетичним) та індивідуальним варіаціями набутого досвіду (як прямих взаємодій організму та середовища життя, так і опосередкованих через включення особи в ментальну культуру та розвиток на цій основі власного «внутрішнього» ментального світу). Окрім індивідуальної, людині притаманна виразна групова мінливість культур, оскільки культурно-генетичний механізм як необхідну умову включає в себе часткову соціальну ізоляцію спільноти. Засобом інтеграції такої спільноти є мораль як механізм соціального контролю поведінки людини з впливом на її статус у групі. Домінуючою формою активності, в рамках якої породжується ментальна культура є ігрова. Участь в значимих іграх виводить життєві цілі за межі задоволення базових потреб і задає те, що переживається як сенс життя. Походження людини є однією із світоглядних загадок, у розв'язанні якої домінує еволюційний підхід.

Ключові слова: антропогенез, антропологія, біологічний вид, відтворення, ген, генофонд, гра, гендер, еволюція, етнос, життєве середовище, знак, знаряддя, індивід, індивідуальність, конформізм, креаціонізм, ксенофобія, культура, культурно-генетичний процес, людина, ментальна культура, мем, мислення, мова, мовлення, молекулярно-генетична спадковість, морфотип, неотенія, нонкон-формізм, особа, особистість, прямоходіння, пряма сигнальна комунікація, психотип, раса, рід, розум, рольовий репертуар особи, рукотворний світ, сексуальність, сенс життя, сім'я, соціальні ролі, соціотип, спільнота, стадність, статевий диморфізм, творчість, Я-суб'єкт.

Питання для самоперевірки

1. Людину як Я-суб'єкт та особистість стародавні мислителі часто зводили до носія, відмінного від наявного тіла, до душі як матеріальної основи чуттєвості та свідомості. Спробуйте пояснити можливу логіку їхніх аргументів і накладіть її на ідеї створення кіборгів. Зверніть іще раз увагу на двозначність поняття людини.

2. Осмисліть колізії, які виникають в оціночних судженнях про стадність, конформізм, ксенофобію, моральність, совісність. Чому однозначна оцінка цих явищ є невиправданою? У чому вони полягають і яка їхня роль в житті людей?

3. Спробуйте розвинути концепцію евгенічного добору, змодельовавши його дію.

4. Спробуйте дати пояснення еволюційного становленню таких рис, як прямоходіння, мислення, мова, табу інцесту.

5. Чи закінчилась еволюція людства? Якщо ні, то чи можна передбачити її хід? Спробуйте змалювати образ людини та людства віддаленого майбутнього.

6. Що із цього належить до царини культури: графіті на стінах; сміття в контейнерах; сміття на стихійних звалищах; відходи металургійного виробництва; зовнішність людини; заповідник; популяція усурійських тигрів. Аргументуйте свою відповідь.

7. Чи є людина твариною?

Рекомендована література

1. *Гуревич П. С.* Философская антропология Учебное пособие. 2-е изд., стер. — М.: Издательство «Омега-Л», 2010. — 607 с.

2. *Морен Е.* Втрачена парадигма: природа людини / пер. з франц., вступ, післямова М. Собуцького. — Київ: КАРМЕ-СІНТО, 1995. — 208 с.

3. *Клакхон, Клайд Кей Мейбен.* Зеркало для человека. Введение антропологию [Текст]: пер. с англ. / К. К. Клакхон. — СПб.: Евразия, 1998. — 352 с.

4. *Кутырёв В. А.* Последнее целование. Человек как традиция. — СПб.: Алетейя, 2015. — 312 с.

5. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в фило-софскую антропологию — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с.

6. *Уилсон Э.* Смысл существования человека — М.: Альпина нон-фикшн, 2015. — 170 с.

7. *Шелер М.* Избранные произведения / пер. с нем.; сост., науч. ред., предисл. Денежкина А. В.; послесл. Л. А. Чухиной. — М.: Гнозис, 1994. — 413 с.

8. *Kevin N. Laland, Gillian R. Brown* Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behaviour, 2002.

Деркач В. Л., 2019

ЕТИКА ЯК «ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ»

Пітякова Т. С.

1. Предмет та специфіка етики як науки
2. Мораль як вид соціальної регуляції людської поведінки
3. Категорії етики та поняття моральної свідомості
 - 3.1. Категорії добра і зла як абсолютні координати моралі
 - 3.2. Поняття морального обов'язку. Совість як контрольно-імперативний механізм моральної свідомості особистості
 - 3.3. Моральна свобода та моральна відповідальність
 - 3.4. Проблема сенсу життя: морально-етичні виміри
 - 3.5. Честь і гідність як проекція моральної цінності особи
 - 3.6. Щастя як етична категорія
4. Актуальні проблеми сучасного етичного знання

Після опрацювання даної теми студент має знати:

- концептуальний апарат сучасної етичної теорії (основні поняття, терміни, принципи, норми, цінності, духовний інструментарій);
- структуру, функції та особливості моралі, її соціальну сутність, особливості моральної регуляції;
- особливості феномену прикладної етики та її різновидів;

вміти:

- використовувати знання з етики для формування світоглядної позиції;
- застосовувати морально-етичні категорії та поняття для аналізу моральних вчинків та практичних ситуацій спілкування;
- застосовувати набуті знання, етичні компетенції у майбутній професійній діяльності.

1. Предмет та специфіка етики як науки

Етика є смисловим центром філософії, забезпечує їй вихід у практику реального життя. За традицією, започаткованою ще в Академії Платона, першопочаткове призначення етики — бути практичною наукою.

Термін «етика» походить із грецької мови і за своїми смисловими характеристиками бере початок від слова «етос» («ethos»), яке вживалося у кількох значеннях:

- як місце спільного проживання, будинок, людське житло, звірине лігво, пташине гніздо;
- звичай, характер, вдача, стійка природа певного явища.

«Ethos» виражає те, що дія людини вважається правильною з точки зору її виховання, походження та звичок. Характер, чесноти, спосіб думки людини обумовлені нравами і звичаями спільноти. Тут прослідковується зв'язок між цінностями і ґрунтованими на них вчинками людини, які здійснюються не сліпо, а за глибоким переконанням.

Давньогрецький філософ Арістотель (IV ст. до н. е.) від слова «етос» утворив термін «ethikos», яким позначив особливий клас людський якостей — етичні чесноти, властиві ха-

рактеру, темпераменту людини, також це і її душевні якості. Чесноти, на думку Арістотеля, не дані людині від природи, вони набуваються нею в процесі навчання, стають звичними, вдосконалюються. Пізніше філософ увів поняття «етика» («ethika») для позначення науки, яка вивчає людські вчинки і чесноти.

Згодом Цицерон (I ст. до н. е.) на латину переклав значення «етос» як «mos» (звичай, порядок, характер), а також утворив прикметник «moralis» — моральний, яким позначив певну групу людських чеснот. А сам термін «мораль» використовується у значенні як моральної філософії, так і її предмета.

Тобто етимологічно терміни «етика» і «мораль» мають однакове походження, їхні значення співпадають, але в процесі історичного розвитку ці терміни почали розуміти по-різному.

Етика виявляє, обґрунтовує, пояснює природу, сутність, місце і значення моралі у розвитку людини і суспільства, координує дослідження моралі іншими науками, які безпосередньо виходять на людину.

Вивчаючи мораль в її історичному розвитку, етика аналізує ідеї, які покладаються в основу вищого блага і мають ціннісний пріоритет, розглядає, які саме якості людського характеру вважаються чеснотами, що саме зі звичаїв, нравів, суспільних звичок і норм поведінки може бути морально виправданими, а що — ні, як відбувається зміна моральних установок у ситуаціях кризи цінностей, що необхідно робити для вдосконалення людських взаємовідносин.

Терміном «етика» позначають науку, предметом вивчення якої мораль як *імперативно-оцінний спосіб відношення людини до дійсності, котрий регулює поведінку людей з точки зору принципового протиставлення добра і зла*¹. У цьому визначенні закріплено низку змістовних характеристик моралі, а саме: тут фіксується певна вимога, що висувається суспільною думкою, совістю; відбувається відповідна оцінка поведінки у зв'язку з виконанням (чи невиконанням) особою моральних вимог; розглядаються відношення не тільки до людей, а й до світу в цілому; добро і зло виступають абсолютними координатами моралі.

2. Мораль як вид соціальної регуляції людської поведінки

До основних форм соціальної регуляції поведінки людей відносять традицію, право і мораль.

Традиція як форма регуляції поведінки людей є характернішою для аграрного суспільства з властивими йому повторюваністю і циклічністю різноманітних процесів буття, тоді як сучасному суспільству притаманні невинні зміни всього, одночасне існування різноманітних традицій.

Проте традиція виконує незамінні культурні функції, а саме:

- *встановлює спадкоємність культури*, цементує її елементи у міцний каркас (від покоління до покоління передаються знання, досвід, символи, звичаї, норми і зразки поведінки);
- *служує каналом передачі інформації* (як засіб фіксування, збереження та обробітку інформації ця функція традиції є потужною в усній культурі);
- *служує формою або механізмом соціалізації*, навчання та виховання зростаючого покоління (ритуал передається із покоління в покоління шляхом заучування його частин, блоків, фрагментів);
- *виконує селективну функцію* (в традицію закладається все найцінніше, що має колектив — пізнавальні, соціальні, технологічні, міфологічні знання; в безписьмовому архаїчному суспільстві традиція відтворюється через ритуали та обряди).

Регуляція поведінки людей у суспільстві здійснюється також за допомогою права і моралі. За всієї співмірності цих розгорнутих систем правил поведінки вони не тотожні. Спільним, що об'єднує мораль і право є те, що вони регулюють відносини між людьми через посеред-

¹ Малахов В. А. Етика. — К.: Либідь, 1996. — С. 18.

ництво норм і правил людського співжиття. І у моралі, і у праві відсутній поштовх до аморальних дій, вони створюють умови для забезпечення існування людини на засадах особистої свободи.

Але **мораль** регулює відносини між людьми через внутрішнє переконання чи спонуку — совість і зовнішнє переконання — силу громадської думки (громадський осуд чи схвалення), а **право** — шляхом примусу зовнішнього — з боку держави і примусу внутрішнього — через законослухняність.

Норми права, які установлюються державою, виражаються в законах і є обов'язковими для громадян. Держава зобов'язує дотримуватися цих норм, застосовуючи відповідний апарат примусу (суд, прокуратура тощо). Якщо право у своїй регуляції взаємин людей опирається на авторитет сили у вигляді держави, то мораль — на силу авторитету чи то окремої думки шанованої людини, авторитетної суспільної думки чи внутрішнього авторитету, самоповаги, почуття власної гідності.

Закон, по суті, стосується мінімуму регулятивів, необхідних для підтримання суспільного порядку, водночас мораль розглядає благо індивіда і суспільства всебічно. Вимагаючи великої пошани до себе, закон водночас мусить підпорядковуватися вищим ідеалам моралі. В суспільстві не виключений парадокс, коли деякі закони можуть бути морально не виправдані, а загальноприйнята поведінка не підтримується законом. (Наприклад, дискримінація вважалася аморальною задовго до того, як це було закріплено нормою права). Не поодинокі випадки, коли дотримання закону не завжди утверджує справедливість, а те, що маркується як аморальна практика, не завжди може бути закріплено законом (наприклад, брехня).

Але розвинуті правові інститути створюють кращі умови для розвитку моралі, водночас моральні вимоги удосконалюють право.

Загальний аналіз моралі, на думку етиків, передбачає насамперед характеристику особливостей функціонування моралі. Так, наголошується, що, по-перше, мораль охоплює все розмаїття людського буття, вона не замикається на певному аспекті життя людини, а охоплює всі сфери, де є людина; більше того, сучасний погляд на мораль передбачає наявність етичних взаємин не тільки у стосунках «людина-людина», але й «людина — Інші». Тобто, моральність, з'явившись для регуляції взаємин між людьми, почала поширюватися на дедалі ширші суспільні сфери (ставлення до неживої і живої природи, відповідальність за майбутнє, наукові пошуки, відносини в професії тощо).

По-друге, мораль не вміщується у певній змістовно конкретній, позитивній вимозі або їх сукупності. Це означає, що не існує визначеного переліку моральних норм, так само, як ми не можемо назвати число, яким закінчується безкінечний ряд чисел. Вимоги моралі фіксують недосконалість людини, її віддаленість від цілі та рух до неї.

По-третє, формулюючи моральні судження, людина повинна застосовувати їх і для себе. Тобто, вимагаючи певної дії від інших, так само вимагаєш їх і від себе, і в цьому проявляється *дзеркальність* моралі.

І четвертою особливістю є те, що мораль завжди існує не як стан, а як вектор свідомого життя, що означає неперервність зусиль щодо її реалізації та здійснення, і що людина постійно перебуває в процесі морального вдосконалення.

Охоплюючи всі види людської діяльності, мораль вирізняє серед них морально дозволені, морально обов'язкові та морально неприпустимі. Особливо похвальними є види діяльності, які не постають як наш обов'язок, і нерідко характеризуються як моральні ідеали. Всі ці види діяльності відбуваються незалежно від того, яке перед нами суспільство і які моральні уявлення в ньому панують.

Мораль розуміється також і як міра панування людини над самою собою, показник того, наскільки людина є відповідальною за себе і за те, що вона робить. Сукупність моральних норм, яких дотримується людина, характеризує її з точки зору здатності жити в людському суспільстві, а сукупність моральних цінностей, тобто значущість для людини тих чи інших явищ, вказує на ставлення людини до навколишнього світу, визначає те, що надає смисл її існуванню.

Однією з основних характеристик моралі є її імперативність. Вимоги певної поведінки, обов'язкове виконання приписів моралі не тільки з обмеженим колом родичів, друзів, колег, співвітчизників, у взаєминах з усіма людьми. Моральні імперативи характеризуються як над-ситуативні, безособистісні, універсальні приписи. Мораль також характеризується нормативністю (спосіб, у який ставлять моральні вимоги) і оцінюваністю (те, як ми ставимося до того чи іншого вчинку з позицій добра і зла, справедливості чи несправедливості, в тому числі й до самих себе).

У будь-якому суспільстві існує об'єктивна потреба у тому, щоб певних ситуаціях, які часто повторюються, люди чинили однотипно. Ця потреба і реалізується практично завдяки **моральній нормі**, яка є однією з найпростіших форм моральної вимоги. Її обов'язковість для кожної окремої людини ґрунтується на впливі масового прикладу, громадської думки, сили колективної звички і на інших формах практично вираженої волі суспільства, яка проявляється у вигляді нравів, що склалися у цьому суспільстві.

Моральна вимога, виражена у вигляді норм, отримує відображення в моральній свідомості у вигляді відповідних правил і заповідей, і це вже інший, суб'єктивний бік моральної норми. Моральною свідомістю моральна норма формулюється у вигляді веління, рівномірно зверненого до всіх людей, яке вони мають виконувати беззаперечно в усіх випадках. Наприклад, фундаментальні заборони «не вбий», «не вкради», «не кажи неправди», «не прелюбодій» є основою морального життя багатьох культурних світів.

Але застосування тих чи інших моральних норм потрібно здійснювати конкретно, з урахуванням певних умов та обставин, ґрунтуючись на узагальнених уявленнях: моральних принципах, ідеалах, поняттях справедливості, добра і зла.

Це не означає, що особистість щоразу здійснює раціональну процедуру «примірювання» моральної норми до конкретних обставин. Найважливішим і найскладнішим є перетворення моральної норми на внутрішню потребу, схильність, звичку людини її виконувати без зовнішнього та внутрішнього примусу. Що також є і ознакою морально зрілої особистості.

Фахівці моральні норми розподіляють на норми-заборони (недопустимі види поведінки, від яких мусимо утримуватись) і норми-взірці (належний варіант поведінки, який варто наслідувати).

Норма-заборона передбачає активну відмову від поганого, вона є ясною, зрозумілішою, дотримання заборон дає можливість уникнути зла, але водночас і можливість не проявляти високої активності в досягненні доброго.

Позитивна норма-взірець зобов'язує людину до здійснення моральних вчинків і реалізації в них певних якостей, вимагає активності з боку суб'єкта моральної дії (людини) і творчого витлумачування позитивних закликів («бути милосердним», «бути порядним», «бути справедливим» тощо).

Спільними сутнісними рисами моральних норм є їхня імперативність, а також здатність до універсалізації. Такою нормою норм в історії людської культури є «Золоте правило моральності». Це правило взаємності виникає у різних культурах і має схоже формулювання: «Не чини іншому того, чого не бажаєш собі» або «Те, що ти бажаєш для себе, чини для інших!». Золоте правило задає етичну стратегію поведінки, намагаючись подолати давню опозицію «свої — чужі», постулює рівність усіх людей незалежно від їхньої групової належності.

Прагнення і здатність моралі оцінювати вчинки людини, дії соціальних суб'єктів, тих чи інших інститутів з позиції добра і зла, справедливості чи несправедливості, як гарні чи погані, чесні або нечесні підкреслюють її оцінювальний характер. Форми оцінки проявляються також у схваленні чи засудженні, соромі чи гордості, згоді чи незгоді з певними діями, вони виражають також, наприклад, позитивні емоції з приводу правильних учинків і негативні — у випадку неправильних. Важливою також є проблема істинності морального судження та оцінок, зокрема, правди і неправди.

Більшість сучасних дослідників, аналізуючи таке складне явище, як мораль, виділяють в її структурі три основні елементи: *моральну свідомість, моральну діяльність, моральні відносини*.

До *моральної свідомості* відносять норми, принципи, мотиви і ціннісні орієнтації людини, а також основні етичні категорії: добро і зло, обов'язок, відповідальність, справедливість, сенс життя, ставлення до смерті, щастя, честь і гідність як моральну самосвідомість людини, совість і сором.

Моральна діяльність охоплює свободу дії, свободу вибору, свободу волі, вчинок як першоелемент моральної діяльності, співвіднесення мети і засобів діяльності, мотиву і результату моральної дії.

В *моральних відносинах* розглядається моральна сутність спілкування між людьми, даються характеристики відкритості чи замкненості, монологічності чи діалогічності у процесі спілкування, повага, співчуття, любов як підвалина моральних взаємин між людьми; етикет і культура спілкування.

У еволюції моральної свідомості особистості Л. Колберг виділив три рівні: доконвенційний (доморальний), конвенційний, постконвенційний.

Людина доконвенційного рівня моралі оцінює свої вчинки з точки зору можливості уникнути за них покарання або отримати винагороду чи особисті вигоди. Конвенційний рівень морального розвитку характеризується готовністю і можливістю суб'єкта у вчинках орієнтуватися на суспільні принципи і норми. Але найвищим рівнем морального розвитку є постконвенційний, тому що на цьому рівні суб'єкт керується безособистісними моральними стандартами, які стали його внутрішніми критеріями. Людина дотримується законів держави заради всезагального блага, а дотримання універсальних етичних принципів є її внутрішньою потребою.

В розумінні сутності моралі важливу роль відіграють також ті функції, які вона виконує. Серед дослідників не існує єдиного погляду щодо виділення фіксованого переліку функцій моралі. Проте більшість вчених погоджуються, що однією із основних функцій моралі є *регулятивна*, яку доповнюють такі її функції як оцінно-імперативна, виховна, комунікативна, пізнавальна, життєво-орієнтаційна, мотиваційна, комунікативна (яка забезпечує спілкування) та прогностична. Унікальність впливу моралі на життя людини, спільноти чи суспільства проявляється в цілісності її функціонування, оскільки мораль одночасно і регулює, і оцінює, і орієнтує людину в системі її цінностей.

3. Категорії етики та поняття моральної свідомості

Сутність, особливості та зміст вищих моральних цінностей розглядаються в основних категоріях етики та поняттях моральної свідомості – *добро та зло, свобода та відповідальність, обов'язок, совість, честь та гідність, сенс життя, любов і щастя*.

3.1. Категорії добра і зла як абсолютні координати моралі

Добро та зло – універсальні поняття моральної свідомості, поняття високого ступеня узагальнення, граничні характеристики людського світу, що виражають фундаментальні установки моральної свідомості. Добро і зло є абсолютними координатами моралі, протилежність добра і зла реалізується через рішення, дії та оцінки людини. Добро і зло як моральні поняття пов'язані з душевним та духовним досвідом самої людини та існують через цей досвід. Саме наявність добра та зла як альтернатив людського вибору свідчить про можливість людини вибрати і тим самим виявляє значущість людського життя, можливість особи відкривати себе.

Добро і зло — найважливіші категорії етики. Добро — це основна моральна цінність. Категорія добра часто пов'язується з категорією вищого блага.

Під вищим благом розуміється вдосконалення відносин у суспільстві та вдосконалення самої особистості, тобто розвиток людини та людства, отож все, що в діях індивіда сприяє цьому, розуміється як добро, а те, що перешкоджає, — зло. Вище благо — це кінцева ціль, котра не може бути засобом ні для чого іншого.

Родовими для понять добра та зла є поняття *позитивного* та *негативного*. Добро вже в першому наближенні асоціюється з життям, процвітанням, повнотою буття, гармонійною взаємодією зі світом, що нас оточує. Добро — це те, що хороше, прекрасне і достойне похвали.

Поняття добра також співвідноситься з поняттями *доброти* та *доброчесності* (або *чесноти*).

Доброта — це якість, котра виражає себе в практичному житті, поведінці людини, вона характеризує людину як особистість. Доброю ми називаємо людину, яка несе людям добро, розуміючи його як любов, допомогу, благовоління. Добрий не буває агресивним і ніколи насильно не нав'язує благ, даючи іншим можливість вільного рішення. Тому не можна бути «добрим» в душі, але жорстоким, грубим, авторитарним у поведінці. Така поведінка руйнує «доброту». Доброта пов'язана зі здатністю поступитися власними інтересами та амбіціями заради блага іншої людини, вона принципово не егоїстична.

Доброчесність не тотожна доброті. *Доброчесністю* ми називаємо морально-похвальні людські якості, а вони в різних культурах і різні епохи суттєво відмінні.

В рамках однієї моральної системи в чеснотах виражаються різні грані «добра». Чесноти не просто дані людям, а виховуються в них. Кожне суспільство і кожна культура виробляють ряд прийомів, які уможливають формування у членів спільноти високоцінних моральних якостей, необхідних для виживання та розвитку суспільного цілого.

Різними полюсами уособлення добра виступають філантроп² і аскет³.

Зло — протилежність добра, при цьому воно виступає *абсолютною* протилежністю добра. Від розуміння зла залежить і визначення добра.

Злом у широкому сенсі слова є те, що протилежне благу, тобто оцінюється негативно. Якщо основними складовими блага є *задоволення, істина, користь, краса та добро*, то зло, як його протилежність, об'єднує в собі *страждання, неправду, шкоду, потворність, аморальність*.

Зло — це те, що руйнує життя та благополуччя людини. Воно виражається через знищення, пригноблення, приниження. Зло деструктивне, воно веде до розпаду, до відчуження людей один від одного і від життєдайних витоків буття, до загибелі.

Якщо взяти до уваги емпіричну сторону життя людини, то існуюче у світі зло може бути розподілено на три види: 1) фізичне, або природне; 2) зло в суспільних процесах; 3) власне моральне зло.

Під **фізичним, або природним, злом розуміють** природні стихійні лиха, що руйнують наш добробут (землетруси, повені, урагани, виверження вулканів, епідемії та звичайні хвороби). Історично природне зло не залежало від людської волі та свідомості, біологічні геологічні процеси відбувалися завжди поза межами людських бажань та дій. Проте і сьогодні існують учення, які стверджують, що саме негативні людські пристрасті, злоба, гнів, ненависть створюють такі вібрації на тонких рівнях світобудови, котрі провокують та викликають природні катаклізми. Тобто духовний світ людей виявляється суттєво пов'язаним з природним злом. Такий погляд поділяє і релігія, котра завжди говорила, що фізичні нещастя, які неочікувано звалюються на людей, це результат Божого гніву, і що люди скоїли стільки неподобств, що послідувало покарання.

Проте в сучасному світі багато явищ «природного зла» виявляються вже прямо пов'язаними з масштабною діяльністю людини, порушенням екологічної рівноваги, балансу. Але природні катаклізми почасти не залежать безпосередньо від поведінки конкретної людини, її волі.

Зло в суспільних процесах хоча і здійснюється вже за участю людської свідомості, та багато в чому й поза нею. Так, соціальне відчуження як прояв соціального розшарування

² Філантроп — той, хто ставиться до людей з любов'ю, займається благодійністю і допомагає нужденним.

³ Аскет — прагне досягти досконалості в усьому через самообмеження.

виявляється у ненависті, насиллі, почутті заздрості, зневаги. Так само й об'єктивне протистояння інтересів, боротьба за землі, джерела сировини обертаються агресією, війнами, в які багато людей виявляються утягнутими поза власною волею. Можна бути зразково моральною, хорошою, порядною людиною і волею долі виявитися в епіцентрі соціального зла — на війні, в революції, у рабстві. Проте й тут деякими мислителями зазначаються глибинні людські провини як джерела соціального зла.

Власне моральне зло. Моральним називають те зло, що здійснюється за безпосередньої участі та за наміром і волею людини. Це зло, що здійснюється або допускається за вибором самої людини або через уникнення такого вкрай необхідного вибору у випадку, коли від особи очікуються певні гуманно налаштовані дії.

Сучасні дослідники виділяють два основні види морального зла — *ворожість і розпущеність*, що розгортаються в людських вадах.

До *ворожості* відносять агресію, насилля, гнів, руйнацію, ненависть, бажання загибелі, потяг до гноблення інших. Це зло активне, енергійне, що прагне до знищення чужого буття та благополуччя. Воно направлене назовні. Ворожа до інших людина свідомо прагне завдати іншим шкоду, збиток, страждання, принизити їх. Поняттям «*розпущеність*» позначають іншу групу людських вад, а саме: малодушність, боягузтво, лінь, холопство, невміння володіти своїми нахилами, бажаннями та пристрастями. Така людина дуже легко піддається спокусам. До розпущеності відносять також жадібність, хтивість, невтамовану пристрасть до найрізноманітніших задовольень. По суті, вся історія розвитку моралі та моральної філософії — це наполеглива боротьба з розпущеністю.

Вважається, що особистість не є ні злого, ні доброю. За своєю природою людина однаково здатна і на добро, і на зло. Етично цінним визнається вчинок такої людини, котра надає перевагу добру перед злом в будь-якій конкретній ситуації, але неодмінно за вільним вибором.

Проте, оцінюючи вчинки та помисли в координатах добра і зла, ми виявляємо певні нюанси. Як підкреслює Р. Апрусян, з погляду моралі шкода зла є вагомішою, ніж благо добра. Недопущення несправедливості, з моральної точки зору, суттєвіше, ніж творення милосердя: зло несправедливості є більш руйнівним для спільноти, ніж добро милосердя — креативним.

Одна справа — творити добро чи зло, а інша — дозволяти злу творитися (іншими людьми, обставинами тощо). Моральною свідомістю сприяння злу прирівнюється до творіння зла, тоді як «потурання» добру — до морально нейтрального, а «сприяння добру» сприймається моральною свідомістю як належне.

В ситуації конфлікту людина вбачає своє завдання в тому, щоб зробити правильний та достойний вибір. При цьому досить часто приймається рішення, яке не лежить у рамках однозначного протистояння добра та зла: вибір здійснюється між більшим і меншим добром, або більшим і меншим злом. Легко обирати між більшим і меншим добром, але вибір меншого зла — особливо важка та трагічна для людини ситуація, оскільки в результаті ми все ж таки маємо зло.

Отже, добро та зло характеризують умисні дії, реалізовані через вільний вибір, тобто вчинки; добро і зло позначають не просто вільні вчинки, але дії, свідомо співвіднесені з певним стандартом — у кінцевому рахунку з вищим благом, з ідеалом.

3.2. Поняття морального обов'язку. Совість як контрольно-імперативний механізм моральної свідомості особистості

Обов'язок та совість є особистісними категоріями моральної свідомості.

Моральний обов'язок — це перетворення вимог суспільної моралі на особистісний імператив конкретної особи та добровільне його виконання. Обов'язок визначають як прийняту особою необхідність підкорятися суспільній волі.

Однією з найважливіших властивостей обов'язку є його *добровільність*. Обов'язок тільки тоді стає власне моральнісним феноменом, коли слідування його вимогам є добровільним.

Це наше свідоме та вільне підкорення моральному повелінню, визнання пріоритету вищого, аніж наші власні потреби, бажання та плани, начала. Залежно від ступеня усвідомленості необхідності, справедливості, важливості обов'язку і, відповідно, ставлення до нього, вимоги обов'язку можуть здійснюватися на різних *рівнях* добровільності: від виконання за примусом або через боязнь громадської думки до слідування обов'язку за внутрішньою потребою. Звичайно, багато що залежить від ситуації, але *справді моральний обов'язок* — це вільне слідування суспільно необхідним вимогам або особистим зобов'язанням, незалежно від будь-яких зовнішніх та внутрішніх примусів.

Виконання обов'язку є самоцінним. Це означає, що моральна дія може не дати практичного ефекту, але від цього поведінка морального суб'єкта не стає менш значимою.

Моральний обов'язок спонукає людину до *активної позиції*, розвиває в ній почуття особистої співпричетності до всього, що відбувається у світі та виражається в прагненні робити посильний внесок у спільну справу.

Невиконання обов'язку призводить до відчуття провини і переживається через докори та муки сумління.

Історично зміст морального обов'язку змінювався. Від підпорядкування відносин у докласовому суспільстві *«таліонному праву»* (яке проголошувало: «око за око, зуб за зуб»); у ранньокласовому суспільстві *«золотому правилу моральності»*, яке обов'язок людини вбачає в утриманні від заподіяння шкоди іншому і до сформульованого в XVIII ст. І. Кантом «Категоричного імперативу», в якому отримали розвиток ідеї «золотого правила моральності».

Настанови категоричного імперативу не втрачають своєї етичної актуальності й сьогодні. Проте докорінні зміни в поглядах на людину та світ на зламі століть, глобальні проблеми та загрози, що постають перед людством, потребують пошуку нових засад універсалізації морального обов'язку. Скажімо, відомий сучасний філософ Г. Йонас у своїй роботі «Принцип відповідальності» формулює оновлений категоричний імператив так: «Чини так, щоб результати твоєї дії не були руйнівними для можливостей життя в майбутньому, або просто не чини шкоди умовам подальшого існування людства на Землі».

Обов'язок розглядається як глибоке усвідомлення необхідності виконання справедливого діяння, інструмент для затвердження справедливості. Обов'язок стає обмежувальним регулятивом незалежно від форми (негативної чи позитивної) його вираження. На думку О. Г. Дробницького, моральний обов'язок змушує людину суб'єктивно підпорядковуватися моральному зобов'язуванню виходячи із моральних, а не сторонніх мотивів⁴.

Проте в історії сучасних етичних вчень існують інші підходи до витлумачення поняття обов'язку.

Як зазначає Василевська Т. Е., між вимогами обов'язку та вчинками людини постійно існує розрив. У цьому виявляється абстрактність, відірваність обов'язку від життя, його догматизм.

Очевидно, що зведення особистої свободи до виконання обов'язку та розгляд обов'язку як основи людських вчинків обмежує творчий потенціал суб'єкта, орієнтує його на виконавчу сумлінність, ігнорує індивідуальність⁵.

На шляху обов'язку іноді достатньо складно прийти до відповідального вчинку, тому що, як зауважує Д. Бонхьоффер, людина, обмежена рамками обов'язку, ніколи не наважиться вчинити на власний страх і ризик, а тільки такий вчинок здатен вразити зло в саме серце та подолати його.

Абсолютизація обов'язку веде до того, що домінантою людської поведінки стають зобов'язання, дотримання норм. Обов'язок перетворюється на виправдання насадження різноманітних форм насильства над автономним індивідом. Персона, що бачить покликання сліпому слідуванню обов'язку, може стати його покірним рабом. Адже абсолютизуючи особисту залежність від обов'язку, вона іноді екстраполює його на інших і вбачає «зобов'язання» як

⁴ Дробницький О. Г. Проблемы нравственности. — М.: Наука, 1977. — С. 61.

⁵ Див.: Василевська Т. Е. Відповідальність як духовно-моральнісний вимір особистості. Дис. ...канд. філос. наук за спец. 09.00.07. — Етика. — К., 1996. — С. 69–70.

втілення почуття обов'язку у маси, тобто нав'язує власні принципи, погляди іншим. Таким чином, обов'язок іноді виявляється не таким уже ефективним обмеженням, як це здається на перший погляд. Етика обов'язку конститує людину абстрактну, позбавлену індивідуальних характеристик, безумовно підпорядковану настановам.

У сучасному світі обов'язок як цінність дедалі більше втрачає позиції. Пов'язано це не стільки із занепадом нравів, скільки з розширенням свободи багатьох. Обов'язку відводиться роль самообмежувача свободи щодо існуючих порядків, які можуть постраждати від свавілля особи. Дж. Грант пов'язує такий стан справ насамперед з приходом технологічної цивілізації, де наукові досягнення та сучасні технології породжують світогляд людської могутності⁶.

В мислительній традиції етики розгортаються також і дискусії щодо обов'язку не лише перед іншими, але і перед самим собою. Дехто з авторів вбачає наш обов'язок перед собою в досягненні щастя, в повноті самореалізації, а нехтування своїми талантами, втрата можливостей проявити себе, розкрити та реалізувати свій потенціал розглядається ними як невиконання обов'язку.

Іншим боком обов'язку часто називають совість, більш особистісний «внутрішній голос» моральної дії, *внутрішній регулятор моралі в цілому*. Совість — це здатність до активного самопізнання, самооцінки особистісного ставлення до оточення, до чинних у суспільстві моральних норм.

Під *совістю* ми розуміємо моральне почуття, яке дозволяє нам визначати цінність власних вчинків.

У давніх текстах совість описується за допомогою понять «обов'язок» та «сором». Проте на відміну від явища сорому, коли ми орієнтуємося на оцінку *інших* людей, совісна оцінка є *самооцінкою*, де основним орієнтиром є «абсолютна» людина, Бог для віруючих людей, людина в найповніших та найкращих її виявах.

Виконуючи *функцію внутрішнього регулятора* совість діє:

— як *спонука*, спрямовуючи нас на дотримання моральних вимог, створюючи певну позитивну психологічну установку;

— як *заборона*, тобто зупиняючий фактор, наперед засуджуючи нас за припустимий (можливий) вибір, за поведінку, яка лише намічається;

— як *корегуюча* складова (корегує дії під час їх вчинення);

— як *моральна оцінка* наших вчинків, виказуючи відповідне *моральне переживання*. І ця оцінка є дуже важливою, оскільки совість формується на основі інтеріоризації моральних вимог середовища і певним чином відображає їх суспільний характер. Але совість передусім є *особистісною* оцінкою фактів, виразником нашого *суб'єктивного* ставлення до явища, яке морально оцінюється.

У совісті рішення, дії та оцінки співвідносяться не з думкою та очікуванням оточуючих, а з вищим ідеалом, обов'язком. Совість потребує бути чесним «у мороку» (Р. Г. Апресян) — тобто бути чесним, коли ніхто не може проконтролювати тебе, коли тайне не стане явним, коли про можливу твою нечесність ніхто не дізнається.

У повсякденному спілкуванні досить часто вживаються вислови «чиста совість», «спокійна совість», під якими розуміються усвідомлення людиною виконання всіх своїх обов'язків або реалізація всіх своїх можливостей у конкретній ситуації. Якщо ж сприймати ці слова буквально, то стан «чистої», «заспокоєної» совісті є надійною ознакою безсовісності, тобто невідсутності совісті, а схильності не звертати уваги на її судження.

Совість — це *відповідальність* людини перед самою собою як носієм вищих, універсальних цінностей. Проте совість як засіб самооцінки не є абсолютною: вона може бути поблажливою, адже вона — моя. Її не можна обманути, але можна «вмовити», «приспати» тощо, тому покладатися цілком на совість також не можна. Разом з тим саме в самооцінці, яка проводиться совістю, проявляються *моральний компроміс або безкомпромісність*. Звичайно, бувають ситуації, які виправдовують людину, але буває й так, що обставини є лише прикрит-

⁶ Новая технологическая волна на Западе / Сост. Л.С. Гуревича. — М.: Прогресс, 1986. — С. 160.

тям для самовиправдання. У житті обставини завжди ставлять нас перед вибором, критерієм же вибору повинна слугувати совість.

Совість — феномен *емоційний*, вона проявляє себе через глибокі негативні переживання, самодокори, тривожність і стурбованість людини моральністю та гуманністю своєї поведінки. Як суддя всього нашого життя, совість виступає через *докори сумління* — сором за здійснене, за те, що тільки хотів зробити, за ті наслідки, котрі могли б бути чи були. Це жаль, співчуття до потерпілого, образа за себе, сором за принижену гідність (свою чи чужу). Докори, муки совісті — це усвідомлення своєї провини, усвідомлення аморальності або «недостатньої» моральності здійсненого.

У будь-якому випадку міра переживань, ступінь «докорів сумління» залежать від характеру вчинку та рівня свідомості людини, від її здатності та звички справедливо та критично оцінювати власну поведінку та поведінку інших. Моральним результатом цих переживань постає розкаяння, моральний смисл якого — гармонізація відносин між обов'язком та совістю. Завдяки наявності совісті людина отримує змогу самостійно розбиратися та виносити моральні рішення у складних ситуаціях вибору.

3.3. Моральна свобода та моральна відповідальність

Однією з найскладніших етичних проблем, які постають перед людиною та людством, є проблема *свободи*. Питання значимості свободи, міри свободи людини в її діях, меж та небезпек свободи етика та філософія традиційно вирішували з позицій співвідношення *свободи та необхідності*.

Дві крайні позиції в цьому обговоренні займають етичний *фаталізм* та етичний *волюнтаризм*.

Етичний фаталізм абсолютизує необхідність і ставить людину в повну — фатальну — залежність від об'єктивних обставин, де вона діє за строго визначеною (Богом, долею) схемою. Людина не вільна у своїх діях: її життя наперед визначене, вона не в змозі що-небудь змінити, а тому й не несе ніякої відповідальності за свої дії. Наслідком такої позиції є моральна пасивність, покора обставинам та залежність від них («чому бути, того не минути»).

Етичний волюнтаризм заперечує будь-яку необхідність та стверджує, що людина абсолютно вільна у своїх моральних рішеннях та повинна чинити лише відповідно до власної волі. Така позиція призводить до повної відмови від моральних норм, що уможлиблює для особи утвердження свавілля власних дій як зразка поведінки.

Але свобода не тотожна свавіллю, вона неможлива без обмежень. Виправдання свавілля насправді є запереченням свободи, оскільки людина перетворюється на раба своїх пристрастей та примх.

Про волю та ступінь внутрішньої свободи та несвободи людини судять на підставі вибору, який вона здійснює серед множини конфліктів (між «можна» та «не можна»; зіткнення внутрішнього «хочу» та зовнішнього «треба»). В цьому контексті можна вказати три позиції:

- моральні вимоги сприймаються як зовнішній примус (відсутність свободи);
- моральні вимоги усвідомлюються як обов'язок (внутрішній примус, який також робить людину несвобідною);
- моральні вимоги зливаються з внутрішніми потребами особистості (вільний вибір).

Тут варто підкреслити, що вільний вибір, який пов'язаний з самообмеженням, не означає втрати свободи, а, навпаки, виступає показником справжньої свободи волі, фактором самоствердження особистості. Таким чином, моральна свобода — це не просто вибір варіантів поведінки, а перетворення моральних вимог на внутрішні потреби, на переконання людини.

Проте в сучасній етичній думці існують підходи, які не пов'язують жорстко проблему свободи з проблемою необхідності. Так, наприклад, Р. Г. Апресян вважає, що проблеми моральної свободи розкриваються не у співвіднесеності свободи та необхідності, а в тому, «як приймаються рішення, які рішення приймаються і які дії відповідно до цих рішень здійснюються».

Людина відповідає за свій вибір, за те, що приводить до цих (а не інших) її рішень, за те, які вчинки вона здійснює, якими будуть наслідки цих вчинків для неї самої та інших людей.

Отже, моральна свобода виявляється в умінні:

- робити усвідомлений моральний вибір дій та вчинків;
- передбачати їх наслідки;
- здійснювати розумний контроль за своєю поведінкою, почуттями, пристрастями, бажаннями;
- давати їм моральну оцінку.

Відповідальність є необхідним атрибутом свободи. Особистісна відповідальність — це прояв свободи персони, вона покликана захистити суб'єкта як від сваволі, так і від зовнішнього обов'язку.

Залежно від того, перед ким (чим) і за що людина несе відповідальність, виділяють такі *види* відповідальності:

— відповідальність людини *перед самою собою*. Я роблю вибір і, в підсумку, «вибираю себе», своє життя, власну долю, а тому несу за неї відповідальність. Цей вид відповідальності проявляється в наших сумнівах, почутті провини, страху тощо;

— відповідальність людини за свої конкретні дії та вчинки *перед іншими людьми*, особливо якщо зачіпаються їхні інтереси; тут моральна відповідальність (докори сумління, боязнь громадської думки) досить часто збігається з правовою та адміністративною відповідальністю;

— відповідальність людини *перед світом та людством*, яка проявляється (за термінологією екзистенціалістів) як *турбота* про світ, викликана тривогою про нього. Цей вид відповідальності є найбільш складним та важко ідентифікується, і, як правило, виражається у формулі «Я відповідаю за все».

Крім того, міра відповідальності залежить також від значущості того, що здійснюється, для долі інших людей та масштабів рішень, що приймаються. Одним із найважливішим елементом моралі є почуття причетності до проблем інших людей, відчуття відповідальності за інших.

Рівень відповідальної поведінки суттєво залежить від ступеня самостійності суб'єкта і, зрештою, від ієрархії статусів. Один з парадоксів відповідальності полягає в тому, що жорсткий та детальний зовнішній контроль не підвищує якості діяльності, а, навпаки, знижує її. Такий контроль є ефективним там, де суб'єкт в абсолютно незмінних умовах виконує найпростіші операції, які не вимагають від нього вибору та ініціативи. Жорсткий контроль може інтенсифікувати відповідальність, але лише за рахунок звуження її поля. Суб'єкт відповідає лише за те, що від нього вимагають, й повністю байдужий до діяльності в цілому та її кінцевого результату.

Виконання наказу — найпростіша форма реалізації відповідального ставлення, а тому посилення на наказ є поширеним способом зняття з себе персональної відповідальності за кінцевий результат. Виконанням того чи іншого «священного» обов'язку не раз в історії виправдовувалися найстрашніші злочини. Найдосконалішою формою контролю є самоконтроль, за наявності якого зона відповідальності стає максимальною. І, як зауважує А. П. Скрипник, рівень відповідальності є прямо пропорційним ступеню самостійності суб'єкта у виборі способів діяльності та їх здійснення.

Таким чином, відповідальністю передбачається не лише дотримання певних настанов і законів — зовнішніх та внутрішніх, а й уміння щоразу здійснювати вільний вибір і нести на собі тягар його наслідків. Відповідальність, на відміну від обов'язку, передбачає прийняття на себе усієї складності докорів сумління за нереалізовані вибори або за ті, що здійснилися не так, як «задумувалося», вона є «триманням» відповіді і за важко передбачувані наслідки власних вчинків. Саме тому в процесі історичного розвитку людства ступінь значимості персональної та колективної відповідальності людей за себе і світ неупинно зростає.

3.4. Сенс життя як моральна проблема

Однією з центральних проблем етики є визначення місця людини світі, смислу її буття. Людина постійно запитує себе: «Навіщо я існую? Чого я хочу від життя? Для чого живу? Чи варто жити взагалі?».

Е. В. Ільєнков писав, що людина, яка просто засвоює речовини з навколишнього світу і яка не переживає горя, радості, любові, страждання, не спрямована активно на оточуючий світ, не живе, вона існує. З філософського погляду життя можна визначити як процес активного ставлення до навколишнього світу, прилаштування його до потреб людини. Отже, щоб жити, недостатньо реалізовувати біологічні функції, це існування, життя — це і емоції, і переживання.

Сенс життя — це регулятивне поняття, яким визначають те, заради чого варто жити. Проблема сенсу життя постає перед людиною у зв'язку з усвідомленням нею власної обмеженості та скінченності. Невідворотність смерті надає земному життю унікального та неповторного характеру. Переконавання, що життя на Землі надається лише раз, змушує ставитися до нього зі всією серйозністю.

У чому виявляється сучасне трактування проблеми сенсу життя?

Питання втрати життєвого смислу чітко було поставлено гуманістичною етикою та екзистенційною психологією, особливого розвитку воно набуло в *логотерапії*⁷ Віктора Франкла. Для того щоб жити та активно діяти, людина повинна вірити в смисл, який несуть її вчинки. Відсутність сенсу породжує в людини стан, який мислитель називає *екзистенціальним вакуумом* (порожнечою існування), що характеризує ситуації руйнації загальноновизнаних ідеалів.

В. Франкл формулює кілька важливих тез для розумінні ролі смислу в людському житті:

Прагнення до смислу є цінністю для виживання. Смисл завжди пов'язаний зі значущими цілями та цінностями, яких ми прагнемо. В ситуаціях, коли людина втрачає попередні цілі та цінності (війна, різка зміна долі, втрати близьких тощо), пошук та знаходження нового смислу або актуалізація попередніх може допомогти людині вижити, витримати всі труднощі та зберегти себе фізично та психічно.

Життя людини не може бути позбавлене смислу за жодних обставин. Смисл завжди може бути знайденим.

Смисл не можна дати, його потрібно знайти. Ніхто не може людині запропонувати готовий смисл, тільки сама людина надає дійсності сенсу.

Смисл може бути знайденим, але не може бути створеним. Вчений вважає, що смисл життя не суб'єктивний, людина *не винаходить* його, а *знаходить* у світі об'єктивної дійсності, саме тому він постає для людини як імператив, що потребує своєї реалізації.

Пошук смислу не є неврозом, це нормальна властивість людської природи, котрою людина відрізняється від тварини.

Для кожної людини смисл є єдиним та єдино істинним, який вона повинна сама шукати та знаходити. Та мало тільки *знайти* сенс, потрібно його ще й *утілити*. Особа несе відповідальність за здійснення унікального смислу свого життя, це необхідно для неї в силу кінцевості, обмеженості та невідворотності людського існування у світі, неможливості відкласти щось «на потім», через неповторність кожної конкретної ситуації. Здійснити смисл життя людина може завдяки свободі волі, яка допомагає їй знайти та реалізувати смисл свого життя.

Осмиленості нашому життю надає система цінностей. Так, В. Франкл визначає три основні класи цінностей, здатні наповнити смислом індивідуальне людське буття: цінності *творчості*, цінності *переживання* та *ставлення*.

В загальному трактуванні творчість — це створення чогось абсолютно нового, того, що раніше не існувало. Не всі люди схильні до такого творення, але кожний може бути творчою особистістю, не створюючи шедеврів. Для кожного з нас, пише В. Малахов, власна діяль-

⁷ *Логотерапія* — вчення В. Франкла про сенс життя. Присвячене вивченню проблеми втрати сенсу життя та боротьбі з цією втратою. Викладене в його роботі «Людина в пошуках смислу». (Див.: Франкл В. Человек в поисках смысла. — М., 1990).

ність, «сукупність своїх життєвих справ» постає «як власне незамінне індивідуальне завдання, виконання якого єднає» нас з іншими «людьми і зі світом» у цілому. Реалізація себе у творчій діяльності (роботі) — це те, що надає осмисленості нашому буттю.

Цінності переживання, пов'язані, наприклад, з релігійними почуттями, захопленням творами мистецтва, поклонінням перед природою, можуть набувати для нас смисложиттєвого значення.

Людина може знаходити смисл життя в переживанні любові, співчутті та симпатії до інших людей тощо.

І навіть коли людське життя та можливості людини обмежені — обов'язками, долею, смертю, стражданнями — смисл життя можна знайти у *ставленні* до цих чинників. У фатальних ситуаціях життя для людини висвітлюється новими гранями та глибинами. Адже недарма стоїки вчили, що справа полягає не у втечі від долі — від неї не втечеш! — а в тому, щоб гідно її зустріти. Весь досвід людського життя показує нам, що коли людина усвідомлює свою життєву мету, в неї наявне відчуття осмисленості власного існування та здійснюваних вчинків, їй набагато легше перенести найскладніші випробування. Навіть у найтяжчих обставинах людина може і здатна гідно, осмислено приймати власні страждання, власне буття.

Реалізуючи смисли свого життя, людина тим самим здійснює саму себе. Але поза цим особа ніколи не зможе дізнатися, чи вдалося їй справді втілити смисл свого життя. Мабуть, не випадково видатний філософ М. Бердяєв стверджував, що сенс життя полягає в пошуках цього сенсу. Необхідними є знання про смисл життя, визначення його для себе, але важливішим є для людини усвідомлене проживання власного життя.

3.5. Честь і гідність як проекція моральної цінності особи

Категорії честі та гідності є відображенням моральної цінності особистості та являють собою суспільну та індивідуальну оцінку моральнісних якостей та вчинків людини.

Честь як моральний феномен передусім є *зовнішнім* суспільним визнанням вчинків людини, її заслуг, що виявляється в шануванні, авторитеті, славі. Саме тому почуття честі, як внутрішньо притаманне особистості, пов'язане з прагненням домогтися високої оцінки, похвали, слави.

Гідність — це, насамперед, внутрішня переконаність у власній цінності, почуття самоповаги, яке проявляється у спротиву будь-яким спробам посягнути на свою а) на свою індивідуальність та певну незалежність. б) ґрунтується на принципі рівності всіх людей у моральному відношенні.

Невід'ємним правом кожної людини є повага до власної честі та гідності з боку інших.

Суспільне визнання приходить до людини з її соціального оточення, тому честь як форма самосвідомості фіксує певний моральний статус людського індивіда, оцінку його якостей як представника тієї чи іншої конкретної групи людей — соціальної, професійної, статевовікової, національної. Як правило, йдеться про військову, жіночу, професійну тощо честь, тобто про певні спеціалізовані моральні якості, притаманні представникам цього середовища.

Поняття честі тісно пов'язане з поняттям *репутації*, яке позначає думку, що складається в суспільстві щодо морального обличчя певної особи або колективу. Людина честі повинна піклуватися як про репутацію групи, до якої належить, так і про власну: чи відповідає вона особисто висоті вимог честі, що належить їй як члену цієї групи.

Поняття гідності є більш універсальним. Воно підкреслює значущість особистості як представника людського роду. Адже незалежно від соціальної належності людина має гідність морального суб'єкта, яка повинна підтримуватися нею самою та реалізовуватися в суспільному визнанні її особистості.

Гідність не проявляється автоматично. Людина повинна «пред'явити» світу свою гідність, яка виражається частково в чесності, порядності, принциповості, у справедливості до інших та вимогливості до себе, у скромності та простоті, у прагненні бути внутрішньо цільною особистістю, на яку можна покластися, в якій переконання та справи перебувають в органічній єдності.

Вищий прояв людської гідності прийнято називати *благородством*. Воно може бути притаманне будь-якій людині, котра здатна чесно та самовіданно виконувати свій обов'язок, жити за високими етичними мірками, не втрачаючи людської гідності.

Отже, *честь* — це оцінка з позиції соціальної групи, конкретної історичної спільноти, *гідність* — оцінка з позиції людства, його загального призначення. Не дивно, що почуття честі викликає бажання піднятися та бути першим у тій соціальній групі, від якої домагаєшся почесей. Почуття ж власної гідності ґрунтується на визнанні принципової моральної рівності з іншими людьми. Кожний індивід має гідність лише тому, що він людина. Тому гідний член суспільства визнає гідність інших людей та не зазіхає на неї.

Якщо право на гідність людина отримує з моменту появи на світ, то честь набувається нею в процесі життя. Честь — це те, що людина повинна завойовувати, те, чого вона повинна домогтися. Таким чином, поняття честі пов'язане із соціальним статусом особистості, її відповідністю тим вимогам та очікуванням, які висуваються до групи, до якої людина належить (честь офіцера, дворянина, лікаря), тоді як поняття гідності байдуже до них: людська гідність бідняка не менша, ніж людська гідність представників вищих соціальних прошарків, хоча усвідомлення та почуття гідності у них можуть бути різними.

Можна не виказувати людині честі, поваги, однак необхідно рахуватися з її людською гідністю.

3.6. Щастя як етична категорія

Спочатку може видатися непорозумінням розгляд щастя серед основних моральних понять, які за своїм визначенням є відображенням універсальних та загальнозначущих характеристик моралі.

На перший погляд ідея щастя вказує на щось таке, що належить окремій людині та є її надбанням, а, отже, щастя — це щось індивідуальне та таке, що не підлягає універсалізації. Проте ґрунтовніший розгляд проблеми виявляє, що шляхом осмислення поняття щастя фундаментальний зміст моралі отримує визначеність особистої життєвої цілі. Від змісту того, що саме людина «переживає», «проживає», відчуває як щастя, залежить її наближення до морального ідеалу.

Щастя як етична категорія позначає особливий психологічний стан переживання людиною повноти буття, яке супроводжується почуттям глибокого морального задоволення. Категорія «щастя» відображає ступінь задоволеності людиною результатами своєї життєдіяльності. Слід зауважити, оскільки бажання та цілі в людей відмінні, то й щастя розуміється по-різному.

Узагальнюючи найпоширеніші думки щодо щастя, слід відзначити, що для багатьох людей щастя полягає в чомусь очевидному та наглядному, а саме — в *удачі, задоволенні, багатстві, у пошані* тощо. Проблема у розумінні щастя виникає тоді, коли стремління до вищезазначених цінностей починає суперечити етичним вимогам. Тобто, коли виникає протиріччя між прагненням до особистого щастя, яке розуміється як добробут і достаток, та моральною необхідністю бути добродішним, виконувати свій обов'язок.

За розуміння щастя як удачі, везіння *людина ніяк не впливає* на своє щастя, воно не залежить від її зусиль⁸. Але не кожний, кому пощастило, відчуває або переживає це як щастя. Поза тим до суттєвих характеристик щастя належать його *переживання та відчування*.

Ситуацію, в якій людина перебуває чи яку переживає, можна назвати щастям тільки тоді, коли вона сприймається як те, чим можна бути задоволеним, та супроводжується радістю.

Слід також звернути увагу на *об'єктивний* і *суб'єктивний* бік щастя. До об'єктивних передумов щастя (як і до передумов існування людини загалом) належить задоволення основних людських потреб. І хоча прагнення до матеріального добробуту та комфорту є нормальним бажанням людини, все ж ототожнювати їх зі щастям не можна. Адже такі задоволення

⁸ Наприклад, щасливцем називають людину, котра отримала в спадок багатство, сприятливі місце або умови проживання, отримані від народження здібності та таланти.

доступні як для тих, хто вважає себе щасливим, так і для тих, хто вважає себе нещасним. Те саме зауваження стосується й володіння багатством. Звичайно, дуже важко бути щасливим у нужді, злиднях, і зовсім не потрібно відмовлятися від отримання достатку, та все ж саме по собі багатство не робить людей щасливими.

Усе перелічене (удача, багатство, пошана, радість) не є ні причиною щастя, ні його змістом, а лише тими сприятливими обставинами, які супутні щастю.

Справді щасливою людина може бути тільки тоді, коли вона «привчила себе бути незалежною, наскільки це можливо, від зовнішніх благ та знаходить радість та задоволення в наближенні до вищого блага»⁹.

Щастя не підлягає кількісним вимірам, його якісна характеристика полягає в задоволеності повнотою життя в єдності його різних проявів.

Залежно від історичного періоду, на перший план у розумінні щастя в різних суспільствах та культурах виходять різні блага. Але при всій розбіжності підходів, вони завжди містять такі чинники як здоров'я, зовнішня привабливість, матеріальний статок, соціальний статус, особисті стосунки та індивідуальний розвиток. На відміну від простої задоволеності, щастя передбачає оволодіння або стремління до оволодіння більшістю цих благ. Підсумовуючи складові щасливої людини, можна назвати такі ознаки: здоров'я, краса, отримання великого багатства, а разом з ним і значної свободи дії, високий соціальний статус і, відповідно до нього, повага співгромадян, гармонія в любові та дружбі, максимальний успіх у праці та творчості. Кожний з нас, можливо, навіть не усвідомлюючи, прагне до наявності цих чинників у своєму житті.

А тому не можна не погодитися з класифікацією основних чинників людського щастя, яку наводить В. А. Малахов, а саме: а) задоволення людських потреб; б) свідомість осмисленості власного буття; в) цілісність буття; г) повнота буття; д) гармонійні стосунки навколишнім світом¹⁰.

Ключовою проблемою щастя є проблема його *досяжності*. В етичній думці існують два основних підходи до вирішення цієї проблеми: *оптимістичний* та *песимістичний*. Оптимізм¹¹ — це світоглядна позиція, яка визнає реальність та досяжність щастя в поцейбічному житті. Песимізм¹² вважає щастя ілюзорним та підкреслює переважання в житті людей негативних переживань над позитивними.

Не існує універсальних рецептів щастя, його таємничість тому, що щастя з'являється, існує лише у взаємному спілкуванні або взаємодії людей: не можна бути щасливим, усамітнівшись від усіх. Людина може бути щасливою тільки тоді, коли в коло її щастя утягнутий весь світ, хоча б і в особі найближчих людей. Володіння соціально визнаними складовими щастя та активне їх переживання як радісних та приємних ще не означає володіння щастям як річчю. Тільки віддаючи, людина отримує можливість оцінити те, що вона має. Щастя ніколи не може бути абсолютним та вічним, йому властива «тимчасовість». Велике значення для переживання щастя має здатність людини радіти тому, що вона робить та чого досягла.

Будь-яке індивідуальне уявлення про щасливе життя, яким би своєрідним воно не було, не вільне від соціального впливу, який накладає суттєвий відбиток на всю систему ціннісних орієнтацій особистості. Та, звичайно, наявність соціальної, тобто об'єктивної стосовно до індивіда, детермінації особистісних уявлень про щастя та їх практичної реалізації не означає фатальної передвизначеності людської долі. Різні люди по-різному поводять себе навіть у подібних умовах, виявляючи свою особистісну автономію та незалежність.

Є безумовний сенс у вислові «немає в житті щастя». Тому що щастя не є окремою метою діяльності чи особистим життєвим завданням, і в цьому сенсі щастя справді немає.

⁹ Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. — М.: Гардарики, 1998. — С. 302

¹⁰ Див.: Малахов В.А. Этика. — К., 1996. — С. 177–179.

¹¹ Оптимізм — від лат. *optimus* — кращий.

¹² Песимізм — від лат. *pessimus* — найгірший.

Щастя не дається людині як подарунок долі, це досягнення, якого людина домагається внутрішньою плідною працею. Щастя завжди є радісним. Щастя та радість є супутниками будь-якої плідної діяльності — мислительної, чуттєвої, емоційної, фізичної. Але якщо радість пов'язана з переживанням одиничної події, у якій самовираження індивіда досягає повноти, то щастя — це «неперервне та повне переживання радості» (Е. Фром).

Трагічним є нещастя, яке полягає в неможливості (об'єктивній чи суб'єктивній) особи реалізувати себе, тобто здійснити або здобути те, для чого вона призначена як людина взагалі або як громадянин, або як особистість, яка потенційно здатна до творчості¹³.

Відчуття, переживання щастя є епіфеноменом (тобто побічним продуктом) прагнення до інших змістовних цілей, які мають смисл для людини. (Наприклад, можна прагнути виконати якусь роботу і при цьому переживати творче піднесення та почуватися щасливим. Але ці радість та задоволення з'являються спонтанно, незалежно від наших старань і зусиль, вони приходять самі собою. Тоді як зосередження на переживанні щастя змушує його миттєво зникати.) Тобто реально ми здатні прагнути лише до об'єктивного боку «щастя-володіння»: до фактичного здоров'я, добробуту, певного статусу, до шлюбу та контактів, які прийнято вважати «хорошими». Проте володіння об'єктивними складовими щастя ще не гарантує стану щастя. Дійсна «щасливість» завжди існує як внутрішній стан людини, як актуальне переживання — радості, задоволення, насолоди, відчуття осмисленості власного життя, його важливості та цікавості. Щастя повинно стати моральнісним підґрунтям діяльності людини, воно є наслідком, інтегральним результатом морально витриманого, доброго життя.

4. Актуальні проблеми сучасного етичного знання

Складні екологічні, антропологічні, цивілізаційні виклики кінця ХХ — поч. ХХІ ст., що пов'язані з кризою світової економіки, політики, руйнацією екологічної системи, насильницькою загибеллю дітей, соціальними, расовими, етнічними конфліктами, агресією та ненавистю на релігійному ґрунті, змушують людство шукати на них відповіді.

Лише правові закони, міжнародні конвенції, як показує практика, не можуть забезпечити мирне співіснування народів та етнічних груп, терпимість один до одного. Ми повинні усвідомлювати нашу спільну відповідальність і моральний обов'язок перед людством і планетою в цілому, що передбачає знаходження спільних цінностей.

Більшість дослідників погоджуються з тим, що пошук етичних засад розвитку людства сприятиме встановленню кращого гуманного світового ладу. Означені проблеми зумовили появу феномену «етичного повороту», коли на перший план починає висуватися принцип «цінності Іншого». Під Іншим розуміють людину, соціальну групу, суспільство в цілому, природу, культуру, історію тощо. В основу міжлюдської взаємодії, на думку багатьох дослідників (Е. Левінас, З. Бауман), повинні бути покладені «відкритість іншому», визнання «іншості» унікальних та самостійних особистостей, гідних поваги та турботи.

Одним із напрямів, в якому здійснюються пошуки взаємоузгодження ідей, позицій, спільних етичних цінностей, є «глобальна етика», під якою дослідники розуміють «практичний моральний досвід людства, сукупність регулятивних ідей та моральних імперативів, які сприймаються як загальнообов'язковий мінімум представниками всіх соціальних утворень у полікультурному просторі»¹⁴ (І. Маслікова). Ідеї, які закладаються в «глобальній етиці», — це бажання людей жити в світі, ґрунтованому на спільних екологічних та

¹³ Див.: Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. — М.: Гардарики, 1998. — С. 304.

¹⁴ Маслікова І. І. Глобальна етика у полікультурному світі // Людина у полікультурному суспільстві: навчально-методичний посібник для викладачів вищих навчальних закладів з курсу за вибором для студентів соціогуманітарних спеціальностей / [Пометун О. І., Султанова Л. Ю. та ін.]. — К.: «Інжиніринг», 2010 — С. 36.

етичних цінностях, що уможлиблює існування різних етичних систем і мінімізує міжкультурні конфлікти.

Людина, усвідомлюючи ризики техногенних і екологічних катастроф, починає переосмислювати пріоритет цінностей моралі й приходить до розуміння неважливості соціальних, расових, національних та інших відмінностей, що сприяє формуванню солідарності й громадської згоди. Глобалізаційні ризики об'єднують людство і змушують його шукати спільну моральну відповідь.

Спроби пояснити, знайти засоби для переходу до спільних морально значущих відповідей на сучасні виклики, вказати способи розв'язання багатьох конфліктів, серед них і складних, подеколи морально суперечливих, реалій професійної та предметної практики здійснює *прикладна етика* як нове гуманітарне знання. Такі моральні цінності, як відповідальність, чесність, справедливість, довіра, солідарність, субсидіарність тощо усвідомлюються як життєво необхідні і змушують шукати реальні шляхи їх впровадження в практику повсякдення. Моральні питання етико-прикладного характеру з'являються у різноманітних сферах практичної діяльності. Сукупний образ прикладної етики складають біоетика, медична етика, екологічна етика, етика права, господарська етика, етика бізнесу, етика науки, педагогічна етика, журналістська етика, етика рекламної діяльності, комп'ютерна етика, етика туризму тощо.

Отже, *прикладна етика* — галузь знань, предметом якої є практичні моральні проблеми, що мають граничний і відкритий характер. Приклади таких проблем: смертна кара, евтаназія, трансплантація органів, продаж зброї тощо. Ці проблеми мають межовий характер, бо торкаються фундаментальних моральних принципів, цінності самого життя, є відкритими, бо мають вигляд дилеми, вирішення якої піддається моральній аргументації.

Небувале раніше зростання людських знань і технологічних можливостей уможлиблює перегляд традиційних проблем, пов'язаних із життям (зародженням, підтриманням, продовженням) і смертю людини. Біоетика порушує етичні питання трансплантології, генетичної діагностики, генної інженерії, клонування. Етичного контролю потребує бізнес і реклама, взаємовідносини з навколишнім середовищем, відповідність моральним нормам стає критерієм легітимності та успішності банківської діяльності. Тобто прикладна етика, маючи глибокий філософський смисл, формує принципово нові уявлення про людину. Загальнолюдські норми і вимоги етики розвиваються через вирішення прикладних проблем.

Технологічний аспект прикладної етики проявляється у її спроможності розробляти способи і методи упровадження прикладного знання в практику у вигляді проектів, програм, еталонів, моделей, кодексів, що представляють у своїй сукупності її «опредмечену силу».

Прикладна етика орієнтована на вирішення найгостріших проблем сучасності, в її межах застосовуються етичні теоретичні розробки до неоднозначних моральних колізій, аналізуються етичні дилеми конкретних сферах суспільної практики, усвідомлюються основні моральні принципи професійної діяльності, вивчається досвід функціонування існуючих соціальних інституцій, що покликані сьогодні забезпечити етичний режим різних практичних сфер (етичних комітетів, експертних рад з етики тощо).

В сучасному світі, якщо етичні міркування не беруться до уваги, виникають нові небезпеки для життя людини, виникає необхідність знову і знову захищати невід'ємні права та інтереси людини, її гідність.

Серед найактуальніших проблем сьогодення, які потребують вирішення в етичній площині, варто наголосити наступні (хоч їх перелік не є вичерпним): взаємодія держави і суспільства (чи допустимо державі обмежувати права людини і нав'язувати їй певний стиль життя, наприклад, в умовах тероризму); чи виправдане істотне подовження життя людей, і як це співвідноситься із активною старістю, чи сприяє зв'язку поколінь актуалізація історичної пам'яті, як оптимізувати міграційні процеси і яким має бути ставлення до мігрантів, чи допустимо використовувати методи генної інженерії, а також спектр етичних проблем сучасних військових конфліктів, використання штучного інтелекту, застосування кіберзброї тощо.

Отже, етика є смисловим центром філософії, забезпечує їй вихід у практику реального життя. Етика виявляє, обґрунтовує, пояснює природу, сутність, місце і значення моралі у розвитку людини і суспільства, координує дослідження моралі іншими науками, які безпосередньо виходять на людину.

Терміном «етика» позначають науку, предметом вивчення якої мораль як *імперативно-оцінний спосіб відношення людини до дійсності, котрий регулює поведінку людей з точки зору принципового протиставлення добра і зла*.

Мораль регулює відносини між людьми через внутрішнє переконання чи спонуку — совість і зовнішнє переконання — силу громадської думки (громадський осуд чи схвалення). Охоплюючи всі види людської діяльності, мораль виділяє в них морально дозволені, морально обов'язкові і морально неприпустимі.

Унікальність впливу моралі на життя людини, спільноти чи суспільства проявляється в цілісності її функціонування, оскільки мораль одночасно і регулює, і оцінює, і орієнтує людину в системі її цінностей.

Сутність, особливості та зміст вищих моральних цінностей розглядаються в таких основних категоріях етики та поняттях моральної свідомості як добро і зло, свобода і відповідальність, обов'язок і совість, честь і гідність, сенс життя і щастя.

В різноманітних сферах практичної діяльності з'являються моральні питання, які носять етико-прикладний характер. Спробою пояснити, знайти засоби для переходу до спільних морально значущих відповідей на сучасні виклики, вказати способи вирішення багатьох конфліктів, в тому числі складних, подекуди морально суперечливих реалій професійної та предметної практики, є *прикладна етика* як нове гуманітарне знання. Сукупний образ прикладної етики складають біоетика, медична етика, екологічна етика, етика права, господарська етика, етика бізнесу, етика науки, педагогічна етика, журналістська етика, етика рекламної діяльності, комп'ютерна етика, етика туризму та інші.

Ключові слова: етика, прикладна етика, етос, мораль, моральність, цінність, норма, імператив, «золоте правило моральності», добро, зло, відповідальність, свобода, обов'язок, совість, щастя, честь, гідність, сенс життя.

Питання для самоперевірки

1. Чому етику називають практичною філософією?
2. В чому особливості моралі як виду соціальної регуляції людської поведінки?
3. В чому полягає ціннісна специфіка добра і зла як стрижневих понять етики і моралі?
4. Чому відповідальність особистості зростає разом із збільшенням свободи? Чи існує межа відповідальності?
5. Чому А. Швейцер вважає чисту совість винаходом диявола?
6. Що мав на увазі Ф. Ніцше, коли писав: «У кого є «для чого» жити, може витримати майже будь-яке «як»?
7. Чи можуть в основі щастя лежати антицінності? Якщо так, то чи буде це щастям в істинному значенні цього слова?
8. Які причини зумовили появу феномену прикладної етики?

Рекомендована література

1. *Апель К. О.* Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / Пер. з нім. В. Купліна. — Київ: Дух і Літера, 2009. — 430 с.
2. *Аристотель* Евдемова етика // Вопросы философии. — 2002. — №9. — С. 136–157.
3. *Аристотель* Нікомахова етика / Перекл. з давньогрецької Віктор Ставнюк. — К.: «Аквілон-Плюс», 2002. — 480 с.
4. *Василевська Т. Е.* Відповідальність як духовно-моральнісний вимір особистості. Дис. ...канд. філос. наук за спец. 09.00.07. — етика. / Київський університет ім. Т. Шевченка. — К., 1996. — 164 с.

5. *Василевська Т. Е.* Особистісні виміри етики держслужбовця [Текст]: монографія/ Т. Е. Василевська. — К.: НАДУ, 2008. — 336 с.
6. *Гусейнов А. А.* Этика и мораль в современном мире // http://guseinov.ru/publ/Ethica_moral_sovr.html.
7. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. / Г. Йонас. — К.: Лібра, 2001. — 400 с.
8. *Скрипник А. П.* Моральное зло в истории этики культуры. — [Електронний ресурс] // Режим доступу до документу: http://platonanet.org.ua/load/knigi_po_filosofii/ehtika_i_ehstetika/skripnik_moralnoe_zlo_v_istorii_ehtiki_kultury/36-1-0-661
9. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. — [Електронний ресурс] Режим доступу до документу: http://krotov.info/spravki/history_bio/20_bio/1905frkl.html
10. *Вознюк Н. М.* Этика [Текст] = Ethics: навч. посібник / Н. М. Вознюк; пер. с укр. М. Є. Люлько, О. А. Лященко. — К.: Центр учбової літератури, 2008. — 212 с. — Текст парал. укр. та англ. Этика. Эстетика [Текст]: навч. посібник / [І. Є. Волошко, Р. М. Вечірко, Т. С. Пітякова та ін.]. — 3-тє вид. — К.: КНЕУ, 2007. — 152 с.
11. *Золотухина-Аболина Е. В.* Современная этика: Учебное пособие для студентов вузов — 2-е изд. — Москва: — ИКЦ «МарТ», Ростов-н/Д: Издательский центр «МарТ», 2003. — 416 с.
12. Людина у полікультурному суспільстві: навч.-метод. посібник для викладачів ВНЗ з курсу за вибором для студентів соціогуманітарних спеціальностей. — К.: «Інжиніринг», 2010 — 248 с.
13. *Малахов В. А.* Этика: Курс лекцій: Навч. посібник: К.: Либідь, 2001. — *Мовчан В. С.* Этика [Текст]: навч. посібник / В. С. Мовчан. — 3-тє вид., виправл. і доповн. — К.: Знання, 2007. — 484 с.
14. Прикладна етика. Навч. посібн. / За наук. ред. Панченко В. І. — К.: «Центр учбової літератури», 2012. — 392 с.
15. Этика: энциклопедический словарь. / Ред. Р. Г. Апресян др. — М.: Гардарики, 2001. — 671 с.

Пітякова Т. С., 2019

Розділ 16

ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ. КУЛЬТУРА І ЦИВІЛІЗАЦІЯ

Вільчинський Ю. М., Терещенко В. В.

1. Основні підходи до розуміння філософії історії
2. Роль особистості в історії
3. Органічне розуміння культури
4. Проблема розвитку цивілізації

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- предмет та завдання філософії історії
- основні теоретичні підходи до вирішення проблеми спрямованості та сенсу історії основні підходи до розуміння філософії історії
- ключові філософсько-історичні концепції;
- роль особистості в історії;
- основні теоретичні підходи до вирішення проблеми співвідношення культури та цивілізації.

вміти:

- ксплікувати та аналізувати філософсько-історичні засновки політичних, соціально-економічних, ідентифікувати їх приналежність до філософсько-історичних концепцій;
- застосовувати засновки та аргументи основних філософсько-історичних концепцій при аналізі суспільних та історичних подій;
- застосовувати понятійний апарат філософії історії у дискусіях на суспільнозначущі теми та у професійному спілкуванні

1. Основні підходи до розуміння філософії історії

Звернення до філософського осмислення історії відбувається тоді, коли людина вперше починає *відчувати й переживати час собі*, це стається приблизно тієї миті, коли земне життя вона пройде до середини, й відтак її вже більше цікавить минуле, ніж майбутнє. Відчуття часу і наше ставлення до нього — своєрідна канва філософії історії.

Історія є те, що виходить із темного минулого і збирається йти в майбутнє. Перебуваючи в сучасності, саме вона (сучасність) завжди є серединним пунктом історії, плюс чинник спрямованості, що йде від життя, а не від мислення. Отже, історія — це лише погляд, незалежно від того, куди він спрямований. Історик завжди осягає минуле не безсторонньо, а крізь призму запитів і цінностей сучасності, виявляючи в окремому найзагальніше. Відтак історія невіддільна від філософії, саме тому філософію треба розглядати як філософію історії.

Сьогодні, на початку третього тисячоліття від Різдва Христового, філософія історії набуває особливої ваги, адже вона дає змогу розглядати хід світової історії крізь призму смислу людського буття, генези і перспектив розвитку суспільства. Звідси впливає проблема осмислення основних закономірностей історичного процесу і його періодизація; філософія історії намагається також збагнути сутність влади і правових інститутів; вона не може уникнути таких проблем, як технічний прогрес і права людини, право нації на самовизначення, спільне

У своїй основі християнська концепція історії є трансцендентною теологічною, що змушує історію реалізовувати задані ззовні цілі.

Гріхопадіння, спокута,

Друге пришестя — три пункти, де сполучається історія неба і землі, а саме, небесна історія слугує джерелом сенсу земних історичних подій. Тому

минуле, теперішнє, майбутнє

сполучається в єдиний ланцюг історичного процесу. Отже, єгипетська культура була найпершою, згодом історичне мислення євреїв, потім перси часів Кіра, за допомоги літочислення пов'язали легенду про створення світу із сучасністю. Перси навіть додали сюди хронологічну дату Страшного суду і пришестя Месії.

Вже тоді стало зрозуміло, що справа історичної науки — аналізувати історичні факти, а справа історіософії — відшукувати в них смисли. «Філософія історії у певному сенсі є теологією історії і завжди має свідомо чи ні релігійну основу. Релігійна ж історіософія неминуче має апокаліптичне забарвлення»¹.

Процес формування філософського образу історії супроводжується змістовною трансформацією терміна «історія». На початку «історію» розуміли в її первісному значенні як розповідь, повідомлення, сукупність повідомлень (Геродот² і Фулідід³).

Це суто емпіричні знання, що були здобуті з інших уст або рук, і які суттєво відрізняються від теоретичного, тобто такого знання, яке виводиться з іншого. Тому поряд із «громадянською історією» (про життя людей) постала «природничка історія» (про факти природи).

Згодом утверджується уявлення про історію як процес, що відбувається в часі та просторі. «Минуле», що мислиться, відчувається переживається, зумовлює наше ставлення до спадщини. Історичне мислення формує наші ціннісні орієнтації, вказує на те, що ми найбільше шануємо, до чого ставимося байдуже і чого прагнемо уникати.

Традиційно початок філософії історії пов'язують з Августином Блаженным. Існує усталена думка, що філософія історії закладена вже у Великій і Малій хронології Старого Завіту, який і послугував Августині за взірць у його роздумах про долю світу і людства.

«Велика хронологія», «від» і «до» — вона завжди: космічна, міфологічна, есхатологічна, тобто втілення просторового виміру або просторовочасового континууму. «Мала хронологія» — завжди історична, вона центрована, або Святою Землею, або європоцентрична (як Гегеля), або поліцентрична (як у Шпенглера чи Тойнбі). У Старому Завіті не тільки розповідається, але вже в певному розумінні пояснюється доля єврейського народу. Це ніщо інше, як початки або джерела філософії історії, а вектор свободи — є одним із центральних історіологічних уроків Старого Завіту — є тим, що осягає історію, і чим осягається історія. Отже, він робить історію носієм певного смислу і — одночасно — предметом пізнання.

Усе, що відбувалось з цим народом, має глибокий смисл, і Святе Письмо хоче його з'ясувати. Якщо доля єврейського народу була осмислена в Старому Завіті, тоді, вважав Августин, можна пізнати долі решту народів і людства загалом. Августин виходив із того, якщо історію єврейського народу можна пояснити його спеціальним призначенням, тоді кожний

¹ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. — М.: Наука, 1990. — С. 107.

² Відомий римський оратор Цицерон нагородив Геродота титулом «батька історії», який і закріпився за ним навіки. Для Геродота галікарнаського (бл. 484 р. до Р. Х. — бл. 424 р. до Р. Х.) слово «історія» не мало сучасного смислу, а означало радше «пошуку», процес пошуку інформації, плоди яких, автор подає читачам і слухачам під назвою «Історії» (9 книг, що відповідає числу муз). Ще за новітніх часів було зауважено, що великий грек починає свою розповідь приблизно «там», де закінчується Книга пророка Даниїла. Що об'єднує всіх справжніх пошукувачів і поціновувачів знань? Це — мандри. Неважко здогадатись: Геродот або їздив із купцями, або сам був купцем. Він жваво цікавиться географією, торговельними шляхами, одиницями міри й ваги, перекладами з однієї мови на іншу — одне слово, усіма практичними питаннями, які й повинні цікавити неогоціанта (купця, що торгує оптом, переважно за межами своєї країни). Свій принцип Геродот сформулював так: «Мій обов'язок — переповідати все, що розповідають, але, звісно, вірити всьому я не зобов'язаний», тобто він балансує між гомерівським чистим мітом і пізнішою раціоналістичною тенденцією, проте Геродот завжди «залишається греком» і прагне усе побачене пояснити з грецького погляду.

³ Фулідід (бл. 460–400 р. до Р. Х.) — старогрецький історик. Автор «Історії Пелопоннеської війни» (8 книг). Цей твір, який вважають вершиною античної історіографії, побудований на свідомому відкиданні методів його попередника Геродота.

народ, кожна людина повинні мати своє особливе призначення у цьому світі. Старозавітні тексти, як першообраз, повідомляють історії її справжній людський смисл — віднаходження і набуття людиною самої себе за будь-яких зовнішніх і внутрішніх обставин. Слідом за Августином, біблійне тлумачення всесвітньої історії людства читаємо в «Етимології» **Ісидора Севільського** (570–636), який історію людства зображає у вигляді *шести епох* (Бог шість днів творив, а на сьомий — відпочивав), що послідовно змінювали одна одну:

- 1) від Адама до Ноя;
- 2) від Ноя до Авраама;
- 3) від Авраама до Давида;
- 4) від Давида до Вавилонського полону;
- 5) від Вавилонського полону до народження Христа;
- 6) від народження Христа до кінця світу.

Отже, фаустівський образ світової історії, підготовлений християнським літочисленням, є ніщо інше як значне розширення й поглиблення магічного образу, успадкованого від церкви, починаючи Йоахима Флорського близько 1200 року. Підставою тлумачення всіх світових подій тут стала послідовна зміна трьох часових інтервалів, тобто діяння

Отця, Сина і Святого Духа.

Що ж дало таке світовідчуття і які його наслідки? Це передусім:

- а) розширення географічного горизонту (вікінги і хрестоносці);
- б) від 1500 року вперше порівняно з усіма іншими культурами ареною світової історії стала вся поверхня планети, а не окремий її континент (каравели Х. Колумба і Васко да Гама);
- в) завдяки компасу і підзорній трубі куляста форма Землі з суто теоретичної гіпотези перетворилась на реальне відчуття того, що ми живемо саме на кулі, яка пливе у світовому просторі;
- г) завдяки подвійній нескінченності літочислення у різні боки від Різдва Христового поступово стирається, і втрачає сенс готичний поділ світової історії на Стародавній світ, Середні віки і Новий час;
- д) у всіх інших культурах аспекти світової історії та історії людини збігаються: початок світу рівнозначний появі людини, кінець людства означає кінець світу. Фаустівська тяга до нескінченності дає підстави розділити ці два поняття і подати історію людини лише як епізод світової історії, а Землю, яку колись розглядали як «світ» в цілому, — лише як маленьку планету серед мільйонів інших космічних тіл.

Отже, ідея історії, якої не знала античність, належить Новому часові і відповідає його засадам:

- а) вона наукова, тобто досліджує і шукає відповіді на проблеми, тоді як творець легенд починає з певних знань і переповідає про те, що він колись чув;
- б) ідея історії гуманістична, тобто займається діяльністю людей в минулому, а не розповідає про родовід богів і подвиги героїв;
- в) вона раціоналістична — ґрунтується на інтерпретації джерел і фактичних даних, тобто намагається одержати відповіді на ті проблеми, які вона порушила;
- г) слугує самопізнанню людини, тобто існує для того, щоб розповідаючи людині про її минулі діяння, показати хто вона є і спонукає замислитись над тим, чого вона прагне⁴.

Вперше поняття «філософія історії» ввів у науковий обіг XVIII ст. Вольтер, який розумів під цим терміном критичну або наукову історію, той спосіб історичного мислення, коли історик самостійно судить про свій предмет замість того, щоб повторювати історії, які він почерпнув із книжок. Цей термін також охоплював сукупність філософських роздумів про всесвітню історію без спеціального філософсько-теоретичного обґрунтування їх доконечності й правомірності.

Далі пішов Ж.-Ж. Руссо. Він уперше аргументував різницю між описовою історією як знанням фактів і теоретичною реконструкцією історичного процесу в його необхідності. От-

⁴ Див.: Коллінгвуд Р. Дж. Ідея історії. — К.: Основи, 1996. — С. 72.

же, процес виокремлення філософії історії у теоретичну галузь вже чітко простежується в такого представника французького просвітництва, як Руссо. Ще раніше, незалежно від Руссо, подібний крок зробив Дж. Віко, який відокремив «вічну ідеальну історію» як сутність історії, що її осмислює «нова наука», від емпіричної історії різних народів. Головну мету, яку мали просвітники, розмірковуючи над історією, був суд над нею з позиції розуму, тобто критика нерозумності й неприродності того, що було і є, проте бути не повинно. Саме тут у просвітників уперше окреслилась тенденція сполучення

«розуму» та «історії».

Вік просвітництва наполегливо поставив перед філософською думкою три проблеми:

- 1) проблему зв'язку людської свідомості з тим соціокультурним середовищем, що її живить;
- 2) проблему співучасті людської свідомості («розум», «прогрес» тощо) у якісних змінах історичного процесу;
- 3) проблему «емпіричної універсальності», тобто універсальність, яка може бути наявною, а не тільки розумоосязною (інтелігібельною).

Просвітництво, як відомо, мало антирелігійне спрямування і антицерковний пафос, тому філософія історії й сама історія подається як іманентний процес, тобто такий, що пояснює причину. Причинове пояснення відповідає на запитання: чому щось відбувається? Воно не передбачає звернення до чужого поняття «смислу». Потреба пошуку «сенсу» історії виникла в контексті телеологічних (здійснення наперед заданої мети) запитань: *для чого і з якою метою щось здійснюється*. Як не дивно, але саме просвітницька думка про історію не тільки порушила питання про її смисл, але й виробила відповідь на нього, і не одну. Перша з просвітницьких версій «смислу історії» була на поверхні. Ще Ф. Бекон знав, що історія — це свідомо діяльність людей, які мають велику мету. Тому перед істориком стоїть завдання: пізнати й відтворити їхні цілі.

Отже, можемо виділити такі **основні підходи до розуміння філософії історії**:

- 1) *вольтеріанці* вбачали в ній критичну або наукову історію, тобто певний спосіб історичного мислення, коли історик самостійно розмірковує над предметом, а не переповідає історії;
- 2) у *Гегеля* філософія історії — це загальна або всесвітня історія, де її предметом є усвідомлення здійснення свободи в наявному бутті пізнання духом своєї свободи, тобто ідея свободи;
- 3) *позитивістське* розуміння філософія історії означає відкриття загальних законів, що керують ходом історії;
- 4) *філософія історії О. Шпенглера* служить метафізичною відповіддю на те, що відбувається в історії «тут і тепер», коли для життя вже не існує істин, а існують тільки факти. Його концепція — це спроба розширити горизонти традиційної історичної науки, що виходить із поняття органічного життя, яке має тенденцію до необмеженого розширення. Основною метою тут є образ світу, в якому можна жити, а не система світу, яку можна аналізувати за допомогою розуму. Якщо є історія, то це історія чогось. Якщо йдеться про історію великих культур, рухомих об'єктом тут є *нація*. Стан або латинське *status*, в якому вона існує, називається державою⁵. Отже, держава — це *нерухома історія* (держави в цьому випадку мислиться зупиненою або застиглою), тоді як історія — це *рухома держава*, і тут вона мислиться плинною (мінливою) і рухливою. Реальна держава — це завжди фізіогномічний образ одиниці історичного існування. Тільки придумана теоретиками держава є системою, як-от у Платона.

У кожному разі, розуміння філософії як такої, визначає і розуміння філософії історії, наприклад, у Вольтера філософія — це незалежне і критичне мислення; у Гегеля філософія — мислення про світ загалом; у позитивістів — відкриття єдиних законів; для Шпенглера — це, радше, філософія становлення, де Розум має справу з тим, що постає, живе, тобто здійснює себе в

часі і просторі.

⁵ Зауважимо, що поняття «держави» виникло в європейських мовах у XVI ст. Наприклад, state (англ.), etat (франц.), stato (італ.), estado (іспан.), у німецькій мові наприкінці XVII ст. stadt (нім.); усі вони походять з латинського status не безпосередньо, а через середньовічне його значення «верства», «стан».

Серед концепцій філософії історії особливе місце посідають концепції **Г. В. Ф. Гегеля** (1770–1831) і **Освальда Шпенглера** (1880–1936). Обидва — представники німецької філософії, обидва репрезентують німецький дух, обидва залишили помітний слід у європейській культурі.

Вихідним пунктом гегелівської філософії історії є твердження про те, що історія є історією ідей, адже ідея, як провідник душ Меркурій, є провідником народів і світу. За Гегелем, саме дух, його розумна і неодмінна воля, керувала й керує ходом світових подій. Пізнати цей дух — основна наша мета, каже Гегель. Отже, філософська всесвітня історія, тобто історія в поняттях, це не загальні роздуми про всесвітню історію, а сама всесвітня історія, що є основним предметом його знаменитих лекцій. Згідно з Гегелем, історія повинна охопити те, що є і було, події й діяння. Єдину думку, яку приносить собою філософія, є та, що розум панує у світі, відповідно, вважає Гегель, і всесвітньо-історичний процес здійснювався розумно, тому що розум у його філософській системі постає і як субстанція, і як нескінчена потуга⁶. У концентрованому вигляді ця думка набуває відомої формули: *«Все дійсне розумне, а все розумне дійсне»*. Саме у своїй філософії Гегель вважав доведеним, що ідея є дійсним, вічним, безумовно потужним початком, що розгортається у часі та просторі, і що у світі нічого не розгортається крім неї, її слави й величі.

2. Роль особистості в історії

Просвітники мали підстави припускати, що відтворення мети учасників історичних подій дає змогу зрозуміти смисл історії. Історик може і повинен порушити питання, який сенс мали історичні вчинки і події для самих учасників відповідно до їх цілей, але філософ не сміє стверджувати, що це і є смисл історії, тим паче, що самі учасники навряд чи мали намір «робити історію». Утім навіть сукупність смислів усіх чинників не дає нам смислу історії взагалі. Просвітництво порушило ще важливіше питання — про принциповий незбіг між метою та результатом історичних подій. «Принциповий» у цьому випадку означає, що він не є випадковим, не є результатом нереальних цілей неадекватним вибором засобів їх здійснення, а має інше фундаментальне джерело. Філософія історії, ще задовго до Гегеля відкрила «історичне несвідоме» — типовий для історії механізм, коли воістину люди «не відають, що творять».

Визнання цього важливого для історії механізму є вже у Дж. Віко, який доповнив «іманентну» концепцію (люди самі все творять в історії — її «матерію», її «форму» і самих себе) визнанням «факту історичного Проводу», який приносить у діяльність людей порядок і гармонію, до того ж непомітно для людей і всупереч їхнім бажанням.

В період Просвітництва домінуючою була точка зору, згідно якою природні закони суспільства ґрунтовані на незмінній «природі людини». Отож, суспільство може й має бути вдосконалене на основі її пізнання та впровадження «розумних начал» у міжлюдські стосунки. Відповідно, просвітники вважали, що видатний правитель може радикально змінити хід історії. В перші десятиліття XIX ст. альтернативу такій точці зору утворює романтизм. На противагу просвітникам, він мало цікавиться роллю особистості, віддаючи перевагу «народному духові», пануванню загального над індивідуальним. Видатні історичні постаті можуть лише прискорювати чи уповільнювати прихід того, що настане неминуче і з необхідністю. Фактично, саме такий погляд пізніше був задекларований марксизмом.

Гегель тлумачив суспільні зміни виходячи з формули: *«Все дійсне є розумним, а все розумне — дійсним»*. Вона означала, що все існуюче є таким, як момент самоздійснення деякої об'єктивно існуючої закономірності, а ця остання з необхідністю повністю розгортає себе в матеріальному та історичному бутті. У цьому «сценарії» видатній особистості належить зовсім не остання роль: саме вона може стати «довіреною особою Світового Духу» — провідником його впливу, котрий втілює задум Духу в історичну реальність. Для цього важливо,

⁶ Див.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993 — С. 63-64.

аби людина краще, ніж її сучасники, усвідомлювала ближчу тенденцію розвитку суспільної реальності й була здатною перетворити таке усвідомлення на дію.

Найбільш точно вчення Гегеля про роль видатних особистостей історії висловлене в короткому зауваженні про Наполеона, якого 13 жовтня 1806 р. він бачив крізь своє вікно: «Світовий Дух сидить верхи на його коні». Думка Гегеля справила неабиякий вплив на мислителів ХІХ ст. Одним із найяскравіших adeptів «героїчної», індивідуалістичної версії історії та поступу людства був британський (шотландський) публіцист, історик та філософ **Томас Карлайл** (1795–1881). Він різко виступав проти «демократичних» тенденцій у літературі, політиці та філософії й визначав історію як «біографію видатних людей»: «...Всесвітня історія, історія того, що людина вчинила у цьому світі, є, на мою думку, по суті історія видатних людей, що працювали тут, на Землі... Все, що створене в цьому світі, є, по суті, зовнішнім матеріальним результатом, практичною реалізацією та втіленням думок, що належали великим особистостям, які прийшли в цей світ. Історія цих останніх є воістину душею всієї світової історії». Герої — політики та військові, засновники та очільники держав — генії добра та зла, які своєю величчю спричиняли повороти історичної долі. Вони — видатні особистості, які, керуючись моральним обов'язком, протистоять натовпу, масі, посередності та приборкують їх своєю волею.

В добу панування просвітницького ідеалу та екстенсивного освоєння європейським капіталізмом колоніальних територій ця теза сполучається з ідеєю європоцентризму — особливого цивілізаторського призначення Європи як вищої культурної спільноти. Прихильниками ідеї творення історії видатними особистостями виступили такі мислителі як Ф. Ніцше, К. Гамсун, Г. Д'Анунціо. Поетичним маніфестом, який втілював таку позицію, став вірш Р. Кіплінга «Тягар білих»:

*Беріть тягар той Білих,
Зішліть туди свій цвіт,
Синів, щоб торували Новим підданцям слід;
Служили за поденне — Завжди напоготовів — Юрбі хистких,
похмурих Дітей-напівчортів.*

(переклад Є. Сверстюка)⁷.

На противагу зазначеному вище підходу, розвивається інша тенденція: заперечення визначальної ролі видатних особистостей історії суспільства. Так, значний вплив на руйнування засад концепції видатних особистостей справило матеріалістичне вчення про історію Маркса, ґрунтоване на ідеї класової боротьби. Маркс уперше ствердив про провідну роль у суспільному розвитку позаіндивідуальних чинників — економіки та соціальних відносин. Справжнім суб'єктом історії у нього виступає не особистість, а так звані «народні (трудящі) маси». Це зумовлено тим, що саме вони виступають головною продуктивною силою суспільства. Класова боротьба трудящих проти історично визначених форм експлуатації — рушійна сила розвитку та змін у «анатагоністичних» суспільно-економічних формаціях. Особистість здатна вплинути на перебіг історичних подій настільки, наскільки вона може стати виразником інтересів «прогресивних» суспільних груп.

Теоретичний підсумок такої позиції Г. Спенсер висловив так: «Ви мусите визнати, що генеза видатної особистості залежить від довгої серії складних впливів, котрі продукують його появу... Перед тим, як вона зможе переробити суспільство, суспільство має виробити її саму».

На початку ХХ ст. політичні катаклізми, що спіткали Європу, призвели до повного занепаду просвітницького світогляду, а згодом і уявлень про визначальну роль видатних особистостей у суспільному поступі. Практично, протягом усього ХХ ст. апологія ролі видатних особистостей розглядалася як інтелектуальний анахронізм. Це було пов'язано, вочевидь, ще й з тією обставиною, що ідеологія культу особи спричинила появу найбільш антигуманних європейських політичних проектів ХХ ст.: німецького фашизму та радянського соціалізму сталінського зразка. В середині ХХ ст. представники французької школи Анналів Люсьєн Февр та Марк

⁷ Кіплінг, Джозеф Ред'ярд. Межичасся: поетичні твори/Упоряд. В. Чернишенко — Тернопіль: Навчальна книга - Богдан, 2009. — С. 89.

Блок зробили вражаючі теоретичні розвідки, досліджуючи, чи впливають на перебіг та спрямованість суспільних змін такі далекі від свідомого життя суспільства та від будь-якого особистісного впливу обставини, як: клімат, географія, демографічні процеси та інші.

Однак, наприкінці ХХ — початку ХХІ ст. дискусія про роль особистості в історії набула інтелектуальної ваги в нових формах. Сьогодні вона точиться довкола питання про те, чи є суспільні процеси наслідком діяльності окремих людей, чи, навпаки, розвиваються за власними законами, «притягуючи» до себе «виконавців». Глибинне підґрунтя такого підходу — позиція номіналістів у їх суперечці з реалізмом, сформована ще в добу Середньовіччя.

Нагадаємо, що номіналізм стверджує, що дійсним буттям наділені лише окремі речі, пізнання фіксує їх реальне буття, а універсалії (загальні поняття) є лише іменами речей, які існують ідеально, завдяки мові та мисленню, тим часом, реалізм наголошує на самостійному буттєвому статусі універсалій. Пізніше ця суперечність набула вигляду методологічної опозиції індивідуалізму (погляду на суспільство як таке, що складається з окремих людей та їх дій) та холізму, який вважає, що закони суспільного рівня не можуть бути зредуковані до намірів та дій окремих індивідів.

На методологічних позиціях індивідуалізму стоять такі соціально-філософські вчення як неоінституціоналізм, теорія суспільного вибору, методологічний індивідуалізм. Неоінституціоналізм виходить з того, що люди діють у будь-якій сфері (бізнесі, політиці тощо) керуючись виключно власними інтересами. Теорія суспільного вибору досліджує те, якими методами та і який спосіб індивіди використовують власних інтересах суспільні інституції, зокрема, урядові установи. Методологічний індивідуалізм розглядає у ролі реальних акторів (діячів) суспільних процесів не організації та інститути, а, виключно, окремих індивідів. Жодна колективна спільнота не має самостійного існування, відокремленого від існування її членів. Тому її доцільно пояснювати з точки зору цілеспрямованої поведінки окремих агентів.

Згідно з Кантом, люди, які реалізують в історії свої цілі, водночас рухаються до невідомої їм історичної мети, і, якби вони її знали, є сумнів, що вони нею перейнялись би.

Загальнофілософське антиномічне формулювання цієї проблеми у Шеллінга: якщо в діяльності автономних, вільних і свідомих себе суб'єктів може з'явитись щось несвідоме, яке наявне в результаті, то його (несвідоме) можна помітити і в самому процесі діяльності, тобто історична подія (результат) і навіть сама діяльність — це щось таке, чого ніхто свідомо не хотів. І якщо наперед усі знали б про це, то вони (учасники історичної драми), напевне б відмовились від таких дій. У цьому Гегель вбачав «хитрість Розуму».

3. Органічне розуміння культури

О. Шпенглер в основу своєї філософської концепції кладе поняття «органічного життя» як цілісної реальності, яку можна осягнути тільки інтуїтивно. Воно не тотожне ні духові, ні матерії, такий підхід зводить будь-яку ідею до «вітального потягу». Усе живе постає у двох формах: рослини живуть у часі, тварина здійснює себе в просторі. З таких онтологічних передумов Шпенглер дедукує свою культурологію та історіософію. *Культура*, за його вченням, виникає з потягу до космічності й у цьому її найвища цінність. Тут нема поділу на так звану «духовну» і «матеріальну» культуру — усе є вияви однієї сутності. Будь-яка плідна взаємодія культур неможлива, адже молода культура, що зазнає впливу іншої, швидко перероблює на свій стиль сприйняте (тобто запозичене), підпорядковуючи його власному ритмові й тактові.

Тому в будь-якій високій культурі, з одного боку, є селянство, яке представляє расу, тобто певною мірою природу, і, з іншого боку, більш штучне й мінливе суспільство, яке перебуває «у формі», тобто група класів і станів. Проте саме історія цих класів і станів і творить світову історію найвищого гатунку. Лише порівняно з ними селянство перебуває поза історією. Уся велика історія за шість тисячоліть протікала у високих культурах, тоді як носіями творчої потенції там завжди були стани, які постають внаслідок добору. *Культура — це душевність*,

що знайшла свій вираз у символічних формах. Ці форми постійно живі й розвиваються, як і форми мистецтва. Вони закладені найвищих досягненнях окремих індивідів і певних кіл, саме в тому, що тільки що було названо існуванням «у формі», яке і здатне репрезентувати культуру.

Культура — це щось величне й неповторне в органічному світі. Це єдиний пункт, де людина підноситься над силами природи і сама стає творцем. Доти, доки вона належить расі, вона є витвором природи і піддається добору ззовні. Лише досягнувши стану, вона сама здійснює власний відбір, як селекціонер, який залишає добрі зерна бракує нездалих тварин. Саме це і є культурою у найвищому й дійсному сенсі цього слова. Культура і стан (або клас) — взаємопов'язані поняття. Вони виникають і зникають разом. Так виникає людська культура як вираз існування, яке підносить само себе до великої форми.

Через цю причину кожній культурі властиве сильне почуття належності до неї чи чужорідності. Античне поняття «варвара», арабське — «невірного», індійське — «шудри» первісно не виражають ні ненависті, ні презирства, а лише констатують відмінність у такті існування, що встановлює нездоланну межу через усі життєві вияви. Сприйняття і усвідомлення цього факту спотворюється індійським поняттям «четвертої касті», котрої, як ми тепер знаємо, насправді ніколи не існувало⁸. Книга законів Ману зі своїми настановами поведінки стосовно шудрів народилася значно пізніше вже у «фелахському» суспільстві Індії і проповідувала високомірний брахманський ідеал.

У будь-якому разі йдеться про незначну частину населення, яка не дуже важлива для внутрішнього життя культури та її символіки. Це ті люди, яких називають *outcast* (вигнанець). Наприклад, готичне поняття *corpus christianum* говорить про те, що юдейський *consensus* до нього не належить. У середині арабської культури іновірців тільки терпіли й зневажали. В античності ізгоями були не тільки варвари, але й раби, і, насамперед — залишки стародавнього місцевого населення, як ілоти у Спарті, а також злидні (у Гомера — стан!), римські пролетарі, ковалі, співаки, «професійні» безробітні, яких у масовому порядку в ранньоготичну епоху плодило церковне милосердя і добродійство благочестивих мирян. Отже, «каста» — слово, яке не стільки вживають, скільки ним зловживають, як це вже помітно в Геродота.

Кожному культурному організмові наперед відміряний життєвий час, який залежить від внутрішнього вітального циклу. Культура як поняття якісне творить у глибину, тоді як цивілізація — поняття кількісне — продукує (тиражує) в ширину. Головне завдання, яке ставить перед філософією Шпенглер, полягає у тому, щоб віднайти і розкрити першофеномен кожної із восьми запропонованих культур, потім вивести з нього феноменологічне розмаїття цієї культури: форми політики й тип еротики, математику і музику, право та військове мистецтво тощо.

Основна мета фундаментальної праці Шпенглера «*Der Untergang des Abendlandes*» — образ світу, в якому можна жити, а не система світу, яку можна лише аналізувати за допомогою розуму⁹, як наприклад, у Гегеля або Маркса. Ця праця дала поживу допитливому розумові й стимулювала творчу уяву. Філософія історії Шпенглера, стилі художньої міфотворчості, апелювала не стільки до розуму, скільки до емоцій, вивівши філософські роздуми зі строго ментальної сфери.

Особливу заслугу Гегеля Шпенглер убачає у тому, що він виходив із поняття «держави» як форми повної реалізації духа в наявному бутті. Але на противагу Гегелеві Шпенглер в основу своєї філософської концепції кладе поняття органічного життя, що має тенденцію до необмеженого розширення. Саме тому культуру Шпенглер тлумачить як «організм», що неодмінно проходить ступені народження, дитинства, змужніння, зрілості, старіння й смерті. Цей *організм*,

по-перше, має внутрішню єдність;

по-друге, відособлений від інших подібних йому організмів, тобто констатується відрубність у часі й просторі;

⁸ Див.: Шпенглер О. Закат Європи: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. — Мн.: ООО «Попурри», 1999. — С. 431

⁹ Див.: Шпенглер О. Пессимизм ли это? // Новые идеи у философии. Ежегодник Философского общества СССР. — М.: Наука, 1991. — С. 171.

по-третє, стверджується неможливість досягнути чужий культурний світ, тобто йдеться про його недоступність для інших; і, нарешті,

по-четверте, культура як організм, вичерпавши себе, гине, трансформуючись у цивілізацію.

Цивілізація — стан функціонування суспільства, що виникає на основі певних досягнень в розвитку культури; цивілізація пов'язана із будівництвом міст (латинський термін «*civilis*» перекладається як «міський»), із виникненням писемності та держави, із виготовленням та використанням металів.

Про що говорять нам філософські засади Шпенглера? Про те, що єдиної загальнолюдської культури та історії *немає* і бути не може. Виходячи з таких міркувань, Шпенглер постає перед нами як мислитель некласичного типу, а дехто вважає його представником навіть антикласичного типу. Його твір — це не трактат у традиційному німецькому розумінні, а, радше, інтелектуальний роман, який вплив «пульсуючу кров в абстрактну думку» (Т. Манн). Своє філософське кредо мислитель передає формулою: «*для життя не існує істин, існують тільки факти*»¹⁰. Розвиваючи й поглиблюючи цю думку, Шпенглер пише: «Істина нічого не дає, а практичний сенс, життєве значення повинні завжди стояти на першому місці»¹¹.

Якщо *всесвітня історія*, за Гегелем, — це виявлення духа і подібно до того, як зародок утримує в собі всю природу дерева, смак форму плоду, то й вияви духа віртуально¹² утримують в собі всю історію. Тому пізнаючи духовні джерела, джерела народного духу, можемо глибше пізнати його історію. У Гегеля *всесвітня історія* постає як «прогрес в усвідомленні свободи, прогрес, який ми повинні пізнати в його доконечності»¹³. З такого розуміння свободи випливає:

— східні народи знали тільки те, що *один* буває вільним,

— грецький і римський світ знав, що *деякі* з нас бувають вільними,

— ми же знаємо, як каже Гегель, за нових часів, що вільними є *всі* самі собою, тобто людина вільна як така.

Отже, за визначення духовного світу людини і кінцевої мети історичного світу Гегель бере усвідомлення духом його свободи, із чого випливає і поділ *всесвітньої історії*, і те, як ми будемо її розглядати. Тому предмет філософії історії у Гегеля охоплює два моменти: по-перше, ідею і, по-друге, людські пристрасті. Перший творить основу, другий — є той матеріал, із якого буде витканий килим *всесвітньої історії*. Центральною ланкою, яка об'єднує ці два моменти в концепції Гегеля, і є моральна свобода в державі. Держава лише тоді виявляється упорядкованою і сильною сама собою, коли приватні інтереси громадян поєднуються із спільною її метою, якщо один принцип мав своє задоволення й реалізацію в іншому. Коли досягається таке поєднання, настає період розквіту держави, її доблесті, її сили та її щастя.

Але чи завжди щастя держави збігається зі щастям окремої людини? Давно відомо, що щасливим буває той, хто влаштував своє існування так, що воно відповідає особливостям його характеру, його бажанням, коли індивід насолоджується своїм існуванням, хоч це буває так рідко. Майже афоризмом підводить ризику Гегель: «*Всесвітня історія — це не арена для щастя*»¹⁴. Адже будь-який час залишає по собі набагато більше слідів своїх страждань, ніж свого щастя. Лихоліття — ось з чого твориться історія.

Отже, сфера філософського зацікавлення, що охоплює онтологічні питання історичного процесу: звідки й куди рухається *всесвітня історія*?, де її початок і, де її кінець?, чи має вона якийсь сенс? — вічна пожива для допитливого розуму, а містична трійця світових епох

Стародавній світ → *Середні віки* → *Новий час*

¹⁰ Факт є щось одиничне, що справді було або буде. Істина є чимось таким, що зовсім не обов'язково має виконуватися, щоб бути певною можливістю. Доля завжди пов'язана з фактами, а зв'язок причини і дії є істина. Це було відомо вже давно. Але те, що життя пов'язане тільки з фактами, складається з фактів і скеровується тільки фактами — заслуга Шпенглера. Істини — величини мислення, і їх значення містяться в «царстві думки». Там, де починається дійсність, там настає кінець царству думки, адже факти завжди вагоміші за істини.

¹¹ Шпенглер О. Пессимизм ли это? // Новые идеи у философии. Ежегодник Философского общества СССР. — М.: Наука, 1991. — С. 170.

¹² Віртуальний — від лат. *virtualis*, можливий, той що може або має виявитися.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб.: Наука, 1993. — С. 72.

¹⁴ Там само, с. 79.

завжди була спокусою для метафізичного смакування¹⁵. У своєму первісному задумі ця схема витвором магічного світовідчуття, що вперше з'являється в персидській та юдейській традиціях. Проте лише на західному ґрунті шляхом додавання третьої (завершальної) епохи — європейського «Нового часу» — у цю картину проникає тенденція *спрямованості й руху*.

Отже, резюмує Шпенглер, до доповнювальних понять язичництва і християнства додали підсумкове поняття «Нового часу», яке за своєю природою не допускає процедури продовження, навіть після неодноразових «розтягувань» із часів хрестових походів, виявляється безпомічним до продовження. Адже за Новим часом настають новітні, потім найновітніші й далі, як іронічно зауважував О. Солженіцин «новее некуда» (рос.).

Стисло й виразно формулює Шпенглер свої погляди на філософію історії. Це так би мовити, квінтесенція його світовідчуття.

1. «Людство» не має мети, ні ідеї, ні плану подібно до того, як метелики або орхідеї не мають стосунку до неї. «Людство» — порожній звук, і цей фантом потрібно викинути з кола історичних проблем, лише тоді перед нами постане немислиме багатство справжніх форм, відкриється неосяжна повнота, глибина й рухливість живого, все те, що раніше приховувалося за модною фразою, сухою схемою, власними «ідеалами».

2. Замість монотонної картини лінійної всесвітньої історії, підтримувати яку можна лише заплюсуючи очі на купу фактів¹⁶, Шпенглерові вдалося побачити справжні численні та потужні культури.

3. Ці потужні культури світової сили розцвітають з лона материнського ландшафту, із яким вони тісно пов'язані протягом усього існування.

4. Кожна з цих культур виробляє зі свого матеріалу власну форму, а кожна форма має власну ідею, свої пристрасті, власне життя, свою волю, своє відчуття і свою смерть. Тут спостерігаємо буяння живих барв, кольорів, рухів, яких не відкривало жодне художнє око.

5. Існують ті, що розвиваються і ті, що старіють, культури, народи, істини, божества, ландшафти, як існують молоді й старі дуби, квіти, листя, проте не існує людства, що старіє.

6. Кожна культура має свої можливості самовираження, які з'являються, визрівають, відцвітають, і ніколи більше не повторюються.

7. Існують відмінні за своєю суттю пластики, живописи, математики¹⁷, фізики, кожна з них замкнена в собі, як будь-який рослинний вид із своїм типом росту і сходження.

8. Ці культури, як життєві натури найвищого рангу розцвітають формі піднесеної недоцілності, як квіти в полі. Вони як рослини тварини, належать живій природі Гете, а не мертвій природі Ньютона.

9. У всесвітній історії Шпенглер бачить картину вічного творення і перетворення, дивного становлення й зникнення органічних форм. Проте цеховий історик (або, як його називає мислитель, «ремісник від історії») бачить світову історію у формі солітера, який невтомно відкладає епоху за епохою.

У такий спосіб перед нами відкривається той цілісний образ, просторова форма сприйняття предметів, які мають основну вісь або «центр ваги», тобто цілісні культурні утворення, елементи яких визначаються єдиною структурою, або все те, що охоплюється

¹⁵ Гердер, наприклад, називав історію вихованням людського роду, Кант — розвитком поняття свободи, Гегель — само розгортанням світового духу, а Маркс — історією боротьби класів.

¹⁶ Або ж вони були раніше невідомі, як наприклад, Гегелеві. У своїй праці Шпенглер, спираючись на широкий науковий матеріал, який зібрали на той час археологія, етнографія, і особливо — порівняльне мовознавство В. фон Гумбольдта і його послідовників, йдеться про гіпотезу Сепіра-Ворфа (теорію лінгвістичної відносності або мовного релятивізму), яка порушила одну з найглибших проблем, пов'язаних із співвідношенням між мовою і мисленням, мовою і культурою, мовою та суспільством, робить спробу у XX ст. розробити історико-філософські підвалини, які повніше віддзеркалюють історичну формотворчість народів.

¹⁷ Справа доходить навіть до денної математики евклідових тіл і нічної математики обчислення нескінченно малих величин. Якщо в аполонівській математиці розум слугує окові, то у фаустівській він уже долає око. (Див.: Шпенглер О. Закат Європы. Очерки морфологии мировой истории. I. Гештальт действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 224). Ніхто до Шпенглера не помічав відмінності між античною і західною математикою. Античне числове мислення розглядає речі, як вони є, як величини, поза часом, просто в теперішньому стані. Що й зумовило евклідову геометрію.

поняттям «гештальт» (учення про перетворення й здійснення можливого). Якщо «Лекції з філософії історії» Гегеля належать до класичного типу академічної літератури, то праця Шпенглера радше є «інтелектуальним романом» (Т. Манн), в якому відбулося злиття критичної й поетичної сфер, що започаткували німецькі романтики і стимулювала філософська лірика Ніцше.

Таке відчуття й розуміння історії дало Шпенглерові змогу виокремити й нарахувати вісім культур всесвітньо-історичного масштабу:

египетську,
індійську,
вавилонську,
китайську,
«аполлонівську» (греко-римську),
«магічну» (візантійсько-арабську),
«фаустівську» (західноєвропейську) та
культуру майя.

В майбутньому, на його думку, очікується народження російсько-сибірської культури із своїм уральсько-сибірським ландшафтом і внутрішнє йому властивим прасимволом.

Кожному культурному організмові відміряний певний термін, що становить приблизно 1000–1200 років. Наявність цих культур свідчить не про єдність процесу всесвітньої історії, а про єдність виявів життя у всесвіті. Як своє фундаментальне відкриття в історії Шпенглер убачає у тому, що великі культури є чимось суцільно первозданим, що виростає з глибинних надр людської душевності. І, навпаки, існують ті народи, які зачаровані культурою, і за своєю внутрішньою формою, і за всіма своїми виявами, є не творцями, а лише витворами цієї культури¹⁸.

Перед історичним мисленням стоїть подвійне завдання: по-перше, зробити спробу порівняльного аналізу життєписів окремих культур (завдання, що виразно затребуване, й дотепер без належної уваги істориків), а, по-друге, дослідження сенсу випадкових і позбавлених закономірностей взаємовідносин різних культур. Друге завдання скоріше передбачає, що те перше вже розв'язано.

Отже, ревізія однієї з центральних схем історичної думки може допомогти новому прочитанню історії, а заміну нудної шкільної тричленної схеми всесвітньої історії

«Старий світ → Середні віки → Новий час»

потужною пульсацією восьми «одночасних» культур, тобто незалежних і рівнозначних точок відліку, можна порівняти хіба що із заміною геоцентричної картини світу Птолемея, геліоцентричною картиною М. Коперніка. Тут історичність тлумачиться «не як послідовність моментів і не як лінія, що веде з «минулого» через «дійсне» (теперішнє) до «майбутнього». Людське буття, історичне в тому сенсі, що воно завжди перебуває в унікальній ситуації, яка «не може бути ні виведеною з попередньої, ні зведеною до наступної»¹⁹.

Отже, сукупне буття будь-якої культури володіє як найвищою можливістю символічним для цієї культури *першообразом* свого світу як історії, і всі установки окремих людей, що діють як живі істоти множин, є ніщо інше як його відображення. Німець дивиться на світову історію не так як англієць, економічна історія видається робітникові не так, як підприємцеві, у західного історика перед очима зовсім інша всесвітня історія, ніж у великих арабських і китайських істориків.

За Шпенглером, люди західноєвропейської культури, із їх історичним відчуттям є радше винятком, ніж правилом. «Всесвітня історія» — це європейська картина світу, а не картина «людства».

¹⁸ Про різновекторні й благотворні впливи на українську культуру див.: Липа Ю. Призначення України. — Львів: Провісита, 1992. — 270 с.

¹⁹ Малохов В. С. Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991. — С. 333.

Для індуса й грека не існувало картини становлення світу. Символом аісторичного духу грецької культури завжди є дорична колона, яка фактично втілює заперечення часу, його спрямованість, те, що грек називав космосом, було картиною світу, не того, що постає, а завжди суцього. Уся антична культура, виведена з «евклідівського» переживання тілесності: звідти і гегемонія пластики в мистецтві, геометрії у математиці тощо. І навпаки, «фаустівська» культура живе ідеєю перспективи, глибини, «третього виміру»: тут і домінування контрапункту в музиці, лінійної перспективи в живописі, вчення про нескінченний простір у фізиці й династичний принцип у політиці.

«*Der Untergang des Abendlandes*»²⁰ — це своєрідний тризвук аполлонівської, магичної і фаустівської душі. Свою книжку Шпенглер розглядав, як коперніканське відкриття в історії, яка покликана замінити звичну й застарілу європоцентристську схему. Згідно з якою, історія є стовповою дорогою, якою людство трясє себе вперед, все в одному напрямку, із вічними філософськими загальними місцями перед очима.

Тепер щодо назви праці. Український варіант Шпенглерівської гри слів «*Der Untergang des Abendlandes*» просто неможливий, адже автентичність перекладу (тобто вірність букві) призводить лише до нерозуміння самого духу твору. Запропонований раніше переклад як «Сутінки Європи» репрезентував швидше вірність букві, а не духові самого твору. Якщо нема українського аналога німецького «*Der Untergang...*», тоді цю назву треба передати описово. В результаті отримуємо цілий набір назв, кожна з якої віддзеркалює лише один, хоч і дуже важливий, момент дійсності: від часового стану дня — «присмерки» або «сутінки», через культурологічне переживання процесу, як наприклад, «падіння»²¹, «занепад», «занепадання», «згасання», «затухання», аж до органічного розуміння культури — «зів'янення» або «конання» тощо. Лише такий спосіб відкриває перед нами той цілісний образ, просторову форму сприйняття предметів, які мають основну вісь або «центр ваги», тобто все те, що Шпенглер висловив у назві першого тому «Гештальт і дійсність». Гештальт — це щось рухоме, те, що постає й зникає. Вчення про гештальти у Шпенглера — вчення про перетворення й здійснення можливого. Отже, вдалий російський переклад — «Закат Европы», що схвально сприйняв і сам автор, вимагає від українського перекладача не калькування його, а пошуків адекватних понять для вислову форм і змісту німецького оригіналу.

Сьогодні ми користуємося усталеним і милозвучним російським перекладом «*Der Untergang des Abendlandes*» як «Закат Европы», хоч відомо — такий переклад, звичайно, неточний. Сам Шпенглер рішуче виступав проти вживання слів «Європа» та «Азія» у якомуньбудь сенсі, окрім суто географічного. Його «*Abendland*» (Західний світ) охоплює і США і не охоплює навіть Греції, Балкан, слов'янських країн, не кажучи вже про Росію. Занепад переживає Західна Європа. На думку Шпенглера, слово «Європа» слід було б викреслити з історії. Не існує ніякого «європейця» як історичного типу. Сьогодні нерозумно говорити про еллінів як про «європейську давнину» (отже, Гомер, Геракліт, Піфагор — були «азійцями»), і про їхню місію культурного зближення Азії і Європи. Ці слова, пише Шпенглер, запозичені з поверхової інтерпретації географічної карти, проте російський інстинкт, із ворожістю до всього західного, втілений у Л. Толстому, К. Аксакову і Ф. Достоєвському, дуже точно й глибоко відмежовує «Європу» від «матушки Росії». Лише Схід і Захід суть поняття, які наповнені справжнім історичним змістом. «Європа» — порожній звук, підсумовує філософ. Все, що називається європейською культурою, виникло між Віслою, Адріатикою й Гвадалквівіром. Якщо припустити, що Греція за часів Перікла, «була в Європі», то сьогодні її там немає.

В морфології світової історії Шпенглера, античність і Захід поряд Індією, Вавилоном, Китаєм, Єгиптом, арабською й Мексиканською культурами — окремі світи становлення, і мають однакове значення у загальній картині історії, часто перевершують античність грандіозністю душевної концепції, силою злетів.

²⁰ Ця назва остаточно вималювалась у Шпенглера вже 1912 р., і означає у строгому значенні слова, і з огляду на занепад античності, всесвітньо-історичну фазу, що охоплює багато століть, на початку якої тепер ми стоїмо.

²¹ Слово «падіння» як і деякі інші не передають відчуття катастрофи.

Усі вони посідають відповідне і зовсім не привілейоване місце. Наприклад, *антична історія*, із погляду елліна, була ланцюжком випадковостей, що вела від миті до миті. *Магічна історія* була для людей послідовною реалізацією складеного Богом всесвітнього плану, який виконується від створення і до загибелі — через долю народів і засобом народу. *Фаустівська історія*, на думку Шпенглера, — це панування єдиної великої волі, свідомої логіки, і правителі тут правлять націями і репрезентують їх. Звідси висновок: усі нації Заходу — династичного походження, адже династія уособлює історію. Належність до античної нації відбувається через володіння правами громадянства, до нації магічної — через сакральний акт: до юдейства, мусульманства — через обрізання, до маздаїтської і християнської — через певний обряд хрещення. Якщо фаустівська нація і пов'язана з християнською церквою, то магічна нація з поняттям церкви просто збігається.

Отже, світова історія для Шпенглера — це сукупність, а не цілокупність восьми окремих культур, які не мають між собою нічого спільного, проте вони народжуються, мужніють (тобто досягають ступеня зрілості), старіють і вмирають, тобто трансформуються цивілізацію. Кожна з означених культур має глибокий сенс для нас, а всі разом — просто нісенітниця. Культура, у розумінні О. Шпенглера, завжди постає як сукупність чуттєво-сталого виразу душі в жестах і працях, як тіло її, що смертне, підвладне законові та переходові, числу і каузальності; культура як історичне видовище, як сукупність великих символів життя, відчуття і розуміння: такою є мова культури, і саме нею душа може повідати як вона страждає²².

Якщо Гегель говорить про «всесвітній дух», «історичну місію», «ідею прогресу», «моральну свободу», то в Шпенглера ключовими словами праці є «ландшафт», «прасимвол», «душа», «доля», «стиль», «вдача», «такт» і «ритм». Для останнього — це суть синоніми, які означають те, що в принципі не підлягає визначенню, адже це спонтанний порив першофеномену до проходження свого циклу і до виявлення власної іманентної форми.

Якщо концепція Гегеля на ціле століття відкинула українців, і не тільки нас, до розряду так званих «неісторичних народів», то концепція Шпенглера, із його ідеєю прасимволу, навпаки, дає нам сьогодні вагомий методологічний підхід для розуміння морфології української культури.

Основною проблемою нашої екзистенції завжди буде пошук відповіді на запитання: *хто ми і куди йдемо?* На теоретичному рівні цю проблему можна сформулювати так — «філософія національної ідеї» чи «філософія національної поразки»?

Українська культура — це *культура збіжжя*. Її прасимвол сам собою ніколи не постає у чистому вигляді, проте завжди виявляється всіх її елементах і забезпечує найвищу єдність всієї динамічної багатоманітності. Він пульсує у відчутті форми кожної людини, кожної спільноти, стадії, епохи і диктує їм стиль всієї сукупності життєвих виявів. Культура збіжжя — це симбіоз людини й природи, осілого життя, символ давності території, генетичного зв'язку з Месопотамією, звідки, за даними академіка М. Вавілова, походить пшениця. Це історія торговельних шляхів (шлях із варягів у греки), що зумовили політичну й культурну історію українського світу.

Культура збіжжя органічно пов'язана з *ідеєю власності*. Усе, що вільно рухається у просторі, позбавлене ідеї власності. Власність — швидше правідчуття, ніж поняття. Власність у безпосередньому її значенні — це земельна власність, а прагнення перетворити все нажите на земельну власність і ґрунт завжди є свідченням людини доброї породи.

Прасимвол прихований також у формі держави, у міфах і релігійних культурах, в етичних ідеалах, формах живопису, музики і поезії, основних поняттях науки, але не вичерпується ними. Його неможливо понятійно викласти. Кожний окремий символ промовляє про себе, звертаючись до внутрішнього почуття, а не до розуму. На глибоке переконання Шпенглера, все визначає вибір прасимволу в той момент, коли душа культури пробуджується до свідомості у своєму ландшафті.

²² Див.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. — М.: Мысль, 1993. — С. 344.

Символи, за вченням Шпенглера, суть чуттєві знаки, останні, неподільні, а найголовніше — це спонтанні враження, що мають певне значення. Символ — це якась межа дійсності, яка означає щось таке, що не може бути повідомлено шляхом розсудку. Дорійська колона, готичний собор, візантійська базиліка, гештальт української хати, родина, людські стосунки, одяг і культові дійства, зовнішній вигляд людини, її хода і статура, певні соціальні стани і народи, діалекти і форми осілого життя всіх людей і тварин і, крім того, це невимовна мова української природи з її карпатськими смереками, південними левадами й запахом степу, синім небом і пшеничним ланом — усе це є символічним виявом космічного потягу.

Отже, будь-яка культура починається «від землі» і пнеться в космос. Тут йдеться не про те, чим «є» світ сам собою, а про те, що він важить для істоти, яка в ньому живе, як вона сприймає переживає ці символи. Існує велика кількість прасимволів, але жодний з них не може бути з точністю перенесений у переживання і пізнання якоїсь іншої культури. Видиме і доступне для огляду тіло античної Афродіти зовсім по-іншому сприймали і переживали греки стародавньої Еллади, ніж «перенесене» великим реформатором до Санкт-Петербурга — краю «тьми лесов и топи блат», холодної вільготи й болотної імлі. Там — це символ кохання, втілений у пластичному образі, а тут, у засніженому і похмурому північному місті, вона швидше нагадує бранку, яку відірвали від її природної стихії й силоміць утримують у чужому ландшафті. Вона наскрізь фальшива, неприродна за своєю суттю, а тому більше правдоподібними й реалістичними символами епохи є: безіменна «девушка с веслом» або полум'яний піонер — Павлик Морозов.

Кожна культура, як варіація на тему прасимволу, за Шпенглером, переживає такі фази:

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| а) міфосимволічну | (тобто ранньої культури); |
| б) метафізично-релігійну | (або високої культури); |
| в) пізню, (час епігонів) | що переходить у |
| г) цивілізацію | (радикальне ніщо). |

На початку історії завжди спостерігаємо найглибші релігійні переживання, несподівані прозріння, тремтіння і страх перед майбутньою свідомістю, метафізичні мрії й поривання, а в кінці історії — лише загострену до болю інтелектуальну ясність.

4. Проблема розвитку цивілізації

Остання фаза — це симптом відмирання цілого культурного світу. Тут найважливіше зрозуміти, що «*Der Untergang des Abendlandes*» каже, що виходу не існує, що попереду глухий кут, доведений з математичною точністю і тих, хто згодний, доля лагідно поведе туди, інших — незгодних — брутально затягне. Умираючи, культура поступово трансформується у цивілізацію. З одного боку, кожна культура має власну цивілізацію, адже цивілізація — це неминуча доля культури, а, з іншого — цивілізація завжди є протилежністю щодо культури.

Цивілізація — це поняття мертвої «протяжності» бездушного інтелекту, з одного боку, а з іншого — погляд, що бере початок у Ніцше концепції «масової культури»: спочатку Бог був духом, потім він став людиною, а тепер він сам уже «дурно» тхне, перетворюючись у натовп... Переоцінювання всіх цінностей — такий найпотаємніший характер кожної цивілізації.

Цивілізація — це панування четвертого стану — людини-маси, яка принципово відкидає культуру з її органічними формами. Маси — це нові кочівники світових столиць, що повністю втратили своє коріння: вони не визнають свого минулого і не володіють майбутнім. Тим самим четвертий стан зробився репрезентантом історії. Маса — це кінець, радикальне ніщо.

Що ж залишається «людині маси» із її клімактеричною душею? Лише три речі: *політика, техніка й спорт*. У цивілізаційний час, політична обдарованість людської спільноти є не що інше, як довіра електорату до керівництва, це час постійних референдумів та імпічментів. Від того моменту, наче античний хор, вступає на сцену соціологія, як породження цивілізації, адже об'єкт її дослідження вже остаточно викристалізувався.

Відомий філософ сучасності *С. Хантінгтон* — творець теорії «зіткнення цивілізацій» (1996), уперше сформулював концепцію, згідно з якою цивілізаційні відмінності мають стати головною причиною конфліктів у посткомуністичному світі. Конфлікт між цивілізаціями буде останньою стадією в еволюції конфлікту в сучасному світі, тому національні держави й надалі зостануться найвпливовішими акторами на світовій сцені.

Отже, народи і мови, боги і нації, війни, науки і філософія — усе це поставало в очах Шпенглера як символи, які потрібно було витлумачити, застосовуючи метод аналогії — найважливіший історичний метод. Відповідності між інтегральним численням та політикою Людовіка XIV, між евклідовою геометрією та грецьким полісом, між телефонним зв'язком та кредитними операціями не можна вважати поверховими й надуманими. Ці відповідності глибокі й вагомі. Історіософська концепція Шпенглера — це спроба розширити горизонти традиційної історичної науки. Після «Занепаду Європи» він посідає місце справжнього патрона історіософії. Філософія історії Гегеля і філософія історії Шпенглера співвідносяться між собою:

<i>як шкільна дисципліна</i>	і	<i>університетська наука,</i>
<i>як геометрія Евкліда</i>	і	<i>геометрія Лобачевського,</i>
<i>як фізика Ньютона</i>	й	<i>фізика Ейнштейна,</i>
<i>як друкарський верстат</i>	і	<i>комп'ютер Apple Macintosh</i> <i>Гутенберга у видавничій справі.</i>

Отже, підсумуємо.

1. Всесвітня історія — це історія держав, коли держава — це завжди нерухома історія, тоді як історія — це рухома держава.

2. Будь-яку націю завжди репрезентує меншість. Внутрішня організація нації (монархія, демократія тощо), завжди й всюди має тільки одну мету — бути «у формі» для зовнішньої боротьби.

3. Не існує жодної найкращої, істинно справедливої держави, яку коли-небудь придумали, а потім втілили б у дійсність.

4. Якщо історія чого-небудь навчає, то лише тому, що немає такого діяча, якого не можна було б убити.

5. Соціальні відносини можна перевернути, але не можна змінити їхньої суті внаслідок революції.

6. Диктатура потрібна не для того, щоб захистити революцію, як казав Ленін, а навпаки, революцію здійснюють, щоб запровадити диктатуру (Робесп'єр і якобінці, Ленін, Сталін і більшовики).

7. Сьогодні основним питанням філософії історії є проблема цивілізації і найзначніші конфлікти майбутнього відбудуться на так званих культурних межах, які розділяють ці цивілізації.

8. У прийдешньому світі не буде єдиної універсальної цивілізації, а будуть різні, і кожна з них має навчитися співіснувати з іншими.

9. Про початок історії свідчать найглибші потаємні мрії, душевні переживання, страх перед майбутнім, а про її кінець — лише інтелектуальна (майже математична) ясність.

10. На зміну історичним епохам знову приходять біологічні періоди і ритми...

Ключові слова: історія, час, вічність, міф, філософія історії, ідея історії, культура, гештальт, образ світу, цивілізація, людина-маси,

Питання для самоперевірки

1. Яку роль відіграла іудео-християнська традиція у формуванні філософії історії?
2. Що таке суд над історією з позиції розуму?
3. Хто вперше запровадив *поняття* «філософія історії»?
4. Як пов'язані між собою держава та історія?
5. Чи існують закони історії? Якщо існують, то чим вони відрізняються від законів розвитку природи?
6. Чи можливий «кінець історії»?
7. Що таке органічне розуміння культури?

Рекомендована література

1. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания УМСА-PRESS, 1955 г. — М.: Наука, 1990. — 224 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. Введение. — С-Пб.: Наука, 1993. — С. 57–158.
3. Ортега-и-Гассет. Бунт мас // Вибрані твори. — К.: Основи, 1994. — 420 с.
4. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. — М.: Мысль, 1989. — 384 с.
5. Поппер К. Злиденність історизму — К.: «АБРИС», 1994. — 192 с.
6. Тойнбі А. Дослідження історії. Том. 1. / Пер. з англ. — К.: Основи, 1995. — 614 с.
7. Франко І. Що таке поступ? // Що таке поступ? — Збірн. тв. 50 т. — Т. 45. — К.: Наукова думка, 1986 — С. 300–348.
8. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии, 1990. — № 3.
9. Хантингтон С. Зіткнення цивілізацій? // Філософська й соціологічна думка, 1996, № 1–2. — С. 9–29.
10. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Введение. — М.: Мысль, 1993. — С. 128–188.
11. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 28–287.
12. Філософський енциклопедичний словник / За ред. Шинкарука В. І. — К.: Абрис, 2002.
13. Філософія як історія філософії: Підручник / За заг. ред. Ярошовця В. І. — К.: Центр учбової літератури, 2010.
14. Філософія: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — Х.: Фоліо, 2013.
15. Філософія: хрестоматія. Від витоків до сьогодення: Навч. посіб. Уклад.: Л. В. Губерський та ін.; за ред. Л. В. Губерського. — К.: Знання, 2012.

Вільчинський Ю. М., Терещенко В. В., 2019

Розділ 17

ФІЛОСОФІЯ МАЙБУТНЬОГО. ГЛОБАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

Деркач В. Л.

1. Смысл майбутнього
2. Передбачення майбутнього. Типи прогнозів та їх достовірність
3. Глобальні проблеми сучасного людства

Після опанування матеріалів теми студент має знати:

- зв'язок проблеми детермінації подій та достовірності прогнозів;
- типи прогнозних рішень та логічну основу методів прогнозування;
- основний зміст ключових проблем глобалістики та роль у цій проблематиці соціокультурних процесів;

вміти:

- виявляти маніпулятивні впливи в засобах масової інформації в прогностичних повідомленнях;
- аналізувати місце України в глобалізованому світі;
- рефлексувати власні ціннісні установки в ставленні до громадянських ініціатив.

1. Смысл майбутнього

Стріла часу пронизує людське життя наскрізь. Незворотна плинність подій робить наше майбутнє неминучим. Але й водночас це майбутнє лише частково визначене, воно покрите мороком невідання. Майбутнє для нас є множиною можливих станів, й наші рішення серед тих чинників, які зумовлюють те, що відбуватиметься.

Завершальний край усього існуючого в часі, принаймні так, як це бачиться в сучасній картині світу, відомий. Смерть припиняє дійство і нашого Усесвіту, і земне життя, і серед нього й наше — життя кожної особи і всього роду людського. Водночас все живе бореться за відтворення та збереження самих себе. Однак у мінливому світі це відтворення неможливе без постійного творення нового, видозмін самого себе. Це парадоксальним чином ув'язує протилежні тенденції єдиний цілісний процес: *конструювання майбутнього*. Ми знаємо, що все скінчиться і смерть усього невідворотна, але допоки ми у грі, ми намагаємося не думати про кінець, ставлячи собі життєві цілі та мріємо про бажане майбутнє. Ми *фільтруємо* дійсність крізь призму свого бачення жаданого, опираючись на ті сили, які в нас є у творенні майбутнього.

Такою силою є і наша здатність пізнавати світ і виявляти в ньому певні, регулярно відтворювані, послідовності подій та логіку взаємодій, на основі чого ми можемо частково передбачувати наступні події.

Переживання поточного відносно бажаного і прогноз майбутнього аж ніяк не є виключно справою науки. Зрештою, наші емоційні стани мають саме таку орієнтацію: вони формують

нашу готовність до очікуваних подій і реєструють відхилення від очікуваного, і тим самим змінюють ці очікування. Страх — це сприйняття прямої загрози, тобто очікування неприємного наслідку дії, яка відбувається. Тривога, неясні побоювання — те саме, але відносно дії тільки можливої, переживання невизначеності майбутнього з точки зору втрат страждань. Печаль, відчай, розпач — усе це відтінки сприйняття невідворотності втрати, неможливості змінити небажаний розвиток подій, переживання свого безсилля щодо поганого майбутнього. Натомість найбільшу радість ми отримуємо від підтвердження своїх сподівань, тобто очікуваного бажаного, коли отримуємо впевненість, що бажане неминуче здійсниться. Така впевненість, протилежна печалі й відчаю, переживається ейфорично, оптимістично — людині здається, що вона все може і на неї чекає щасливе майбутнє. Усім відоме характерне очікування приємного сюрпризу, подарунка під ялинкою, коли ви знаєте, що це щось добре, але ж що саме?

Несподіванка, відхилення від очікуваного породжує подив з усіма його відтінками: від відчуття звільнення від важкої ноші, коли ваші тривоги несподівано розвіялися до роздратування і злості, в яких подив поєднується з розпачем через неочікувану перепону на шляху до бажаного.

Наші емоції нічого не були би варті, якби вони не керували пам'яттю і уявою. Але і те, і те здатне спотворювати світ і породжувати неадекватні очікування. Страхи можуть бути марними і, навпаки, оптимізм того, кому море здається до коліна, — виявом небезпечної самовпевненості та втрати здатності тверезо оцінювати ризики.

Тож не дивно, що люди віддавна намагалися зазирнути в майбутнє у своїх фантазіях і так само намагаються відвернути небажане майбутньому. Мрії та плани, сподівання та віщування є неодмінними супутниками життя людини.

Майбутнє для нас має два паралельні смислові контексти: (1) те, що може бути, і (2) те, що має бути. Але чи ж можна майбутнє передбачити і в якій мірі людина здатна керуватися планами щодо майбутнього? Як впливає образ майбутнього на наші рішення і чим цей образ зумовлений? Які проблеми осмислюються нині в перспективі майбутнього людства? Ці три питання і є предметом нашого розгляду.

2. Передбачення майбутнього. Типи прогнозів та їх достовірність

Люди послуговуються десятками видів віщувань і здійснюють мільйони спроб передбачити майбутні події завчасно. Послуги професійних ворожок, оракулів та провидців завжди були в ціні. Дія таких провіщень на людину зумовлена особливістю того запиту, який спонукає звертатися до віщуна. Поєднання тривоги і сподівань породжує напружені вагання, гнітючу невпевненість, а особливо там, де людина стикається з необхідністю прийняти відповідальне рішення, де вона змушена ризикувати або ж отримує неприємне для себе повідомлення, яке розчарує її чи лякає. Тому отримавши зі сторони своєрідну підтримку у вигляді віщування, яке описує майбутнє, що станеться неминуче, людина тим самим знімає із себе тягар власного вибору і відповідальності за нього. Їй залишається бути лише пасивним спостерігачем подій, які відбудуться без її волі або ж вона отримує впевненість в успіху своїх починань. Коли це віщування позитивне, збігається зі сподіваннями людини, це дає полегшення сприяє сміливості дій. Відповідно, коли сподівання справдяться, то людина завдячить свій успіх не лише собі, а й провидцеві, упевнившись у його здатності бачити майбутнє. Негативний же прогноз або стримає людину від ризикованої дії, зробити яку вона вагається (і тим самим розрядить тривожну напругу, мовляв, і добре, що не став цього робити), або ж, навпаки, зарядить людину на захисну дію, бо тепер неясна тривога постає як більш визначена загроза, а відтак страх змусить людину діяти рішучіше. (Проте здебільшого провидці як послугу пропонують не лише передбачення, а ще й певні поради чи «відробляння», від якої, зрозуміло, важко відмовитися тому, хто наляканий своєю перспективою та довіряє провидцю). Людина,

покладаючись на віщуна тим самим частково відчужується від власного рішення, бо провидець бере на себе частину відповідальності за те, що станеться. Враховуючи те, що послугами провидців користувались і користуються й вельми впливові люди, багато хто з віщунів позбувся голови, коли розрахунки можновладця, які він робив з огляду на віщування, не справдилися. Тому, звісно, оракули намагаються робити передбачення в неспростовній формі і ухилятися від можливих претензій до себе в разі, коли їхні передбачення не збудуться. Принцип тут простий: використовується або туманний «глибокодумний» вислів, який допускає багато різних тлумачень, але водночас дозволяє проектувати в нього свої очікування і тривоги, або конструкція пророцтва неспростовна в будь-якому з випадків. Прикладом цього може бути астрологічний прогноз, у якому вказується якась подія, що станеться тоді, коли певний «аспект» буде «пророблений»; інакше вона не відбудеться. Причому сама ця «проробка» є дуже туманною і часто апелює до чогось такого, що не може бути перевірене в досвіді. Таким чином, будь-яке поєднання планет має подвійне значення і в будь-якому разі щось із двох та буде. Глибокодумний туман часто напускають поетичними метафорами, багатозначними словами або ж загальними фразами, під які завжди можна підвести конкретну подію. Наприклад, якщо я скажу, що в найближчі місяці у вашому житті стануться події, через які варто переосмислити ставлення до близьких, то в більшості випадків мій прогноз справдиться просто тому, що подія, через яку варто щось переосмислити може бути якою завгодно. І той, кого тривожать стосунки з близькими, точно за декілька місяців знайде щось, що в його розумінні варте переосмислення. Інший приклад прогнозу, який справдиться за будь-яких обставин, ми часто чуємо про погоду. «Завтра в Києві місцями можливі короточасні опади» — буквально це означає те, що завтра в Києві в якихось місцях може пройти дощ чи сніг (а може і не пройти, або пройти, але не короточасний). Дощ десь або пройде, або ні — в обох випадках прогноз не суперечить цьому. Однак люди сприймають цей прогноз як відповідь на свій запит: варто брати парасольку чи ні або що. Тому цей прогноз рівнозначний пораді «взьміть про всяк випадок», що не викличе протиріччя з данністю в будь-якому разі. (Метеорологи, звісно, трактують свої прогнози як вірогідності певної події. Строго кажучи, описаний вище прогноз погоди варто було би подавати так: за даними спостережень, в наявних умовах у 7 випадках із 10 упродовж доби проходили короточасні опади, точне місце випадання яких встановити неможливо, але в радіусі 100 км вони високовірогідні).

В ХХ ст. було зроблено чимало спроб поставити передбачення майбутнього на «наукові» рейки. Це був час розквіту *футурології* — науки про майбутнє (пік захоплення якою припав десь на 60-ті роки). Але й до того картини майбутнього, у яке вірили, визначали поведінку спільнот. Варто лише згадати християнство, яке початково постало як тверда віра в кінець світу, який настане незабаром, провіщення звільнення від родового прокляття та обіцянка Бога «Царства небесного» для праведників, затверджена жертвою на хресті свого сина. У новий час такою вірою, а водночас і щирим сподіванням і мотивуючою настановою стало переконання в тому, що сила розуму людини робить неминучим прогрес людства — тобто в те, що крок за кроком людина покращуватиме умови свого життя, удосконалюватиме суспільний лад, зростатиме її технічна могутність і, зрештою, сама людина як індивід покращить свою «породу». Цей заключний момент історії людства сьогодні уявляється як перехід у *постлюдство*, еволюційний розвиток людини з переходом у новий вид, який (перехід) буде здійснено за активної участі самих людей. Вчення К. Маркса та Ф. Енгельса «наукового комунізму», В. І. Вернадського про ноосферу, Тейяра де Шардена про «точку омега» так чи так подавали незворотність прогресивної еволюції людства, у якій розумне влаштування життя досягає свого логічного завершення. Однак, починаючи із 60-х років минулого століття, в цьому завбаченні майбутнього масово почали з'являтися тривожні нотки, в яких науково-технічний прогрес сприймався вже як фактор загрози виживанню людства і краху цивілізації. Песимістичні настрої такого штибу передбачень майбутнього корінилися передусім у визнанні обмеженості наявних ресурсів і технологій та нездатності на цій базі розв'язати конфлікти, що виникають, і забезпечити максимальний комфорт життя для всіх людей. Та й влас-

не технологічна могутність має свій зворотний бік: дедалі більшу залежність людини від знеособлених чинників, породжених людською винахідливістю і не здатністю осіб та соціальних інститутів вчасно й адекватно виробляти ті рішення, які забезпечують ефективний контроль процесів. Футурологічні картини набули відтак переважно проблемно-акцентуючого характеру, що спричинило дуже широку за обсягом обговорення й охоплення тем дискусію, яка znana під назвою «світової проблематики» або, інакше, «глобалістики». Цей напрям віщуваль-попереджень зазвичай нині іменують *алармізмом* (від англійського слова *alarm*, яке означає сигнал тривоги).

Разом із тим, футурологія все ж таки мала характер наукової фантастики, автори якої намагалися свої фантазії якомога більш жорстко прив'язувати до об'єктивних обмежень реального світу та тенденцій, виявлених у досвіді минулого. Ця неодмінна довільність залежність від уподобань авторів-футурологів, яка неминуче позначалася на їхніх прогнозах, під соусом яких вони подавали або свої мрії, або свої страхи, викликала зворотну критичну реакцію.

Частково ця реакція включала дослідження, в яких власне прогнозування як діяльність людей стало предметом вивчення; серед цього також і праці, у яких автори намагалися якомога точно виробити методи достовірного прогнозування (ця галузь загалом і отримала назву *прогностики*, хоча термін футурологія збегірається в цьому значенні й нині).

Тут ми маємо задати ключове запитання: а чи можливо передбачити майбутнє? Вочевидь, необхідною умовою такого передбачення є визначеність майбутньої події раніше, аніж вона настане, і можливість отримати повідомлення про цю подію завчасно. Зі свого боку це питання породжує проблему розуміння зв'язку часу, інформації та каузальності і є глибинною онтологічною проблемою. Однак попередньо поміркуймо: якщо майбутнє визначене, то минулі події якось жорстко пов'язані між собою так, що кожна наступна подія безальтернативна і кожен момент часу вповні може бути описаний як уся та сукупність подій, яка йому відповідає. Інакше кажучи, події є функцією часу. Але якщо це так, то отримання повідомлення про наступний момент часу раніше (тобто в якийсь із попередніх моментів) також є подією, яка так само детермінована. Таким чином, у цьому ланцюжку немає вибору, свободи, і все відбувається з необхідністю, і знання про щось так само неминуче настає у свій час. При цьому ми, вочевидь, не можемо якось розрізнити хибне чи істине передбачення, бо і те, і те, виникає саме собою і вибору у нас нема. Це робить безглуздим сам процес пізнання в практичному сенсі (ми нічого змінити не можемо), і абсолютно невизначеним стає процес перевірки якогось повідомлення. Парадоксальним чином абсолютна визначеність подій робить невизначеним істинісне значення будь-якого повідомлення. Якщо ж припустити, що майбутнє цілковито невизначене, бо події розгортаються лише випадково, і кожна регулярна послідовність повторення таких подій сама по собі є такою випадковістю (яка хоч і стається рідкісно, але все ж може статися), немає ніяких «законів» світобудови, які мають необхідний характер, то тоді будь-яке передбачення також неможливе з достовірністю, позаяк світ є хаосом. У цьому сенсі будь-яке передбачення є випадковим вгадуванням випадкової послідовності, а тому ненадійним.

Таким чином, осмислено ми маємо поставити задачу прогнозування як завдання пошуку регулярних, відтворюваних закономірно зв'язків, які визначають не всю сукупність подій, а лише деякі фрагменти дійсності. Така модель світу відповідає його розумінню як гри за правилами, де ігрові ситуації містять моменти невизначеності та вибору наступного ходу. Тобто майбутнє інакше можна подати як множину альтернатив, яка в певні моменти урізається до одного варіанта і хід подій після того стає необхідно-визначеним, детермінованим, укладеним у певне русло. В цьому сенсі ані минуле не є чимось безальтернативним (могло би бути й інакше), ані майбутнє. Зв'язок минулого з майбутнім зводиться до виникнення та усунення множин варіантів розвитку подій. Причому на різних рівнях виникають і зникають (модифікуються) правила гри і склад «учасників» (об'єкти світу). В такій моделі, якби всі події були передбачувані та контрольовані, то все звелось б до першого варіанту повної визначеності (за умови що той, хто має цю інформацію і здійснює контроль, визначений в своїх цілях).

Але якщо це не так (а це єдино осмислений варіант, який надає змісту пізнанню), то раціональність гравців також обмежена, інакше кажучи неможлива така ситуація, коли хтось має всю повноту відомостей про майбутнє і водночас впливає на перебіг світових подій, скеровуючи їх в певному напрямку. Тобто майбутнє тут — це неодноразове творіння з невизначеним завершальним моментом, гра заради самої гри. Отже, і передбачення наступної події можливе лише за умови, що вона вкладається в якусь виявлену раніше закономірність або ж впливає з розкладу подій як єдиний варіант (подібно до цугцвангу в шахах). Разом із тим зовсім не обов'язково передбачення зводиться до виявлення єдино-необхідного варіанта: частіше більш змістовним є завдання усунення надлишкових альтернатив, спрощення орієнтування в тенденціях або ж, навпаки, пошук прихованих, неочевидних «ходів»-варіантів розвитку подій, об'єктивних можливостей.

Таким чином, термін прогноз (передбачення) можна трактувати трояко, визначаючи тим самим три типи прогнозів: (1) передбачення події, яка має відбутися в певний час (як приклад, вказівка на майбутню дату власного одруження); (2) оцінка реалістичності плану досягнення певного стану впродовж заданого проміжку часу (наскільки можливо об'єктивно це здійснити, якщо я запланував одруження на таку-то дату?); (3) виявлення об'єктивних передумов для здійснення в майбутньому чогось уже в даний момент часу (чи є вже наразі підстави говорити про майбутнє моє можливе одруження, наприклад, готовність до цього і наявність підходящої кандидатури, яка так само виявляє до мене інтерес?). Далекосяжні прогнози першого типу зазвичай трактують як такі, що лежать за межами наукового методу. Однак слід пам'ятати, що власне пізнання як таке зводиться до виявлення закономірностей, які включають в себе і часові виміри. Опираючись на підтвержені моделі світу астрономи, передбачують в якому місці та коли можна спостерігати, скажімо, Юпітер, а хіміки вказують не лише вихід продуктів реакції, а й час, необхідний для її перебігу в даних умовах. Проте всі такі передбачення зводяться до виключення ступенів свободи в тих умовах, про які йдеться. Вони дійсні за умови «якщо все буде так, як в модельному експерименті». Але у дійсності зазвичай важко визначити всю повноту чинників, які зумовлюють перебіг процесів та встановити динаміку змін. Відносно руху небесних світил приймається, що природна дійсність за період спостережень і є таким натуральним «модельним експериментом» і наразі немає достатніх підстав думати, що «закони природи» в цьому відношенні якимось зміняться (хоча це не можна виключити з логічною необхідністю). Проте щодо соціальних процесів або ж еко-систем характер взаємодії об'єктів такий, що він і у доволі вузькому проміжку часу (у геологічному масштабі, звісно) породжує множину невизначених станів, які ще інакше називають *кризами* (переламними моментами), у яких об'єктивно не існує наслідку з необхідністю, він непередбачуваний принципово саме як низка подій, які неминуче слідує одна за одною.

Інші два типи прогнозів називають відповідно *нормативними* та *пошуковими*.

Нормативний прогноз, отож, — це засіб обмеження мрійництва і голослівного прожектерства, які вельми характерні для планування майбутнього. У бюрократичних установах таке планування подеколи, то й дуже часто, перетворюється на дурнуваний нав'язливий ритуал, яким імітують діяльність. Але ще частіше планування відображає відсутність у людини адекватної оцінки своїх можливостей та часових відрізків, необхідних для реалізації задуманого. (Якщо ми ретроспективно оглянемо власні плани, так само як і плани, декларовані, наприклад, державою, то добре видно наскільки малореалістичний характер подеколи має планування). Чи означає це, що планування безглузде? Ні. Однак зваженість планів і реалістичність їх виконання значною мірою залежать від набутого досвіду та чіткої оцінки дійсних можливостей, серед яких на перший план виходить у соціальних процесах та особистому житті розуміння мотиваційних чинників. Найбільшою вадою тут є те, що плани здебільшого декларуються відносно «вдаваних» суб'єктів, людей чи організацій, які наче існують так, як вони мисляться існуючими, хоча насправді вони інші. Так плани часто-густо виконують функцію виправдання існування якоїсь інституції чи просто декларації бажань і намірів. Це те ж таки мрійництво та прожектерство, обіцяння й обман.

Завдання пошукового прогнозу полягає у виявленні прихованих можливостей, тенденцій та моделювання ситуацій.

Зазвичай, прогнози мають комплексний характер, поєднуючи собі ці сторони в одне ціле. Це зумовлене тим, що нас цікавить водночас і що може бути, і якісь певні плани на майбутнє.

Очевидно, що прогноз завжди має гіпотетичний характер, оскільки єдиний спосіб його достовірного підтвердження — це очікувана подія, яка сталася. Інакше кажучи, ми можемо вичерно впевнитись в своїх очікуваннях тоді, коли вони вже перестали бути очікуваннями, а стали відомим минулим. Звідси в нас є лише кілька способів посилити правдоподібність прогнозних очікувань і декілька застережень щодо довіри до джерел, які беруть на себе сміливість віщувати.

Ясна річ, пряма естраполяція певної виявленої тенденції в майбутнє не дає достатніх підстав для прогнозу на цій основі. Якщо дерево за один рік виросло на 20 см, за другий — на 30, за третій — на 70 см, то навряд чи має сенс стверджувати, що вона завжди ростиме з наростанням цього річного приросту. Однак пізнати цю динаміку ми можемо лише на прикладі численних життєвих циклів у минулому. Міркуючи так, що ключові умови залишаються сталими, то й характерні типи послідовних змін певного роду об'єктів ми очікувано підтверджуємо як подібні далі і далі. Однак чи не можемо ми якось перейти до іншого масштабу часу, програючи певні тенденції та взаємовпливи завчасно? Так, можемо, і цей спосіб полягає в конструюванні моделі. Причому модель може будуватись за різних ідеалізованих припущень, відволіаючись від тих чи тих дійсних аспектів. Інакше кажучи, на моделях ми можемо розшарувувати дійсність на різні сценарії подій, для кожного з яких відомі початкові умови. Але як же верифікувати модель (показати її відповідність дійсності) завчасно?

Логіка такої верифікації така. Уявімо собі, що нам не відоме минуле, але відомі деякі завчасні початкові умови. Якщо наша модель вірна, то з неї мають висновуватися події так, наче вони ще невідомі. І якщо цей історичний аналог справджується, то ми можемо використати цю виявлену закономірність та логіку взаємодій для програвання тепер вже справді невідомих подій майбутнього, яке ще не настало.

Водночас таке майбутнє завжди буде представлене як множина можливих (хоча і різно вірогідних) сценаріїв розгортання подій.

3. Глобальні проблеми сучасного людства

Століття стало переламним моментом в історії людства. Декілька взаємопов'язаних тенденцій розвитку цивілізації розкрутили маховик стрімких змін, унаслідок яких становище людини на планеті нині доволі істотно відрізняється від того, яке мало місце ще років 200 тому. Передусім різко зросла чисельність людства. Показовою тут є динаміка населення Землі, яка ретроспективно оцінюється демографами (абсолютні оцінки яких і використовувалися методиками різняться, однак усі вони дають одну й ту ж картину відносних величин). Так, в добу розквіту Римської імперії та життя Ісуса Назарета все населення Землі становило близько 300 млн. осіб.

В добу пізнього європейського Середньовіччя (XIII ст.) його стало в півтора рази більше, дець від 400 тис. до півмільярда осіб. Через перший мільярд кількість земель переважила на початку XIX ст., і це дворазове зростання збігається в часі з початком стрімкої індустріалізації в Західній Європі та переходом на інтенсивні форми ведення сільського господарства. Двомільярдної позначки було досягнуто наприкінці першої чверті XX ст., у 1960-х роках нас вже стало понад 3 млрд. на початок останньої чверті століття — уже більше 4 млрд, всього через 10 років додався ще мільярд, а на кінець століття населення Землі зросло до 6 млрд. Нині кількість людей наближається до позначки в 7,5 млрд. На 2025 рік ця кількість прогнозовано переважить за 8 млрд, тобто за 100 років населення Землі збільшилося на 6 млрд осіб, що майже стільки, скільки всього людей жило до цього за всю історію людства.

Водночас зросла також і скученість розселення людей: з кожним десятиліттям дедалі більше людей переселяються із сіл у міста, малих міст у великі мегаполіси, деякі з яких населені понад десятьма мільйонами осіб. Найбільшу наразі міську агломерація світу — токійську — населяє близько 37,7 млн осіб (як усе населення Польщі!). У двох наступних у списку агломераціях-велетнях — Мехіко та Нью-Йорку — живе більше людей, аніж в Україні.

До того ж обсяг і швидкість комунікацій — обміну повідомленнями, переміщення вантажів і власне людей — зростають карколомно. Для порівняння варто лише навести такий приклад: ще років 70 тому поїздка з нинішніх передмість у 30 км зоні довкола Києва в столицю була справжньою і відносно рідкісною подією, сьогодні сотні тисяч людей долають такий шлях буденно і щоденно. 100 років тому відстань у 50 км була співмірна в затратах часу, якого нині досить аби перетнути всю Україну (а то й перелетіти на інший континент).

Передача ж повідомлень у гігантських обсягах стала вже мало не миттєвою: в режимі реального часу ви наразі можете спостерігати через веб-камеру пляжі Австралії.

Усе це супроводжується зростанням впливу людини як геологічної сили на довкілля: життєдіяльність людей породжує переміщення значних мас речовин, перетворення життєвого середовища людей різким звуженням обширу незалучених у господарську діяльність територій. Коротко кажучи, цю домінуючу тенденцію в історії людства, свідками апогею якої ми є нині, можна підвести під формулу *експансії культури*. Світ, який населяє людство, стає все більше і більше світом обробленим, штучним, рукотворним. І наразі виникає ключове питання: а чи здатен розум сучасної людини впоратися із цією могутністю? Чи бува не постає людина як свого роду наркоман, який під дією психотропних речовин втрачає відчуття небезпеки, необачно переоцінює свої можливості й затятий у спробах задовольнити свої роздуті потреби-залежності, і тим самим наближає свій кінець і невдовзі деградує? Навіть подеколи постановка проблеми, яку часто можна зустріти в літературі, навіює такі думки: буцімто суспільство перебуває у конфлікті з «природою», завдає природі шкоди, «знищує» природу тощо. І людям слід природу полюбити, дбати про неї. Мовляв, людина настільки стала могутня, що вже вирішує долю «природи».

Для адекватного розуміння становища людини у світі потрібно чітко збагнути дві речі. (1) Людина невіддільна від життєвого середовища, вона не автономна; культивоване довкілля, штучне середовище життя в певному сенсі згладжує деякі загрози, підвищує комфорт, але водночас воно не стає чимось принципово інакшим, аніж довкіллевий світ. Це та сама «природа», лише перероблена.

Втручаючись у складний механізм, далеко не завжди можна передбачити всі можливі наслідки, які таке втручання зумовить. Людство вплетене в мережу об'єктів природної дійсності й воно немає жодної можливості з цієї мережі виплутатися. (2) Природа суть об'єктивна обумовленість взаємодій та процесів. Отже, нічого позаприродного в дійсному світі немає і не може бути. Природу неможливо знищити. Можна, докладаючи зусиль рухатись у напрямку, протилежному силі земного тяжіння, але неможливо відмінити закони гравітаційних взаємодій. Екологічно незбалансована експансія культури, яку ми наразі діагностуємо, якраз і загрожує непередбачуваною дестабілізацією глобальної екосистеми. Однак гасло «назад до природного способу життя» є абсурдом, оскільки будь-який спосіб життя є однаково «природним». Радше можна говорити про більшу чи меншу забезпеченість ресурсами (тобто оцінювати перспективи забезпечення норми споживання певних благ певною кількістю людей), безпеку життєдіяльності в широкому розумінні, включно з ризиками інфекційних захворювань, ризиками голоду, ризиками, пов'язаними з техногенними катастрофами, з природними стихіями, такими як землетрус, ураган чи падіння уламка астероїда тощо. До того ж, якщо спробувати виокремити антропогенний чинник зміни стану глобальної екосистеми Землі, то це можливо лише за умови, що нам відомі інші чинники таких трансформацій. Наприклад, який внесок у зміни клімату робить вирубування лісів, розорювання великих площ, забруднення атмосфери парниковими газами внаслідок спалювання вугілля, газу, нафти і загалом промислові та комунальні відходи?

Чи можемо ми відмовитися від відповідної промислової продукції, від ведення інтенсивного сільського господарства (яке залежить від промисловості) й зберегти при цьому свій добробут? Які технологічні процеси можна замінити іншими, менш ресурсомісткими і з меншим навантаженням на довкілля?

Іншим аспектом експансії культури є технологічний прогрес, різке збільшення частки інноваційної діяльності та технічної творчості, пошуково-дослідної роботи у виробленні суспільного продукту. Причому технологічний лад суспільства тісно пов'язаний із суспільними інституціями і зумовлює трансформації ментальної культури, звичаїв та побуту людей, їхні моральних установок та системи цінностей у цілому. Цей зв'язок інакше можна позначити терміном *соціально-технологічна парадигма*.

Для сучасного виробництва характерний високий ступінь інтеграції та втягування у виробничі процеси величезних мас людей. Важко точно сказати, скільки потрібно сукупно осіб, щоб виготовити один смартфон, ноутбук чи планшет. Хтось добував нафту чи газ, кремній, тантал чи мідь, плавив сталь, розробляв мікросхеми, для цього всього потрібні були станки, приміщення, електроенергія, свою чергу для них також потрібні станки, приміщення, будівельні матеріали і люди, люди й люди. Опосередковано ваш пристрій пройшов через сотні тисяч рук, перш ніж потрапив до рук ваших.

А ще тисячі голів мудрували над усіма технічними премудростями, завдяки яким ви маєте змогу все це читати. Це виробництво й розподіл вийшли за межі окремих держав, і нині не залишилося спільнот, які самотужки здатні організувати весь виробничий цикл наукомісткої продукції. Водночас важко сказати скільки потрібно людей, щоб підтримати виробництво усіх благ, якими користується сучасна людина. Причому споживання цих благ, так само як і участь в інтегрованому їх виробництві, є вкрай нерівномірними. Однак, так чи так, цивілізаційний поступ, який розпочався у Європі 300 років тому, охоплює наразі вже увесь світ: технологічні здобутки цивілізації доходять до найдальших кутків планети і тих спільнот, які ще століття тому жили зовсім іншим життям.

Експансія глобалізованої культури призводить не лише до втрати біологічного розмаїття та незайманих екосистем, але й до втрати розмаїття культурного. За даними ЮНЕСКО, нині у світі люди розмовляють на більш ніж 6 тис. мов, проте 96 % з них використовує всього 4 % населення Землі. 4 млрд. населення Землі використовує лише 17 мов у повсякденному житті, тоді як носіїв багатьох мов залишилося в буквальному розумінні одиниці.

Однак це розмаїття замінюється численними субкультурними суспільними утвореннями, які також виходять за межі етнічних та національно-політичних спільнот. Нині світові релігії — християнство, буддизм та магометанство — перші ластівки цього космополітичного культурного тренду, ілюструють і те, як первинна спільнота надалі диференціюється. У цьому процесі взаємодії спільнот виникає велика конфліктна напруга. Причому її інтенсивність дедалі менше пов'язана із власне виживанням і боротьбою за життєвий простір. На перший план виходять особисті амбіції та ментально-опосередковані ідентичності, а інформаційні війни, які раніше були додатком до війни збройної, тепер стали домінуючим аспектом конфліктних взаємин. Радше навіть збройні конфлікти стали вже «аргументом» у інформаційній війні, разом демонстрації та своєрідним кривавим перформансом. Оглядаючи мотиви війн, які велися за останні 100 років, ми не знайдемо жодної, ведення якої було би зумовлене жорсткою необхідністю, коли власне виживання можливе лише за рахунок когось, кого ти мусиш убити, аби врятуватися самому. В усіх цих конфліктах завжди існував доволі простий мирний спосіб вирішення протиріччя, до того ж часто-густо вигідний усім сторонам. Однак люди, як колись, так і нині, все ще демонструють ірраціональну жагу домінування заради нього самого.

Зворотним боком цієї медалі є характерна тенденція людського способу життя, яка полягає в заміщенні речовими посередниками задоволення тих потреб, які людина може задовольнити прямо. Речі перетворюються на символи соціального статусу і гіпертрофоване споживання стає саме таким символом належності до числа успішних впливових людей. Поширюється характерна установка споживача на придбання речей як цінності процесуаль-

ної, «шопінг» стає важливішим за власне утилітарну цінність речі. Причому технічні можливості значно випереджають реальні потреби і здібності людей. Наприклад, можливості сучасного настільного комп'ютера набагато перевищують уміння ним користуватись та реальні запити мільйонів їх користувачів-власників. Натомість домінує заміщення з допомогою таких пристроїв традиційних ігор чи теревенів. Як це не дивно, для більшості людей комп'ютерні «девайси» стали радше засобом поширення власних фото і балачок, заміником пас'янів та пісенних вечорів, аніж пристроєм для розрахунку оптимальних рішень.

Рукотворна дійсність перетворюється на нове природне середовище, до якого людина, виявляється не готовою, погано пристосованою. Такі мислителі, як Ауреліо Печчеї вже наприкінці 60-х років минулого століття поставили як наріжне питання необхідність тверезої оцінки людських якостей, еволюції власне людини. Культура фактором коеволюційної динаміки людства: людина не лише пристосовує світ під себе, перетворюючи предмети природної дійсності на свої знаряддя, але й індивіди в кожному новому поколінні змушені пристосовуватись до створених умов. І чи здатне людство ефективно контролювати власні творіння для свого блага? Чи здатні ми завчасно попередити ті загрози, на які нас наражає неконтрольована експансія культури? Сучасна картина світу змінила образ людини як вершини творіння, а Землі — як центру Всесвіту на образ утлого судна в космічному океані, життя на якому вирає завдяки унікальному збігу обставин. Ми є, принайні так, як це нам бачиться сьогодні, космічною аномалією, втрата якої була би непоправною для нас самих і звичайною банальністю для «природи». «Природа» точно нас переживе, але чи не обірвемо ми свою історію через власну дурість? Чи така вже й розумна людина?

Проблематику, яка стосується стану планетарної екосистеми, перспектив людства як біологічного виду і як цивілізованої спільноти, геополітичних конфліктів і міжнародної співпраці, світової економіки, демографічних процесів та соціокультурної динаміки загальнолюдському масштабі називають *глобальною* (тобто планетарною). Осмислення глобальних проблем сучасного людства стало одним із характерних трендів філософської думки другої половини ХХ — початку ХХІ ст. Ця проблематика має виразний міждисциплінарний характер, а самі проблеми тісно пов'язані між собою в єдиний проблемний комплекс. Умовно можна виокремити декілька таких вузлових питань.

Екологічні проблеми глобального рівня стосуються збереження життєвого середовища людини в стані, який дозволяє ефективно відтворювати ресурсну базу людства, підтримувати параметри довкілля в межах адаптивної здатності людських спільнот. Основні ризики тут пов'язані, з одного боку (і головню), з обмеженням буферних властивостей екосистем через їх деградацію внаслідок господарської діяльності людини (знищення лісів, розорювання, забруднення, втрату біорозмаїття тощо). Наслідком стає передовсім опустелювання та втрата ресурсного потенціалу територій. До того зрушення в балансі екосистем провокують подальші еволюційні зрушення, які загрожують появою нових збудників хвороб, шкідників тощо. Додатково антропогенний тиск на довкілля може спровокувати зрушення глобальних параметрів екосистеми — газового складу атмосфери, колообігу води, зрушення гідрологічного та температурного режиму, а відповідно й зміни клімату, затоплення одних територій і опустелювання інших. Важливо, однак, розуміти, що людство і тепер, як і колись, наражається на небезпеку неконтрольованих ним процесів, що не пов'язані безпосередньо з антропогенним впливом. Геотектонічні процеси, падіння небесних тіл, зміщення Землі по своїй орбіті й відповідні кліматичні наслідки залишаються головними факторами небезпеки. Екологічна криза, про яку так часто сьогодні говорять, — це, власне, і є момент дестабілізації екосистеми, у яку включені спільноти людей, з невизначеним їхнім майбутнім. За певного збігу обставин воно може набути характеру незворотної руйнації, тобто катастрофи.

Соціально-демографічні та соціально-економічні проблеми глобального рівня пов'язані з приростом населення, міграційними потоками, ресурсною базою господарської діяльності, світовим ринком. Основна проблемна зона тут — розподіл світового продукту та нерівність економічних можливостей, забезпечення якості життя, матеріального добробуту, створення

оптимального режиму міжнародної взаємодії в глобальній економічній системі, за якої досягався б максимальний ефект від виробничої кооперації та спеціалізацій у взаємозалежних технологічних ланцюжках. Зрозуміло, що ця проблематика тісно пов'язана з корінними питаннями соціальної та економічної філософії — багатства та бідності, соціальної нерівності та правових гарантій рівних можливостей, соціальних ієрархій, критеріїв якості життя, виправданого рівня споживання матеріальних ресурсів, динаміки соціальних інститутів тощо. Наразі світовий устрій такий, що в найбільш розвинених країнах світу народжуваність не забезпечує відтворення поточної чисельності населення, однак ці країни споживають ліву частку світового продукту. Високі споживацькі стандарти тут значною мірою (хоча аж ніяк не вичерпно) пов'язані з тим, що їм вдається отримувати ресурси та робочу силу з менш розвинутих країн за відносно заниженою вартістю. Однак диференціація доходів (різниця між умовно бідними та багатими) порівняно невелика: і «бідні», і «багаті» можуть дозволити собі комфортне життя без злиднів. Відмінність між тими і тими радше полягає в впливовості та доступності предметів розкоші, які є символами статусу.

Натомість у бідних країнах приріст населення подеколи набуває катастрофічного характеру: зайнятість населення обмежена, доходи низькі, що автоматично породжує потужний чинник криміналізації та люмпенізації цих верств, знижує потенціал економічного розвитку — через те, що для високотехнологічної продукції з високою доданою вартістю тут немає платоспроможного попиту, а зовнішні запозичення не покривають зубожіння людей. Їхній людський капітал низький вони фактично перетворюються на людей «зайвих». Там, де така країна має природні ресурси, які можна продати розвинутим країнам, доступ до них узурпується місцевими криміналізованими структурами, які зливаються з державною владою і всі ці багатства опиняються в руках невеликого кола осіб, яким служать збройні формування. Соціальна нерівність різко зростає і між доходами найбідніших і найбагатших утворюється прірва. Проте низький соціальний і людський капітал суспільного дна не дозволяє організовано протистояти цій диференціації. Платоспроможна організована група узурпаторів ресурсів ефективно руйнує громадянське суспільство в таких країнах.

Таким чином, у світі нині виникли дві соціальні ієрархічні утворення: ієрархія країн і та соціальна ієрархія всередині країн. Причому ближче до низу ієрархії країн формуються суспільства з розшарованим населенням з нерівними можливостями, у яких злигодні на межі виживання одних супроводжуються надроскішним показним споживанням інших. Середовище соціальної нерівності та взаємної відчуженості, домінування вузькокланових інтересів, егоїстичних корпоративних інтересів з низькою соціальною відповідальністю, інтересів родинних, «районних», сектантських тощо формує роздроблене суспільство-конгломерат одиниць, які ворогують між собою. Подеколи це виливається в затяжні громадянські конфлікти, але здебільшого в перманентну кримінальну колотнечу ворогуючих між собою банд або ж до домінування тиранічних політичних режимів, крах яких, урешті-решт, крає суспільство новим кривавим конфліктом. Україна в цій лінійці перебуває десь посередині, ближче до низу, належить до країн узбіччя цивілізації, які в пул обраних не потрапили, але й до дна не опустилися, хоча балансують на межі прірви.

Наслідком цього в глобальному масштабі стає дестабілізація через виникнення широкої соціальної бази криміналізованих спільнот, для яких стають вигідними ризиковані деструктивні способи перерозподілу на свою користь пирога благ. Окрім того, формується широкий прошарок своєрідного соціального паразитизму різного роду утриманців, яким вигідно жити за рахунок усіляких допомог, ухиляючись від участі в трудовій діяльності. З одного боку тут ті, хто хоче жити виключно за рахунок відсотку з коштів (меншість), а з другого ті, хто паразитує на трудовій більшості та часто-густо стає електоратом, який забезпечує політичне домінування власникам крупного фінансового капіталу.

Геополітичні проблеми є прямим продовженням тенденції прагнення до домінування політичних еліт та соціальної бази на основі несправедливого розподілу продукту та низької якості людського капіталу. Війни завше супроводжували людство, однак нині війна з вико-

ристанням новітнього озброєння стає надто небезпечною для всіх. Тому ключова проблема постає як недопущення поширення ефективних систем озброєнь за межі вузького кола їх власників та підтримання балансу сил, за якого жодна зі сторін не могла перемогти іншу (тим самим забезпечивши собі і власну недоторканість). Агресія завжди виникає як реакція на слабкість противника, якого вигідно знищити саме тоді, коли він слабкий. (Україні, яка виявилася надто слабкою, це добре відомо). Проте постійна гонка озброєнь вище розумної міри є виснажливою для сторін і провокує їх на різні асиметричні дії. Звідси: проблема геополітичного балансу сил і протидії військовій загрозі пов'язана з відсутністю достатньої довіри учасників світової гри та відсутності надійних гарантій справедливого і мирного розв'язання конфліктних ситуацій, створення такої системи міжнародних відносин, яка б усувала ці ризики. Спроби створення таких інституцій (Ліга Націй, Організація Об'єднаних Націй), вочевидь, не є достатньо успішною, оскільки вона не дає відповіді на питання що робити, коли конфлікт виникатиме між найбільш потужними у військовому відношенні силами. Адже для того, щоб їх приборкати, потрібно фактично розв'язати світову війну. На превеликий жаль, зміна людини на рівні моральних установок миролюбства є безплідною, оскільки миролюбний пацифіст автоматично ризикує опинитись у ролі жертви того, хто нехтуватиме такою моральною нормою.

Як певний компромісний результат — світ поринає у коло зміщених форм конфліктів, де основним засобом стає терор. Суть дій терориста полягає не в прямому завданні шкоди противникові, в залякуванні та шантажі. Для цього потрібні такі демонстрації своєї спроможності, які показують можливості впливу терористів на ті об'єкти й тих осіб, який викличе значний суспільний розголос. Вибухи в публічних місцях і вбивства знакових фігур або просто випадкових безневинних осіб тут є найбільш підходящим варіантом. Терор стає компонентом інформаційних воєн у демократичних суспільствах, оскільки впливає на суспільну думку, від маніпуляції якою залежить успіх можновладця здобути владу чи залишитися при владі.

Соціокультурний аспект глобальних проблем. Окреслене вище коло світових проблем, звісно, ставить питання про те, а хто є суб'єктом цих процесів? Адже проблема — це завжди проблема для когось, і об'єктивний її зміст зводиться до виникнення перешкоди на шляху до якоїсь значимої цілі. Проблематичність тут і полягає в труднощах усунення чи подолання цієї перешкоди, невідомо в який спосіб це можна зробити. Через це наявність проблеми опосередковано становить загрозу, оскільки неможливо достеменно упевнитись у тому, що вона буде своєчасно подолана.

Людство, вочевидь, не є суб'єктом, не є інтегрованою цілісністю, яка керує власною поведінкою та ставить цілі для себе. Людина та її спосіб життя є в цьому сенсі тим об'єктом, майбутнє якого турбує і який задає ту систему цінностей, щодо якої і розглядається проблема. І, зрозуміло, що той образ бажаного майбутнього, місця людини світі, очікувані перспективи, які є частиною ментальної культури спільноти — вони й задають проблемний контекст: чого ми прагнемо, що ми в силі і що не в силі змінити, що потрібно зробити і хто має це робити? Відмінність у цих цільових установках не лише робить відмінними життєдіяльнісні смисли, а й породжує конфлікт систем цінностей, конфлікт інтерпретацій подій і, зрештою, конфлікти між спільнотами як носіями різних культур.

Таким чином, людство постає як арена дії різних суб'єктів — організованих груп, партій, рухів, клубів, церков, урядів і неурядових громадських організацій і навіть окремих осіб, кожна з яких вбачає свої кінцеві цілі для людства як значимі і має свої ресурси впливу на суспільні процеси.

Рішення цих суб'єктів визначаються як системою цінностей, якими вони керуються, так і тією інформацією про об'єкти світу, на яку вони покладаються, джерелами даних, яким вони довіряють і уможливлені моделями, які вони залучають. Їхні дії є функцією їхніх світоглядних орієнтирів і кредо. Звідси й характерна для сучасної філософської думки спроба аргументувати об'єднавчі загальнозначущі і загальнолюдські цінності у світлі яких мають бути визнані як мотивуючі такі цілі для людства, що стосуються не лише в близького, але й далекосяжного майбутнього.

Засадничим для цієї системи цінностей є визнання кількох базових принципів:

- принцип самоцінності індивідуального життя — не допустимо ні від кого вимагати жертвувати своїм життям заради блага когось іншого, і будь-чим іншим можна поступитись у своїх домаганнях, якщо їх реалізація становить загрозу збереженню життя;
- принцип відповідальності за наступні покоління перед сучасниками — оскільки смерть припиняє індивідуальне існування, то збереження життя як такого можливе лише шляхом відтворення
- наступних поколінь, тому неприпустимо жертвувати наступними поколіннями заради своїх сьогочасних благ;
- принцип цінності розмаїття — коли уживається багато різного, то це краще, аніж коли все уніфікується. Цей принцип накладає обмеження на обмеження свободи: усе, що не заважає комусь жити так, що це не заважає жити іншим, не повинно нормуватися;
- принцип особистої відповідальності за скоєне: ніхто не мусить нести відповідальність за скоєне кимось (це важливий принцип, який знецінює усілякі релігійні, станові чи родові канони честі, які апелюють до колективної відповідальності);
- шкода, завдана життєвому середовищу рівнозначна шкоді, завданій особі;
- ті, хто вже живе, мають пріоритет перед тими, хто ще не народжений; цей принцип надає цінності збереженню вже існуючих форм життя саме тому, що вони вже існують.

Подібні принципи формують певну систему компромісів для носіїв різних культур шляхом усунення надмірної експансії однієї системи цінностей за рахунок інших, надаючи перевагу такій конфігурації розмаїтих спільнот, які можуть уживатись разом, не втручаючись життя інших і водночас визнаючи спільне життєве середовище універсальною цінністю. Люди можуть жити як їм заманеться, коли справа стосується їхніх добровільних взаємин один з одним, якщо вони не заважають так жити іншим. Щоб не заважати іншим, вони мусять берегти спільне життєве середовище, щоб воно не знижувало життєздатність наступних поколінь. Водночас люди не мають права безконтрольно розмножуватися в тій мірі, в якій це стає фактором загрози життєвому середовищу та благополуччю тих, хто вже живе та їхньому праву відтворити себе у своїх нащадках. Надмірну кількість людей слід усувати не вбивством живих, а ненародженням ненароджених.

Важливим ціннісним аспектом тут є розумна достатність матеріальних благ і визнання пріоритету стабільності екосистем перед економічним зростанням. Не розумно топити судно, на якому плывеш, заради задоволення тут і зараз потреби, від якої можна відмовитися без шкоди для життя. Ворогами людства є зажерливість та пихатість, які змушують людей змагатись один із одним в кількості та вартості придбаних речей. Давня мудрість, що розумному досить не втратила своєї актуальності.

Вирішення таких проблем ініціюється активними спільнотами, кожна з яких декларує свої ціннісні установки (такі, як-от описані вище чи інші), намагаючись консолідувати довкола висунутих цілей громадську підтримку, акцентувати на них увагу осіб, котрі ухвалюють рішення та за допомоги тиску експертного середовища чи прямої боротьби за встановлення тих чи тих норм змусити їх вживати заходів, наслідки яких прогнозуються як очікувані та бажані.

Однак ключовою ланкою в цьому процесі вироблення і ухвалення рішень є якість прогнозних моделей і здатність виробити адекватні дії в режимі завчасного реагування. Не дивно, що за відсутності високовірогідних прогнозів, їх правдоподібність для одних є предметом радше палкого внутрішнього переконання, аніж достатніх доказів. Звідси й характерний запал, навіть одержимість ініціативних суспільних груп, їхня схильність до перебільшення та емоційно зарядженої публічної активності, надмірний радикалізм та наївність ідеаліста. Як правило, цей пафос не підпертий справді ефективними зваженими рішеннями. Більш твереза оцінка приходить із часом, однак чи вистачить цього часу?

Формування громадської думки, на яку часто покладаються ініціатори таких рухів має і зворотний бік. Наприклад, екологічна проблематика породила численні спекуляції та маніпуляції, які підігрують наївним очікуванням та накрученим тривогам малообізнаних споживачів і спонукають до псевдо вирішень. Чого вже тільки немає «екологічно чистого», звісно, за додаткову

плату! А «любов до природи» вироджується в перенесення сміття з одного місця в інше та невротичну турботу про права песиків і котиків. Під гаслами боротьби за збереження довкілля нерідко приховуються звичайні бізнес «розбірки». Зрештою, люди втомлюються від постійних сигналів тривоги, розчаровуються в закликах до корінних змін, які потрібно, звісно, починати із себе, і перестають реагувати на всю цю балаканину. Страх мотивує лише на конкретні дії тут і тепер, інакше він породжує відчуття нездоланої непевності та пригнічення. Тому вирішення тих проблем, із якими стикається людство можливе лише завдяки спокусливим пропозиціям, в кожній із яких є конкретний зразок вигіднішого і безпечнішого споживання та способу життя.

Отже. *Майбутнє є об'єктивно невизначеним у всій повноті подій, така природа світу. Деякі ланцюжки подій мають характер типових регулярно відтворюваних послідовностей, на основі яких можна точно прогнозувати подію в локальному вимірі. В основі прогнозування лежить моделювання процесів, верифікація відповідних моделей базується на реконструюванні на моделі відомих історичних аналогів. Прогнозування майбутнього породжує специфічний клас проблем, які стосуються стану планетарної екосистеми, перспектив людства як біологічного виду та цивілізованої спільноти, геополітичних конфліктів і міжнародної співпраці, світової економіки, демографічних процесів та соціокультурної динаміки у загальнолюдському масштабі, які називають глобальними.*

Суб'єктами глобальних проблем є ініціативні організовані спільноти, які декларують певні системи цінностей та опираються на образ майбутнього.

Ключові слова: майбутнє, прогнозування, нормативні та пошукові прогнози, детермінація подій, очікування, глобалістика, демографічні процеси, ресурсна база, екологічна криза, проблема, експансія культури, геополітика, культурне розмаїття.

Питання для самопідготовки

1. Наскільки передбачуваним є майбутнє?
2. Чи можна покладися на інтуїцію в передбаченні майбутнього?
3. У чому відмінність між нормативними та пошуковими прогнозами?
4. Хто є суб'єктом глобальних проблем?
5. Чи можливо уникнути воєн остаточно?
6. Що, на вашу думку, сприяло б вирішенню екологічних проблем?
7. Чи варто забезпечувати захист і збереження маловживаних мов та рідкісних видів тварин і рослин, які перебувають на межі зникнення?
8. Скільки людей на Землі можна вважати оптимальною кількістю?

Рекомендована література

1. Гор А. Земля у рівновазі. Екологія і людський дух: Пер. з англ. ВГО «Україна. Порядок денний на ХХІ століття»; Інститут сталого розвитку / Віктор... Вовк (наук.-ред. рада укр. вид.). — К.: Інтелсфера, 2001. — 394 с.
2. Медоуз Д., Рандерс Й., Медоуз Д. Пределы роста. 30 лет спустя / Пер. с англ. — М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. — 342 с.: ил.
3. Печчеи А. Человеческие качества. — М.: «Прогресс», 1985. — 312 с.
4. Стерлинг Б. Будущее уже началось: Что ждет каждого из нас в ХХІ веке? / Брюс Стерлинг; [Пер. с англ. И. Цибизовой]. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005. — 264 с.
5. Хёсле В. Философия и экология. /Перевод с нем. А. К. Судакова. — М.: Издательская фирма АО «Ками», 1994.
6. Тоффлер А. Футурошок. — СПб.: Лань, 1997. — 464 с.
7. Тоффлер Е. Третья Хвиля / Андрій Євса (пер. з англ.). — К.: Видавничий дім «Всесвіт», 2000. — 475 с.
8. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма; Пер. с англ. М. Б. Левина. — М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «Льюкс», 2004. — 349 с.
9. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / М. Б. Левин (пер. с англ.). — М.: ООО «Издательство АСТ», 2005. — 588 с.
10. Фукуяма Ф. Великий разрыв: пер. с англ. — М.: АСТ, 2008. — 480 с.

Деркач В. Л., 2019

РОЗДІЛ 18

ФІЛОСОФІЯ ЕКОНОМІКИ

Дедеяєва І. П., Северин-Мрачковська Л. В.

1. Філософія економіки як галузь соціального знання
2. Етапи формування філософсько-економічних знань
3. Сучасні західні філософсько-економічні концепції (Р. Арон, У. Ростоу, Д. Белл, Д. Гелл-брейт, О. Тоффлер, Ж. Фурастьє) та феномен української наукової школи фізичної економії (С. А. Подолинський, М. Д. Руденко).
4. Людина як носій економічних відносин, сутність та особливості суспільного виробництва
5. Гроші як об'єкт філософського аналізу
6. Людина як суб'єкт економічної діяльності, етика бізнесу (ділова етика)
7. Сутність теорії культурної детермінації та її значення в поясненні і вирішенні економічних проблем
8. Сутність smart (інтелектуальної) економіки
9. Роль інституцій та значення інституційних перетворень у господарському житті країни; проблеми формування економічного простору сучасної України

Після опанування матеріалів теми студент має знати:

- предмет дослідження філософії економіки, її завдання та значення;
- основні етапи формування філософсько-економічних знань;
- суть етичних проблем економічної діяльності та шляхи їх розв'язання;
- філософські аспекти управління персоналом;
- сутність smart (інтелектуальної) економіки;
- роль інституцій та значення інституційних перетворень у господарському житті країни;

вміти:

- самостійно опрацювати додаткову літературу;
- самостійно здійснювати поглиблений аналіз питань теми;
- застосовувати навички провадження дискусії, аргументовано викладати та захищати власну точку зору;
- застосовувати навички наукового обґрунтування власної позиції;
- вичерпно й аргументовано викладати власну точку зору в письмовій формі.

1. Філософія економіки як галузь соціального знання

Упродовж останніх двох десятиліть для розвитку вітчизняної наукової думки є характерним посилення уваги до філософських проблем економіки. Здійснюються спроби зрозуміти причини економічної кризи в нашій країні, пояснити сутність процесів, що відбуваються в економіці, — важливій сфері людського існування.

Як відомо, протягом тривалого періоду часу вивчення філософії здійснювалося поза глибоким зв'язком з економічною наукою.

Водночас викладання курсу загальної економічної теорії провадилося також без необхідної орієнтації на досягнення філософії як системи знань про першооснову та сутність буття. Кожна дисципліна гордовито зберігала незалежність свого проблемного поля, й рідкісні «вилазки» за межі власних кордонів не «робили погоди». Викладачі філософи та їх колеги політ-економи твердо дотримувалися меж власної відпрацьованої проблематики й критично ставилися до любителів «ламати бар'єри» — вивчати пограничний науковий простір. Хоча загальновідомо, що дослідження міждисциплінарних проблем вважається найпродуктивнішим і найперспективнішим у науці. Саме до групи міждисциплінарних досліджень і належить проблематика філософії економіки.

Поняття «*економіка*» вживається сьогодні надзвичайно часто і щонайменше у двох значеннях:

- по-перше, як сукупне господарство і суспільні відносини, що складаються в процесі його відтворення. (Адже, всі ми щодня купуємо і продаємо, виробляємо і споживаємо, заощаджуємо, обмінюємо, тобто, активно залучені у сферу економічних відносин);
- по-друге, як наука про суспільне господарство, що розвивалася упродовж усієї історії суспільства.

Економіка в першому значенні цього терміна на сьогодні є за своєю сутністю фундаментальним соціальним утворенням; це складна *система відносин, що виникають у процесі формування та розвитку суспільного господарства*: способу виробництва, інституту власності, економічного механізму, кредитно-грошової системи, праці й управління. Водночас економіка — це діяльність щодо життєзабезпечення людини матеріальними благами, товарами та послугами¹, засіб перетворення людиною зовнішнього світу², та самої себе, свого внутрішнього світу, власної екзистенції.

Економічний вимір буття став всеохоплюючим, недарма сучасну людину називають *homo economicus*, тобто людиною економічною, наголошуючи надзвичайну важливість економічної сфери її буття. Економічна сфера репрезентує собою всі інші виміри соціальної реальності — політику, ідеологію, мораль і поведінку людей (народна мудрість говорить: для того, щоб зрозуміти життя народу, треба відвідати його ринок і цвинтар).

Сутність усіх цих непростих процесів досліджує *філософія економіки* — сфера філософського знання про сутність економічного буття людини³.

Філософія економіки розкриває онтологічний зміст основних економічних категорій («власність», «господарство», «виробництво», «праця», «гроші», «економічна свобода», «потреби», «економічна конкуренція» тощо), які за своєю суттю і значенням виходять за сферу економіки і тяжіють до філософії, оскільки саме людина формує і розвиває економіку: працює, заробляє, проявляє економічну ініціативу, володіє економічною свободою, витрачає, забезпечує, задовольняє потреби, накопичує тощо. Економіку наскрізь пронизує антропологічний (людський) вимір, бо вона, врешті-решт, твориться розвивається людиною та заради людини. Відповідно філософія економіки намагається виявити та дослідити антропологічний аспект економіки.

Отже, філософія економіки розглядає сутність економічних процесів, що відбуваються у суспільстві, крізь призму людського виміру, через сукупність форм життєдіяльності людини як суб'єкта господарювання. Сучасна філософія економіки орієнтована на особистість ще й тому, що розглядає її як силу, що забезпечує збереження та розвиток суспільства.

Філософія економіки — це галузь соціального знання, що досліджує філософські аспекти розвитку та функціонування економіки як системи, філософські засади економічного буття людини та суспільства. Філософія економіки претендує на узагальнене знання про господарсь-

¹ Дилоян Р. А. Культурные традиции экономиста-международника: Учебно-метод. комплекс / Р.А. Дилоян. — Ростов н/Д.: Изд-во СКАГС, 2010. — С. 37.

² Введение в философию экономики / В.Г. Бодров, И.К. Быстряков, А.А. Валуйский и др. Авт. предисл. А. А. Мазараки. — К.: КНТЭУ, 2002. — С. 4.

³ Економічне буття — одне з ключових понять філософії економіки, що означає об'єктивний світ економіки, який існує незалежно від свідомості індивіда.

кий порядок, сутність і походження економічних процесів та явищ; прагне дати найповніше філософське осмислення економічної діяльності людини. Це сфера досліджень «загальних, глибинних процесів у економіці, аналіз яких здійснюється на основі філософських традицій»⁴.

Коло питань філософії економіки досить широке: філософський сенс економічної діяльності, філософські засади підприємницької діяльності, зокрема, проблеми бізнес-етики, роль «людського чинника» в системі ринкової економіки, соціальна справедливість та соціальна відповідальність, сутність соціально орієнтованого підприємництва, значення духовної компоненти економіки у процесі її функціонування та розвитку, філософські аспекти процесу господарювання, роль культурного чинника в економічному розвитку, питання соціального партнерства та його ролі в системі економіки, сутність smart-економіки, роль інституцій та значення інституційних перетворень у господарському житті країни та інші.

Філософський підхід націлений на з'ясування ставлення людей до споживчих благ, цінностей. *Завдання філософії економіки* полягає формуванні вищих соціально-духовних запитів людей, вихованні розумних потреб і культури споживання.

Значення філософії економіки:

- Філософія економіки аналізує засади господарства, пов'язуючи їх із загальною картиною світу, розглядає «неекономічні» аспекти економіки — психологічний, моральний, правовий, політичний тощо, сприяючи виникненню свідомого і систематичного мислення про економічне ціле, відкидає панівне товарно-грошове уявлення про економіку, представляє її в універсальній, усезагальній формі.

Таким чином, філософія економіки виконує гносеологічну (пізнавальну) функцію.

- Філософія економіки намагається з'ясувати специфіку та сутність економічного буття людини, те значення, яке надається господарюванню людьми, сучасною епохою. (*Онтологічна функція філософії економіки*).

- Філософія економіки визначає суспільну взаємообумовленість різних типів розподілу та кооперування людської діяльності, перспективи її змін, задає «систему координат» у розвитку економічної реальності. (*Світоглядна функція філософії економіки*).

- Філософія економіки вибудовує орієнтири та цінності, завдяки яким людська особистість може визначити «моделі» своєї життєвої поведінки, господарської діяльності, створювати необхідні та різноманітні умови для свого існування та розвитку. (*Аксіологічна (ціннісна) функція філософії економіки*).

- Критично осмислюючи теперішній стан економіки, філософія економіки спрямована на з'ясування її справжніх досягнень та позбавлення від суперечностей і недоліків, виявляє «больові точки» та намічає шляхи їх подолання, загострює увагу на нових шляхах пізнавального пошуку⁵. *Таким чином, філософія економіки виконує функції критики, проблематизації та тематизації.*

- Як галузь соціального знання філософія економіки виступає «основою формування стратегій соціального управління і постає як засіб формування максимально ефективних стратегій соціально-економічного розвитку»⁶, впливаючи у такий спосіб на процес формування економічного світогляду індивіда.

- У межах філософії економіки аналізуються методи економічних досліджень, здійснюються розробки новітніх підходів (прийомів, способів) у вивченні та аналізі економічної системи. (*Методологічна функція філософії економіки*).

- Філософія економіки робить акцент на духовних «вимірах» економічного процесу та економічних явищ, зазначає тісний взаємозв'язок економіки, з одного боку, та культури, науки, моралі, ідеології, філософії, з іншого; намагається осмислити гуманістичну парадигму економіки як системи, її фундаментальні духовні засади.

⁴ Самсин А. И. Философия экономики // Философия хозяйства. — М., 2002. — № 6 (24). — С. 43.

⁵ Канке В. А. Философия экономической науки: Учеб. пособие. — М.: ИНФРА-М, 2009. — С. 61.

⁶ Глушко Т. П. Філософія економіки як основа формування стратегій соціального управління // Мультиверсум. Філософський альманах. — К., 2005. — Вип. 47. — С. 192.

Проблеми, що досліджуються в межах філософії економіки, є особливо актуальними для сучасного українського суспільства, яке намагається побудувати цивілізовану форму ринкових відносин, нормалізувати культурно-соціальне життя.

Отже, задля отримання повного уявлення про те, чим є економіка, варто проаналізувати цей феномен з погляду обох згадуваних вище значень поняття «економіка». Тобто, паралельно простежити шлях господарських відносин, що формувалися упродовж історії людства, і шлях теоретичних досліджень та узагальнень з приводу цих відносин.

2. Етапи формування філософсько-економічних знань

Давній світ (Стародавня Індія, Стародавній Китай, Давня Греція та Рим).

На рівні буденної свідомості люди ще в давнину осмислювали навички і правила провадження економіко-господарської діяльності, замислювалися над проблемами власності, володіння, багатства, справедливості, розподілу благ тощо. Перші теоретичні узагальнення щодо господарської сфери з'являються у межах давніх релігійно-філософських учень про державу. Наприклад, такі давньосхідні трактати, як: «Кодекс царя Хаммурапі» (VII ст. до н.е.), «Артхашастра» (IV–I ст. до н.е.), учення Конфуція (VI–V ст. до н.е.), відтворюють аналіз багатовікового досвіду господарської практики й містять рекомендації з регулювання господарства, підтримки стабільності державі та суспільстві.

В античному світі пильний інтерес до філософських питань щодо господарської діяльності проявляють основоположники давньогрецької філософії. Так, давньогрецький філософ **Ксенофонт** (430–354 рр. до н.е.) розглядав господарсько-економічну діяльність як процес створення корисних речей, тобто, споживчих вартостей. Він перший із древніх мислителів звернув увагу на позитивне значення розподілу праці на розумову та фізичну. Саме Ксенофонт уперше увів у науковий ужиток термін «економіка». Йому належить твір «Ойкономія», де висловлені схвальні думки щодо натурального господарства як процесу створення «корисних речей».

Праці давньогрецьких філософів-універсалів Платона (427–327 рр. до н.е.) й Арістотеля (384–322 рр. до н.е.) дають нам повніше уявлення про античну економіко-філософську думку.

У діалозі «Держава» Платон зазначає, що економічним підґрунтям держави є натуральне господарство, базоване на експлуатації рабів. Головною галуззю господарства філософ вважає землеробство, поціновує він також і ремесла. Платон допускає дрібну торгівлю, яка покликана, на його думку, впорядкувати надлишок, однак загалом до торгівлі філософ ставиться негативно, вважаючи це заняття ганебним для грека. Економічне благополуччя суспільства, на думку Платона, залежить від станово-зрівняльних відносин. Філософ пропонує рівномірно розподіляти землю й житло, запровадити заборону на продаж землі, а також володіння золотом і сріблом. Цікаво, що умовою благополуччя держави Платон вважав відсутність у ній багатства й бідності.

Таким чином, є підстави констатувати, що саме Платон уперше в історії філософсько-економічної думки актуалізував питання щодо доцільності формування та успішного розвитку так званого «середнього класу»⁷ в суспільстві як підґрунтя його економічної та політичної стабільності.

Вагомий внесок у подальший розвиток економічного знання здійснив античний філософ Арістотель (384–322 рр. до н. е.). У працях «Політика» та «Економіка» він досліджує такі явища суспільного життя, як товарне господарство, обмін, гроші, два види вартості, розподіл

⁷ Середній клас (middle class) — частина суспільства, яка займає за статусними позиціями середнє становище між вищим та нижчим класами. Вперше поняття «середні прошарки» щодо суспільства почав уживати Арістотель. Остаточне оформлення це поняття здобуло в Англії наприкінці XVII століття; воно використовувалося для позначення дрібних та середніх власників і підприємців. У подальшому до цієї соціальної категорії почали відносити всю сукупність соціальних прошарків, що займали проміжну позицію між великою буржуазією та найманими працівниками.

тощо. Філософ відстоював ідею самодостатності (натуральності) господарства, але лише в системі-об'єднанні домогосподарств-полісів. Окремий поліс як гармонійне об'єднання домогосподарств у вченні Арістотеля постає не лише основним економічним чинником, а й засобом забезпечення морального вдосконалення та самореалізації його громадян. Таке господарство він називав природним. Водночас Арістотель зазначає й факт виробництва продукції з метою обміну (ринку), що, на його думку, є неприродним, оскільки ринкові форми спрямовані не на самозабезпечення і задоволення природних потреб, а на мінову вартість і нагромадження грошей. А це своєю чергою розпалює нездорові бажання, пристрасті людей, спричинює руйнацію основного принципу життєдіяльності — помірності, міри.

Мислитель вважав нерівність людей нездоланною, однак держава, на його думку, мусить випрацювати механізми, що перешкоджатимуть надмірному засиллю багатих над бідними.

Арістотель, таким чином, виділяє два типи організації господарства: економіку (ойкономію), спрямовану на забезпечення природних потреб можливостями власного господарства (натурального, нетоварного), і хрематистику — виробництво продукції для обміну (ринку), яка, на думку мислителя, є неприродною, оскільки спрямована на нагромадження багатства, є мистецтвом заробляння грошей.

Усі види господарської діяльності у вченні Арістотеля, відповідно, також поділяються на дві сфери: природну і справедливу, спрямовану на надбання благ, корисних для життя, за допомогою землеробства та ремісництва (економіку) та протиприродну й безчесну, метою якої є збагачення за рахунок спекулятивної торгівлі та лихварства (хрематистику).

Через зіставлення «природного» і «неприродного» способів організації господарства Арістотель уперше встановив відмінність між грошима як засобом зберігання і грошима, що стали капіталом, і зазначив, що економіка рано чи пізно з необхідністю переходить хрематистику, тобто виробництво з необхідністю тяжіє до торгового прибутку.

Епоха Середньовіччя. З поширенням християнства в європейській культурі з'являється нове осмислення праці, власності та багатства. Саме тоді виникає своєрідний погляд на цінність *праці*. Середньовічні теологи трактують працю як необхідне заняття людини, оскільки вона сприяє праведному способу життя. Праця визнається гідною похвали як покутування гріху, шлях до змертвіння плоті, але при цьому вона не має супроводжуватися навіть думкою про накопичення, збагачення. Людина зобов'язана трудитися, й мета праці полягає в задоволенні елементарних потреб, усуненні бездіяльності та в благодійності.

Отже, у традиційних суспільствах, зокрема середньовічному, морально-виховна функція праці поцінюється вище, ніж практична, особливо коли йдеться про релігійне спасіння. Християнство сприяє ціннісній реабілітації праці в середньовічній Європі, зводить її у ранг добродію, таким чином підносячи її цінність порівняно з античним світом, у якому підневільна фізична праця має низький соціальний статус. У подальшому, в епоху Реформації, праця набуває характеру систематичної аскези, що слугує накопиченню чеснот та спасінню душі.

Середньовічний теолог **Фома Аквінський** (1225–1275) дає богословське пояснення сутності та генези *власності*. Він стверджував, що *приватна власність* виникає з людського егоїзму, кінцева причина виникнення — гріхопадіння людини. Володіння майном, капіталом, нерухомістю — помилкове багатство. Справжній власник всього суцього — Бог. Істинне багатство — в любові до Всевишнього.

Багатство, таким чином, перестає розглядатися як ознака людських чеснот. Навпаки, у ньому почали вбачати джерело багатьох гріхів та вад, що поставали серйозною перешкодою на шляху спасіння душі. Не багатство, а бідність та покірливість були ідеалом середньовічного суспільства.

Формою моральнісного виправдання багатства як антиподу бідності стала благочинність у вигляді роздавання милостині біднякам та навіть демонстративне висловлювання поваги до злиденності. Звісно, такий стан речей зовсім не означає, що в традиційних суспільствах взагалі була відсутньою жадоба до багатства, нажива та підприємливість. Вони завжди існували, існують і будуть існувати як цілком закономірні атрибути економічної діяльності. Проте

в до-індустріальних суспільствах вони досить жорстко обмежувалися та регулювалися традицією.

Метою господарської діяльності в традиційних суспільствах переважно є не лише забезпечення себе необхідними продуктами, й моральнісне самовдосконалення, метою розподілу — збереження стабільного соціального (божественного) порядку. Реалізації цієї мети слугують обмін та споживання, які значною мірою мають статусний характер. Не дивно, що підприємливість та господарська активність не є цінностями для такої культури, оскільки вони «підривають» порядок, установлений Богом, порушують засади порядку та справедливості.

Таким чином, головним моральнісним критерієм при оцінюванні господарської практики в межах такого традиційного суспільства, як середньовічне, постає праведність помислів людей, а не її економічна доцільність та продуктивність; економічна діяльність не сприймається як екзистенційна цінність.

Епоха Нового часу та доби Просвітництва. XVII–XVIII століття у країнах Західної Європи, як відомо, характеризуються становленням і розвитком буржуазних соціально-економічних відносин.

Осмилюючи ці процеси, англійські мислителі-матеріалісти **Т. Гоббс** (1588–1679), **Дж. Локк** (1632–1704) та **Д. Юм** (1711–1776) одними з перших дали обґрунтування чинників соціально-економічного життя. Філософи стверджують провідну роль держави в суспільстві, адже саме їй належить прерогатива встановлення права власності громадян та її збереження, а також регулювання майнових відносин між громадянами.

Грунтуючись на принципах помірності й будучи противниками зосередження в одних руках надмірної власності, мислителі, однак, відстоювали інститут приватної власності як першооснови свободи особистості й першопричини виникнення держави. Людина народжується вільною й від народження наділена правом захищати своє життя, свободу і майно.

Таким чином, на відміну від античних і середньовічних мислителів, які розчиняли окрему особистість з її персональними вимогами в загальній суспільній масі, мислителі Нового часу, виховані ідеями Реформації, принципами індивідуалізму, раціоналізму, висувають на перше місце окрему людину, наділену від народження невід'ємними правами на життя, свободу та приватну власність.

Французький просвітник **Ж.-Ж. Руссо** (1712–1778) у працях «Міркування про походження і причини нерівності між людьми» і «Про суспільну угоду» вперше торкнувся проблеми відчуження.

Він вважав, що основою відчуження людини від людини є приватна власність, що існує в суспільстві. У цьому виявляється його явне розходження у поглядах із французьким філософом **Ф. Вольтером** (1694–1778), який вважав майнову нерівність між людьми умовою нормального розвитку суспільства.

Загальною ідеєю, що об'єднувала просвітників, була віра в силу знань, освіти, здатну впорядкувати економічні відносини й суспільне життя загалом на засадах рівності, справедливості й братерства.

Якщо загалом докапіталістичному суспільству була властива ідея стриманості й поміркованості в питаннях матеріального розвитку, то капіталістичний спосіб господарювання утверджує новий тип економічного мислення, що оперує категоріями грошей, капіталу, фінансового зростання. З'являється перша наукова форма економічного знання — політична економія (термін «політична економія» був уведений у науковий обіг французьким ученим А. М. де Ваттевілем (1575–1621).

Політична економія — це вчення про закономірності виробництва, розподілу й обміну матеріальних благ у суспільстві на різних етапах його історичного розвитку.

Засновники політичної економії — британські учені А. Сміт (1723–1790) і Д. Рікардо (1771–1823) — надають особливого значення праці, яка, на їхню думку, є найважливішим чинником суспільного розвитку; продукти праці вважаються ними найголовнішим багатством, ціннішим за гроші чи золото.

Одна з ключових ідей А. Сміта — ідея мінімального втручання держави в економіку, ринкове саморегулювання на основі вільних цін, що складаються залежно від попиту та пропозиції. Ці економічні регулятори він назвав «невидимою рукою» ринку. А. Сміт також заклав підґрунтя трудової теорії вартості, акцентуючи увагу на значенні продуктивної праці як творця вартості, вказував на роль розподілу праці як умови підвищення її продуктивності; розробив вчення про доходи, сформулював принципи оподаткування тощо. А. Сміт у своєму вченні започатковує абстрактну модель людини — *homo oeconomicus*, тобто, економічної людини — незалежного, егоїстичного, поінформованого та раціонально мислячого суб'єкта, який прагне максимізувати власну вигоду⁸.

XIX століття. У перші десятиліття XIX століття, під час зміцнення вдосконалення буржуазних інституцій (капіталістичної приватної власності, свободи підприємництва, конкуренції та ін.), у Західній Європі виступили мислителі, які піддали ці інституції жорсткій критиці й розробили проекти суспільства, позбавленого, на їх думку, експлуатації та гноблення. Йдеться про погляди соціалістів-утопістів, таких як: **К. А. Сен-Сімон** (1760–1825), **Ш. Фур'є** (1772–1837) і **Р. Оуен** (1771–1858).

Утопічний соціалізм зобразив майбутнє суспільство як суспільство достатку, що забезпечує задоволення людських потреб і розквіт особистості. Утопісти вбачали першочергове завдання соціального прогресу в утіленні *колективної власності*, відстоювали *плановий тип виробництва*, організовану суспільну працю, в основі якої лежить принцип «від кожного за здібностями, кожному по його справах». Конкуренцію при цьому замінять змагання колективів, «ланок» тощо.

Значним етапом у розвитку філософії економіки є теорія **К. Маркса** (1818–1883). К. Маркс створив матеріалістичну концепцію суспільства, основу якого складає суспільне виробництво. Згідно з ученням Маркса, стрижнем соціального механізму розвитку капіталістичної економіки є *класова боротьба пролетаріату і буржуазії*, основу якої становить *протилежність класових інтересів у сфері відносин власності на засоби виробництва*, а відповідно і політичної влади.

Заслугою марксизму в розвитку філософії економіки є ідея взаємозв'язку матеріально-виробничої сфери та соціальної структури суспільства. В економічній сфері розкривається образ особистості як головної продуктивної сили суспільного виробництва, людини-працівника, у соціальній сфері особистість постає у всій повноті соціальних відносин з іншими людьми.

На відміну від К. Маркса, інший німецький соціолог і філософ **М. Вебер** (1864–1920) надавав ключове значення позаекономічним чинникам — інститутам політики, етики та релігії. Головною рисою, притаманною капіталістичній ментальності, на думку М. Вебера, є *принцип раціональності*, який дозволяє досягти економічної ефективності та оптимальної поведінки в господарській сфері. Особливу увагу він приділяв *взаємозв'язку етичного кодексу протестантських віросповідань та духу капіталістичного господарювання і способу життя*. Ці міркування М. Вебер виклав у праці «Протестантська етика духу капіталізму» (1905), де доводить, що саме протестантизм своїм тлумаченням господарського успіху як божественного веління стимулював прогрес капіталістичного господарства⁹.

Вебер розробив власну оригінальну концепцію *соціальної стратифікації суспільства*, наполягаючи, що розподіл влади й авторитету в сучасному світі пов'язується вже не з відношенням до власності (як це доводила марксистська теорія), а з престижем освіти й рівнем культури людей.

XX століття. У XX столітті філософсько-економічна думка значно розширила й поглибила свій предмет. Американський філософ **Т. Веблен** (1857–1929) дослідив феномен

⁸ Зазначимо, що сучасна неокласична модель економічної людини включає цілерациональну поведінку, утилітаризм, прагматизм, емпатію, прагнення максимізації економічного ефекту.

⁹ Дух капіталізму — термін, запроваджений представником німецької історичної школи В. Зомбартом (1863–1941) для позначення рушійної сили господарського розвитку націй в епоху капіталізму. Включає «дух підприємництва», пов'язаний з багатством, жадобою до грошей, насильством, героїзмом та авантюризмом, і «бюргерський (міщанський) дух», що ґрунтується на ощадливості, скромності, умінні рахувати та заощаджувати, працьовитості та поміркованості.

«споживацтва» як особливий тип економічної поведінки, для якого характерний принцип демонстративного марнотратства заради підтримки «високого» способу життя. Цей тип Т. Веблен протиставляє «продуктивному» типу поведінки, властивому для нижчих прошарків суспільства.

Англійський економіст **Дж. М. Кейнс** (1883–1946) запровадив новий підхід у дослідженні економічної сфери, який пізніше отримав назву *макроекономічного*. На відміну від попередньої політекономії, яка аналізувала національну економіку як взаємодію окремих компаній, Кейнс зробив спробу розглянути національне господарство в цілому, оперуючи категоріями економічного циклу, грошового обігу, платіжного балансу, інвестицій, зайнятості, безробіття, споживання, заощадження. Оперування такими сукупними величинами дало можливість дослідити рівень і темпи зростання національного доходу, описати зовнішньоекономічні проблеми.

У I половині ХХ ст. активно розвивається *економікс* — західна, насамперед північноамериканська, методологія, — аналітичне вчення з проблем ефективного використання виробничих ресурсів (праці, капіталу, землі, грошей, підприємницьких здібностей, знань), управління ними з метою виробництва товарів і послуг, досягнення максимального задоволення зростаючих матеріальних потреб людей.

Економікс відмовляється від властивої традиційній політекономії оціночної методології типу «добре», «погано», тобто відкидає моральну складову. Натомість постає як своєрідний математизований підхід задля оптимізації продуктивного ефекту за умов обмежених продуктивних ресурсів. Зорієнтований на облік неухильно зростаючих потреб населення, економікс налаштовує на раціоналізацію щоденних управлінських і самоуправлінських дій споживачів, виробників і будь-яких інших агентів, які ухвалюють економічні рішення. *Таким чином, на відміну від політичної економії, для якої домінантою «праця» і «капітал», економікс репрезентує нову економічну реальність — суб'єкта, який ухвалює господарські рішення.*

Математизований підхід економіксу, попри критику на свою адресу щодо певної поверховості й нездатності охопити деякі глибинні соціально-економічні процеси, дав змогу його теоретикам удосконалити аналітичний апарат дослідження *поведінки економічного суб'єкта*, що наразі виявилось надзвичайно актуальним.

Таким чином, за два століття існування економічної науки можна виділити такі її провідні напрямки, як:

- ✓ класичний економічний лібералізм (А. Сміт, Д. Рікардо й інші);
- ✓ економічна доктрина К. Маркса;
- ✓ доктрина Дж. М. Кейнса (кейнсіанство);
- ✓ «економікс».

Зміна форм економічного знання від учення про самодостатність об'єднаних домогосподарств (полісів) до теорії раціональної поведінки економічного суб'єкта безпосередньо пов'язана зі зміною домінуючих типів господарської діяльності на різних етапах суспільного розвитку.

3. Сучасні західні філософсько-економічні концепції (Р. Арон, У. Ростоу, Д. Белл, Д. Гелбрейт, О. Тоффлер, Ж. Фурастьє) та феномен української наукової школи фізичної економії (С. А. Подолінський, М. Д. Руденко)

На початку ХХ століття у західноєвропейській соціальній філософії поступово формується принципове розуміння того, що світ господарства не вичерпується, власне, лише економікою. Такі філософи й соціологи, як **Р. Арон** (1905–1983), **У. Ростоу** (1916–2003), **Д. Белл** (1919–2011) наголошували, що масштабні історичні зміни, пов'язані з переходом від традиційних «аграрних» суспільств до індустріальних, можливі були завдяки розвитку технологій і зростанню знань. Останні ж своєю чергою є можливими лише за умов розширення духовної сфери — зростання соціальної зрілості особистості, її рівня відповідальності, соціальної ак-

тивності, рівності можливостей, розвитку демократизму. Брак або нерівномірний розвиток таких рис зумовлює складні проблеми в культурно-етичній сфері. Йдеться про різноманітні загрози: від посилення механізмів маніпулювання свідомістю й поведінкою людей до небезпеки виснаження біосфери й загрози фундаментальним засадам існування Землі.

Протягом ХХ ст. західними філософами й соціологами **Д. Гелбрейтом** (1908–2006), **Д. Беллом** (1919–2011), **Е. Тоффлером** (1928–2016), **Ж. Фурастьє** (1907–1990) активно розроблялися концепції «постіндустріального суспільства» (його синонімами є: «інформаційне суспільство», «електронне суспільство», «цивілізація третьої хвилі», «суспільство постмодерну»). Таке «суспільство майбутнього» мислителі характеризують переходом від товарної до обслуговуючої економіки, зміною класового поділу суспільства професійним; основними ресурсами стають людське знання та інформація, а освітні заклади — головними соціальними інститутами.

Якими ж, власне, особливостями, вирізняється «інформаційна ера»?

По-перше, це *свобода*. Інформація наразі є головним продуктом нематеріальної сфери економіки. Для ефективної безперервної роботи постіндустріальної економіки інформація потребує вільного поширення, без жодних бар'єрів. Вільний і рівний для всіх доступ до інформації є головною умовою реалізації людиною свого права на самовизначення, а отже, є критерієм і демократизму, і свободи особистості.

По-друге, *співпраця*. В умовах рівного, миттєвого доступу до інформації конкуренція розгортається, насамперед, в інтелектуальній сфері. Їй перемогу отримують ті компанії, які здатні сконцентрувати інтелектуальні ресурси і максимально стимулювати до самостійного прийняття рішень. У постіндустріальній економіці керівництво за типом «начальник–підлеглий» приречене на поразку. Мозкова конкуренція об'єднує наставника і «молодий інтелект». Методологія взаємодії й довіри в складному середовищі значно ефективніша за примус і контроль.

По-третє, *мотивація*. В технологічну епоху, в умовах інформаційної свободи, продукт, часом минаючи торгівельний «прилавок», миттєво стає надбанням усіх. Тому постіндустріальний продукт часто втілює, насамперед, прагнення автора до самореалізації; прибуток є вторинним. Основною мотивацією тут є людське визнання (на відміну від матеріальної виробничої сфери, де продукт, насамперед, наділяється товарними властивостями). Причому, на відміну від матеріальної сфери, де нарощування виробництва і споживання продукту приводить до зменшення споживчої цінності останнього, споживча цінність інформаційного продукту лише зростає, адже збільшення кількості користувачів підтверджує його цінність.

По-четверте, *космополітизм*. Інформаційний потік, призначений для всезагального користування, поступово нівелює кордони між расами і національностями, майновими станами і релігійними уподобаннями. Це нова форма мультикультуралізму, яка стимулює людину ідентифікувати себе з універсальними цінностями і заохочує долучатися до інтернаціонального простору.

По-п'яте, глобалізація. Глобальний потік інформації дає масштабні можливості, створюючи глобальні ринки, тому потребує такого глобального у своїй вивірності підходу до управління ним. Сьогодні лунають побоювання та застереження щодо глобальної війни, і не безпідставно. Але раціонально мислячі люди сподіваються, запевняючи й інших, що глобальні проекти, на кшталт освоєння космосу, пошуків альтернативних джерел енергії, відновлення природного середовища, здатні консолідувати всіх людей нашої планети.

На особливу увагу заслуговує українська філософсько-економічна думка кінця ХІХ — початку ХХ століть, репрезентована іменами **С. А. Подолинського** (1850–1891) та **М. Д. Руденка** (1920–2004).

Вельми оригінальні ідеї окреслені в праці С. А. Подолинського «Праця людини і її ставлення до розподілу енергії» (1880). Вони демонструють новітній підхід у методології досліджень, який пізніше він буде названий системним підходом.

Складовими системи, яку вибудовує вчений, є суб'єкт, об'єкт та Всесвіт загалом. Ці складові є тісно взаємопов'язаними. Ключовим елементом системи є такий об'єкт, як енергія. Дослі-

джуючи його, С. А. Подолинський виходить з того, що сума всесвітньої (вселенської) енергії є незмінною величиною. Водночас в окремих частинах Всесвіту енергія розподілена нерівномірно, що зумовлює тенденцію до повсюдного її урівноваження та поступового розсіювання. Суб'єкт — окрема людина, наділена інтелектом, чи людство загалом — здатний впливати на рух та накопичення енергії. Вплив людини на енергетичні потоки (взаємодія суб'єкта та об'єкта) здійснюється опосередковано, через працю, і буває, на думку філософа, двох типів:

— сприятливий, коли праця слугує джерелом забезпечення індивідуального та суспільного збагачення та економічного зростання;

— несприятливий, що трактується вченим як розкрадання енергії.

С. А. Подолинський показав, що накопичення енергії на земній поверхні, збільшення енергетичного бюджету Землі, можливе завдяки усвідомленій та корисній праці¹⁰. Він виділяє два типи корисної праці: та, що забезпечує накопичення енергії безпосередньо, та праця, що сприяє цьому опосередковано, оберігаючи енергію від розсіювання. Індивідуальне та суспільне збагачення, на думку С. А. Подолинського, досягається завдяки акумулюванню сонячної енергії, її «зв'язуванню». Вчений аргументовано доводить, що правильне землеробство є найкращим видом корисної праці, яка збільшує збереження сонячної енергії на земній поверхні. Тому істинним збагаченням людини як космічної істоти може бути і насправді є лише той обсяг сонячної енергії, який вона має можливість накопичити, зберегти та використати з метою задоволення матеріальних і духовних потреб. Людська діяльність, пов'язана з використанням природної енергії, що вже накопичена на Землі у вигляді живої речовини, покладів енергоносіїв та інших корисних копалин, є протилежним явищем, тобто збідненням чи навіть пограбуванням нащадків, самопограбуванням людства. Як наслідок, за С. А. Подолинським, людська діяльність, пов'язана з використанням корисних копалин, дарованих природою, може бути виправданою з економічного та екологічного погляду лише за умови, що поклади використовуються з метою накопичення енергії на земній поверхні та попередження її ентропії (розсіювання). «Головною метою людства у праці, — зазначає мислитель, — має бути абсолютне збільшення енергетичного бюджету»¹¹.

Разом з тим, учений констатує, що людина своєю працею не створює ні матерії, ні енергії.

Як філософ-економіст, С. А. Подолинський подає новітню інтерпретацію людської сутності, розглядаючи людину як космічну істоту, наділену інтелектом, що здатна збільшити обсяги енергії на поверхні Землі. Розгляд Землі як невід'ємної складової Сонячної системи дозволив ученому трактувати процес господарювання на планеті, по суті, як економіку Космосу. Він представив принципово новий підхід до теорії економічного зростання, запропонувавши ідею антиентропійних функцій індивідів та суспільних інститутів, праця яких забезпечує, з одного боку, накопичення енергії, а з іншого, — захист енергії від розсіювання. Тим самим С. А. Подолинський робить внесок обґрунтування теоретичних засад суспільно-господарського прогресу, в осмислення цивілізаційних проблем розвитку. Заклавши підґрунтя сучасної парадигми управління енергетичними процесами, він дав принципово нове для свого часу тлумачення цільових орієнтирів та обмежуючих параметрів, яке людство має враховувати при прогнозуванні та плануванні своїх дій. Український учений став провісником ідеї використання сонячної енергії в системі господарювання, раціонального використання природних ресурсів, а якщо говорити ширше, — ідеї ресурсозбереження та екологізації системи господарювання. Увівши у науковий обіг поняття «енергетичний бюджет людства», С. А. Подолинський розширив методологію економічних досліджень, заклавши засади аналізу глобального рівня господарювання. Він по праву вважається основоположником національної наукової школи *фізичної економії*¹².

¹⁰ Подолинський С. А. Вибрані твори / Упоряд.: Л. Я. Корнійчук. — К.: КНЕУ, 2000. — С. 281.

¹¹ Подолинський С. А. Вибрані твори / Упоряд.: Л. Я. Корнійчук. — К.: КНЕУ, 2000. — С. 281.

¹² Фізична економія — напрям економічної думки, заснований французькими вченими другої половини XVIII століття (Франсуа Кене, Анн Роббер Жак Тюрго, Дюпон де Немур, Д'Аламбер, Віктор Мірабо, Мерсьє де ла Рів'єр та інші), ґрунтований на уявленні про те, що суспільство — це частина світобудови, що підпорядковується у своєму функціонуванні та розвитку законам природи.

Подальший внесок у розвиток української філософсько-економічної думки робить **М. Д. Руденко** (1920–2004). Вважаючи і доктрину сталінізму-ленінізму, і вчення А. Сміта догматичними та концептуально помилковими, М. Д. Руденко ставить перед собою завдання на основі їх критичного осмислення виявити «природні закони економічного життя»¹³. Робить це український мислитель, як видно з його праць «Гносис та сучасність (Архітектура Всесвіту)» та «Енергія прогресу», на засадах ідей фізичної економії та синтезу знань зі сфери економіки, філософії, космології, фізики, математики та інших наук.

М. Д. Руденка цікавить питання, що є рушійною силою цивілізаційного розвитку, джерелом прогресу. Ключовим поняттям у системі поглядів вченого є поняття енергії прогресу. Енергія прогресу — це абсолютна додаткова вартість, джерелом якої є космічне випромінювання, а її отримання стає можливим завдяки використанню фотосинтезу. Єдність фізичного та духовного — це той «фундамент», на якому вчений вибудовує цілісну архітектуру Всесвіту, майстерно «вписуючи» в неї людину.

Беручи на озброєння ідею С. А. Подолинського щодо взаємодії суб'єкта (людини, людства загалом) та об'єкта (енергії), М. Д. Руденко розглядає енергію як прояв впливу суб'єкта на людину. Цим суб'єктом у мислителя постає Духоматерія або Першотворець (Бог). М. Д. Руденко вимальовує чітку систему взаємодії у межах Всесвіту. Духоматерія (суб'єкт) за допомогою енергії впливає на людину (об'єкт), забезпечуючи або, навпаки, унеможлиблюючи її існування. Людина, таким чином, перебуває під безпосереднім впливом енергії Космосу, джерелом якої є Бог (Першотворець), являючись продуктом його діяльності. Водночас людина через провадження господарської діяльності здатна чинити власний вплив на енергетичні потоки в Космосі.

Грунтуючись на ідеї пантеїзму¹⁴, М. Д. Руденко говорить про необхідність шанобливого ставлення людства до природи як частинки Всесвіту, що забезпечить, на його думку, навіть безсмертя людству. Мислитель зазначає: «Немає загрози, що колись перерветься процес фотосинтезу, ... тому ніщо не заважає утвердженню нашого безсмертя, крім нашого незнання»¹⁵.

Таким чином, мислитель демонструє принципово новий для свого часу підхід у вирішенні цивілізаційних проблем розвитку, а саме: домінантою розвитку людства має бути збереження довкілля на засадах досягнень науки. При цьому, досліджуючи витоки суспільного розвитку, вчений свідомо приходить до ідеї Бога як першоджерела та рушійної сили прогресу, бо саме Бог (або Духоматерія, або Світова Монада) є енергетичним джерелом, що забезпечує процес фотосинтезу і, власне, земне та космічне життя.

Основою економічного розвитку суспільства М. Д. Руденко вважає сільське господарство, бо саме воно здатне накопичувати енергетичні потоки. Він виводить чітку формулу організації господарського життя суспільства, порушення якої неминуче, на його думку, призведе до регресу та занепаду суспільства й людства загалом. Вона така: 3/5 продукції аграрного сектору економіки мають залишатися у ньому, стаючи основою суспільно-господарського прогресу (зокрема, 2/5 у вигляді соломи й трави, що використовуються для годівлі худоби та удобрення землі органікою, та 1/5 у вигляді зерна, що залишається у селянства); решта 2/5 у вигляді зерна можуть споживатися робітниками, військовиками та державними службовцями, що виступають виключно «ентропійними органами суспільства»¹⁶.

Таким чином, пропорції, що задані у формулі, М. Д. Руденко перетворює на своєрідний науковий інструмент, за допомогою якого він намагається збагнути сутність сприятливих, несприятливих та руйнівних тенденцій розвитку національних та світових господарств. Філософсько-економічні праці М. Д. Руденка є вагомим внеском скарбницю фізичної економії та розвиток вітчизняної економічної думки.

¹³ Руденко М. Енергія прогресу: Нариси фізичної економії. — К.: Молодь, 1998. — С. 108.

¹⁴ Пантеїзм (від гр. *παν* — все і *θεός* — Бог) — релігійно-філософська доктрина, згідно з якою Бог іманентний світу, Бог та світ суть одне й теж, тому що Бог, як наче, «розчинений», «розлитий» у живій та неживій природі.

¹⁵ Руденко М. Енергія прогресу: Нариси фізичної економії. — К.: Молодь, 1998. — С. 497.

¹⁶ Руденко М. Енергія прогресу: Нариси фізичної економії. — К.: Молодь, 1998. — С. 496.

4. Людина як носій економічних відносин, сутність та особливості суспільного виробництва

Основне призначення економічної сфери полягає в задоволенні постійно зростаючих людських потреб. *Потреби* — це властивість суб'єкта потребувати певних умов свого існування. Походження потреб пов'язане з природними й соціально-економічними умовами життя людей.

Не зважаючи на широку класифікацію потреб (духовні та матеріальні; базові, необхідні, штучні; розумні потреби та інші підходи), з-поміж їх різноманіття прийнято виділяти найістотнішу — потребу в індивідуальному відтворенні. Ця потреба є ключовою, оскільки, по-перше, супроводжує людину від народження до смерті, і, по-друге, процес задоволення цієї потреби поступово перетворюється на процес виробництва.

Виробництво — процес, в якому люди, використовуючи речовини сили природи та власні сили й здібності, цілеспрямовано створюють матеріальні й духовні цінності, здатні задовольняти їхні життєві потреби. Процес виробництва складний і вимагає чіткої організації, упорядкування, регулювання.

Суспільне виробництво існує на всіх етапах розвитку людської спільноти, воно властиве всім історичним епохам. Суспільне виробництво передбачає наявність своєрідних підсистем: — матеріальне виробництво, яке забезпечує вітальні людські потреби, предметні умови людського життя; — духовне виробництво, яке є основою формування власне людського в людині — духовності, її шляху до самовдосконалення та саморозвитку.

Духовно-виробничій домінанті суспільного виробництва, яка полягає в абсолютизації духовної активності, духовного життя, значну увагу приділяли **І. Кант** (1724–1804), **Г. В. Ф. Гегель** (1770–1831), **В. Дільтей** (1833–1911), **В. Віндельбанд** (1848–1915), **Г. Рікерт** (1863–1936), **Б. Кроче** (1866–1952), **Р. Дж. Коллінгвуд** (1889–1943) та ін. Роль матеріального виробництва в суспільному житті, його визначальний вплив на духовне життя людини та соціуму перебували в центрі уваги К. Маркса та Ф. Енгельса.

5. Гроші як об'єкт філософського аналізу

Важливим чинником функціонування суспільного виробництва, економічної сфери є *гроші* як особлива реальність. Чому «особлива»?

З погляду економічної теорії, гроші — це певний товар, еквівалент під час обміну товарами, форма вартості товарів, тобто засіб обміну, що полегшує торгівлю.

Проте значимість грошей для людини, їх екзистенційна роль виявились надзвичайно вагомими. Тому проблема осмислення грошей виходить далеко за межі економічної науки. Так, у філософії економіки сформувався окремий напрям — *філософія грошей*, що досліджує вплив грошей та грошових відносин на світоглядно-ціннісний світ людини і суспільства.

Гроші суттєво змінили саму систему людських цінностей, постали як всезагальна цінність. Монетаристський світогляд — всевладдя грошей — у сучасному постмодерністському суспільстві є надзвичайно вираженим. Гроші реалізують свою здатність бути засобом придбання абсолютно всього, й матеріальних речей, і духовних цінностей, як-от виконання патріотичного обов'язку чи ствердження професійної чесності політика або лікаря.

В умовах сучасної монетаристсько-глобалістської епохи «гроші роблять гроші», тобто грошовий обмін ігнорує товарну прив'язку і народжує спекулятивний «прибуток із повітря». У загальнофілософському розумінні це розцінюється як свавільне звільнення знаку від значення.

Гроші слугують джерелом свободи й умовою самореалізації особистості. Не маючи достатніх коштів, людина не отримує всіх переваг повноцінного соціального життя з його свободою вибору, творчості, можливістю особистісної самореалізації. Погляд на повноцінне

життя людини (що можливе лише в справді демократичному, правовому, культурно зрілому суспільстві) як на норму звужує функцію грошей до їх природного стану, «нормалізуючи» їхній вплив на свідомість.

Гроші є продуктом суспільства, й саме воно несе відповідальність за свій витвір. Людству варто усвідомити місце і роль грошей у своєму житті й навчитись керувати ними.

Отже, гроші — це особливий товар, що виконує роль всезагального еквіваленту міри; міра вартості й засіб обігу; складний соціально-філософський феномен, що впливає на мотивацію діяльності й ціннісні орієнтації людини¹⁷.

6. Людина як суб'єкт економічної діяльності, етика бізнесу (ділова етика)

Людина економічна — головний творчий суб'єкт ринкової економіки, який має свободу вибору та приймає оптимальні рішення з урахуванням усіх наявних можливостей і умов, згідно зі своїми особистісними інтересами, цілями і пріоритетами. В економічній системі людина виступає як працівник, як суб'єкт економічних відносин, споживач, носій кінцевої мети суспільного виробництва. Особливе місце посідає проблема ставлення людини (передусім бізнесмена і менеджера) до іншої людини, тобто етична проблематика.

Етика бізнесу¹⁸ — система норм і правил, заснована на загальних універсальних етичних нормах, що базується на здатності ефективно функціонувати на ринку відповідно до чинного законодавства, за встановленими правилами і традиціями.

Система норм і правил, що прийнята нині у світовому бізнесі, не виникла в готовому вигляді. Вона складалася протягом тривалого історичного періоду, мірою розвитку цивілізації. Первинні засади професійної етики були закладені в період розквіту античних цивілізацій. Звідти беруть свій початок, наприклад, професійна клятва Гіпократів, правила й норми торгівлі, зокрема (що особливо важливо для ситуації у вітчизняному бізнесі) уявлення про важливість дотримання договорів.

У Сполучених Штатах Америки та країнах Західної Європи етика бізнесу давно вже існує як наукова дисципліна, що досліджує у відповідному ракурсі менеджмент, економіку, стратегічне планування, фінанси, облік, маркетинг. До сфери етики бізнесу належать взаємовідносини між корпоративною й універсальною етикою, проблема соціальної відповідальності бізнесу, питання застосування загальних етичних принципів до конкретних ситуацій, вплив релігійних і культурних цінностей на економічну поведінку людини тощо.

Етика бізнесу (або бізнес-етика, ділова етика) є стрижневим елементом культури підприємництва. Із формуванням та становленням прошарку підприємців у нашій країні питання про ділову етику як систему знань про трудову й професійну мораль набуває особливої актуальності. Варто зазначити, що в країнах з розвинутими ринковими відносинами питання ділової етики, соціальної відповідальності вважаються такими ж важливими, як і ефективність виробництва.

Існує низка причин, що зумовлюють підвищений інтерес до ділової етики: це і зростання рівня корпоративності, й глобалізація економічних відносин, кібернетизація виробничих процесів, збільшення обсягів та швидкості інформаційних потоків тощо. Однак головна них — переважання сумарної шкоди від неетичної ділової поведінки над індивідуальною та груповою користю. Адже закономірною та логічною реакцією на нечесну ділову поведінку є падіння престижу корпорацій та іміджу підприємців, що у свою чергу ставить під сумнів якість їхніх товарів та послуг і, як наслідок, — їхні прибутки. Важко не погодитися зі словами ро-

¹⁷ Самсин А. И. Основы философии экономики. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. — С. 262.

¹⁸ Бізнес — це ініціативна господарська діяльність, що здійснюється за рахунок власних чи позикових коштів, на власний ризик та під власну відповідальність, метою якої є становлення та розвиток власної справи з метою отримання прибутку та вирішення соціальних проблем підприємця, трудового колективу та суспільства загалом.

сійського вченого А. М. Кочергіна про те, що «будь-яка сила потребує «шор» моральних норм, а у сучасному світі — й поготів»¹⁹.

Підприємництво як суспільний феномен, як засвідчує практика, також потребує з метою підвищення ефективності своєї діяльності існування певної «збірки» норм, правил та принципів, якими мав би користуватися кожен бізнесмен у своїй поведінці, діях та рішеннях, — кодексу ділової етики.

Зв'язок бізнесу та етики впливає із самої, власне, сутності підприємництва. Адже бізнес — це безперервні контакти, відносини, перемовини, домовленості тощо. В орбіту дій підприємця потрапляє велика кількість людей: партнерів, найманих працівників, постачальників, клієнтів, споживачів, з якими він повсякчас вступає в певні міжособистісні стосунки. Та й, власне, в самій природі мотивації ділового спілкування існує гостре моральнісне протиріччя: з одного боку, підприємець прагне бути моральним, з іншого, — йому необхідно задовольнити свої потреби, реалізація яких часто пов'язана з порушенням норм моралі.

Варто зазначити, що питання моралі посідали важливе місце ще у філософських пошуках мислителів Стародавнього світу. Уже тоді почало складатися й розвиватися вчення про мораль (моральність) — етика, яка пізніше стає підґрунтям різних видів професійної етики. З розподілом праці на фізичну та розумову, виникненням різних професій та відособленням різних сфер трудової діяльності одна від одної із загальних правил етики виокремлюються особливі норми господарської поведінки.

Цьому сприяла діяльність професійних груп, яка була, як правило, довічно (й часто з покоління в покоління) пов'язана з однією тією ж виробничою функцією. Так, у період ремісничого розподілу праці в умовах становлення середньовічних цехів у XI–XII ст. виникають перші професійно-етичні кодекси. Саме тоді вперше констатується наявність у цехових статутах низки моральних вимог щодо професії, характеру праці, взаємовідносин з іншими учасниками трудового процесу. Так зароджувалася професійна етика, яка містить поряд із раціонально вираженими вимогами суспільної моралі й професійні етичні принципи та норми.

Ділова етика — система загальних принципів та правил поведінки суб'єктів підприємницької діяльності, їх спілкування та стилю роботи, що проявляються на мікро- та макрорівнях ринкових відносин. Вона постає як сукупність знань про те, як складаються стосунки між людьми в процесі праці, якого сенсу вони надають їй, яке місце посідає праця у їхньому житті, які нахили та ідеали людей забезпечують її ефективність, а котрі — не сприяють цьому. Ділова етика, таким чином, регулює, надихає та, водночас, обмежує дії суб'єктів підприємницької діяльності, сприяючи мінімізації суперечностей між ними, підпорядковуючи індивідуальні інтереси загальногруповим.

До основних положень сучасної ділової етики, що складають її підґрунтя, відносяться такі:

по-перше, економіка, на відміну від релігії, орієнтована не на моральну регуляцію, а на розподіл матеріальних благ; однак вона скрізь, де це продиктовано суспільними інтересами, має підпорядковуватися чинним моральним нормам;

по-друге, створені працею блага мають розподілятися так, щоб виключити появу декласованих прошарків населення;

по-третє, найвища продуктивність праці та прибуток не мають досягатися за рахунок руйнації довкілля;

по-четверте, техніка має слугувати людині, а не людина — техніці;

по-п'яте, розумні форми участі працівників у справах підприємства не тільки посилюють бажання працювати краще, а й розвивають почуття відповідальності;

по-шосте, конкуренція має здійснюватися за чесними правилами.

Видатний німецький філософ Г. В. Ф. Гегель запропонував виразну формулу імперативності етики: «Будь особистістю та поважай інші особистості»²⁰. Інакше кажучи, будь люди-

¹⁹ Кочергин А. Н. *Философия и глобальные проблемы*. — М.: РОУ, 1996. — С. 54.

²⁰ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. — Ч. 1. Абстрактное право. — Параграф 36. — Режим доступу: https://royallib.com/read/gegel_georg_vilgelm_fridrih/filosofiya_prava.html#225280

ною, готовою здійснювати вчинки та нести відповідальність за них, і, водночас, — розуміти вчинки інших. На ґрунті даного припису можна виділити *принципи ділової етики*.

Чесність та порядність у ділових відносинах.

Репутація бізнесмена має не тільки грошовий, а й соціально-психологічний вимір. Серйозна дилема, яка повсякчас виникає перед сучасним підприємцем, — це дилема моральна: переступити — не переступити моральний бар'єр, обманути — не обманути. Зазначимо, що будь-який обман у бізнесі, як засвідчує практика, приносить лише тимчасову винагороду, є не вигідним у довгостроковій перспективі, оскільки не порядність при укладанні угоди повертається супроти самих же не порядних, так як із ними з часом припиняють мати справу. Отже, обман і з моральної, і з утилітарної точок зору є неприйнятним у сфері підприємництва.

Безконфліктність спілкування.

Цей принцип передбачає: — по-перше, терпиме ставлення до слабких сторін та недоліків характеру партнерів, підлеглих, клієнтів. Терпимість породжує взаємну довіру, розуміння та відвертість, також допомагає «гасити» конфліктні ситуації ще в зародковому стані. Підприємцю варто розвивати в собі здатність до самоконтролю, звичку стримуватися та не втрачати самовладання. Ще Горацій помітив, що «гнів є тимчасовим безумством»; — по-друге, тактовність, тобто, насамперед, орієнтація на гуманність та шляхетність, увагу стосовно іншого. Бути тактовним означає за будь-якої ситуації усвідомлювати свого партнера, підлеглого, клієнта як самоцінну людську особистість, безумовно, з урахуванням її біосоціальних характеристик: статі, віку, національності, темпераменту тощо. Л. М. Толстой писав: «Ти можеш бути розумним, ти можеш бути дурником, проте тактовним ти бути зобов'язаний»; — по-третє, делікатність як чуйне, навіть, дещо, витончене ставлення до колег, підлеглих, партнерів, до їх почуттів. Делікатність — це особлива, властива тільки високопрофесійним менеджерам та підприємцям, форма прояву коректності та щирості у спілкуванні. Вона допомагає з найменшими морально-психологічними втратами вирішувати серйозні ділові завдання. Наприклад, в окремих випадках, виходячи з конкретного вчинку та особистості працівника, що завинив, корисніше зробити йому зауваження тет-а-тет, аніж привселюдно. Особливо важливою є делікатність під час спілкуванні з іноземними партнерами чи працівниками, звичаї, уявлення та манери поведінки яких можуть здаватися дивними;

Повага до свободи.

Бізнесмен має поважати свободу не лише своїх комерційних дій, й свого конкурента (партнера), що виражається у неприпустимості втручання в його справи навіть у дрібницях. Принцип свободи стає основоположним у стосунках із підлеглими. Загальновідомо, що компетентні працівники зазвичай вільні та самостійні у вирішенні поточних робочих проблем, пишаються своєю діяльністю.

Норма — «Кого більше поцінують та кому більше довіряють, тому надають більше ініціативи та свободи» — дозволяє надавати самостійності підлеглим і не обтяжувати керівництво дріб'язковим опікуванням. Однак варто пам'ятати, що «повна свобода робити все, що хочеш та як хочеш, — це, по суті, свобода взагалі нічого не робити»;

Справедливість.

Цей принцип ділової етики передбачає об'єктивну оцінку особистісно-ділових якостей партнерів (клієнтів, підлеглих), визнання їхньої індивідуальності, відкритість до критики, самокритичність. Несправедливість у ставленні до підлеглих та колег, які мають кращі здібності, призводить до втрати поваги та перетворення влади керівника з фактичної на номінальну.

Принцип справедливості не може бути застосований бізнесменом однобічно, лише щодо інших. Потрібно навчатися відшуковувати раціональне зерно й у критичних зауваженнях на власну адресу, бути самокритичним. Леонардо да Вінчі належать такі слова: «Супротивник, що відшуковує ваші помилки, корисніший, аніж друг, що бажає їх приховати».

Отже, у процесі емоційної взаємодії людей нерідко виникають негативні взаємини та емоції: заздрощі, упередженість, відчуженість, ворожість тощо. Одна з найбільш поширених причин цього — низький рівень моральної культури індивідів. Цивілізований підприємець

має бути зразком моральносно бездоганної поведінки та виховувати подібні якості у своїх підлеглих. Шлях до цього — практичне застосування принципів ділової етики, що має неабияке позитивне значення, оскільки сприяє гармонізації та гуманізації міжлюдських стосунків у сфері бізнесу, сприяє зростанню рівня духовності в суспільстві загалом.

Отже, виникає необхідність морального виховання суб'єктів підприємницької діяльності, усвідомлення ними доцільності підпорядкування власної поведінки приписам та нормам ділової етики. Підприємець (підприємницька організація) є компонентом суспільства і, утверджуючи етичні норми у себе, вона водночас сприяє їх поширенню й у макросередовищі (соціумі). А чим сприятливіша етична атмосфера в суспільстві, тим сприятливіші умови й для розвитку бізнесу. Неетична поведінка рано чи пізно обернеться прямими економічними збитками або соціальними, моральними втратами як для підприємства, так і для соціального середовища.

Багата практика дотримання позиції етичних норм засвідчує, що сучасним підприємцям вона не є чужою. Про те, що бізнес за своєю сутністю є чесним, свідчить хоча б той беззаперечний факт, що багато мільйонів тон нафти та нафтопродуктів, десятки мільйонів акцій та інших цінних паперів щодня продаються та купуються на товарних і фондових біржах Європи та Америки на підставі усних угод, без свідків; принцип «гарантуємо повернення грошей у випадку невдоволення клієнта» досить поширений у багатьох солідних торгових фірмах, виробничих корпораціях.

Звісно, у промислово розвинутих країнах бізнес не обходиться без збоїв, зловживань, елементарної людської непорядності та скандалів, що виникають на цьому ґрунті. Подібні нечесність та несумлінність у бізнесі найбільш характерні для ранніх стадій розвитку підприємництва і свідчать, насамперед, про його незрілість та недосконалість. Проте з часом у сфері підприємництва укорінюється уявлення про необхідність формування іміджу чесною, порядною людиною, яка б керувалася принципами моралі.

Водночас існує й інший погляд на доцільність застосування на практиці принципів ділової етики — позиція *ділового прагматизму* («*діловий макіавеллізм*»). Для неї характерне уявлення про те, що в бізнесі етика не потрібна, роль бізнесу — суто економічна.

Прагматики вважають, що розмови про моральні цінності, етичні ідеали, соціальні зобов'язання є недоречними, оскільки призводять до виникнення зайвих проблем. Для підприємців, що стоять на позиції ділового прагматизму, основною метою є максимізація прибутків усіма можливими засобами. Крайньою межею неетичної поведінки бізнесмена є, звісно, порушення закону.

За морально-психологічними установками близьким до позиції ділового прагматизму постає *«економічний утилітаризм»* — принцип поведінки, який заперечує значення духовно-моральних цінностей і виражається у підпорядкуванні усіх вчинків отриманню матеріальної користі та вигоди, егоїстичному розрахунку. «Економічний утилітаризм» рівнозначний вузькому практицизму, запереченню піднесених мотивів, применшенню ролі в бутті людини духовних інтересів.

На цьому ґрунті отримує поширення однаправленість морального вектору: той, хто не багатіє, живе за прибутками, заробленими чесною працею, постає «нікчемною», «некомерційною», «непросунутою» людиною. Прибічник такої позиції ставиться до людей з точки зору власної користі, розглядаючи їх як засіб досягнення власної мети. В умовах «дикого», нецивілізованого ринку отримує поширення принцип «кожен за себе, один Бог за всіх». У конкурентних відносинах його практичне застосування призводить до виникнення заздрощів, прагнення не просто досягти ділового успіху в чесній боротьбі, а підпорядкувати чи, навіть, придушити суперника. Нерідко це робиться за допомогою мафіозно-рекетирських форм конкуренції, використання корумпованих чиновників.

Своєрідним *«компромісом»* між позицією дотримання етичних норм та позицією ділового прагматизму є погляди Дж. М. Кейнса, Дж. Мура, Б. Рассела, Л. Вітгенштайна. Розмірковуючи над причинами соціальної, політичної, культурної та інтелектуальної кризи, яку пе-

реживав світ напередодні Першої світової війни, вони висловили думку про те, що головною перешкодою на шляху побудови нового суспільства був «матеріалізм вікторіанської Англії», «комерційний індивідуалізм» та нічим не стримувана свобода підприємництва, які мали місце в суспільному житті на межі XIX–XX ст.

Зазначимо, що зрушення в уявленнях про систему цінностей, які намітилися у свідомості певної частини тогочасного суспільства, стимулювали пошук нових підходів і у сфері етики ділових відносин. Наприклад, проблема цінностей та поведінки людей отримує Дж. М. Кейнса конкретизацію у вигляді проблеми соціальних цілей, засобів та методів соціально-економічної політики.

Кейнс писав, що неможливо рухатися до ідеалу соціальної справедливості, «...не звертаючи уваги на наш шлях у економічній сфері. Завдання полягає в тому, щоб спрямовувати прагнення людей до соціальної справедливості, але так, щоб це не суперечило принципу ефективності»²¹.

Варто нагадати, що Кейнс займався також і проблемою компромісу між правом людини на свободу (причому не тільки в економічній сфері, а й у моральній) та благом суспільства. При цьому Кейнс виступав прибічником «м'якого» принципу узгодження індивідуального та суспільного блага, вважаючи: те, що добре для окремої людини, скоріш за все буде добрим і для суспільства.

Загалом в етиці бізнесу склалися три основні підходи, що спираються на три етичні напрями: утилітаризм, деонтична етика (етика обов'язку) та етика справедливості, що представлені в працях американських вчених М. Валаскеса, Дж. Ролза та Л. Неш.

Концепція *утилітаризму* є однією з найбільш впливових в етиці бізнесу. Згідно з нею, морально виправданою вважається така дія, яка приводить до корисного ефекту для максимальної кількості людей. Критики цієї теорії наголошують на несумісності в її межах моральних категорій права й справедливості. Тобто, з погляду утилітаризму, певні речі морально виправдані, хоча насправді вони несправедливі й результатом їх стає порушення прав людини. Іншими словами, теорія утилітаризму враховує корисність ефекту щодо всього суспільства, але не пов'язує цей результат з результатом розподілу отриманих благ між окремими індивідами.

Деонтична етика, або *етика обов'язку*, що спирається на етику І. Канта, пропонує інший погляд на проблеми ділового життя. Згідно з ним, для людини дія є морально виправданою тільки в тому випадку, якщо людина згодна, щоб всі інші люди в аналогічній ситуації чинили так само. Такий підхід ґрунтується на внутрішніх мотивах вчинків. Якщо всі люди порушуватимуть закони моралі, то втратять довіру один до одного, зв'язки в суспільстві спотворяться, і суспільство загине.

Третій підхід до проблем ділового життя — *етика справедливості* — пов'язаний з іменем американського ученого Дж. Ролза, який, аналізуючи стосунки у сфері бізнесу, наголосив на категорії справедливості. Етика справедливості ґрунтована на уявленні про те, що люди є соціально зрілими відповідальними індивідами, здатними вибудовувати складні соціальні структури й підтримувати їх функціонування. Головна цінність, виплекана всіма представниками суспільства, — всезагальна рівність і справедливість як результат останньої. Головним моральним обов'язком у цьому суспільстві є підпорядкування закону, що є однаковим для всіх.

7. Сутність теорії культурної детермінації та її значення в поясненні й вирішенні економічних проблем

Економічне середовище включає в себе мислячих і діючих людей, а також значну кількість цінностей та норм поведінки. Економічна поведінка людей із необхідністю передбачає

²¹ Keynes J.M. Liberalism and industry. CW. Vol. 19. Part. 2., p. 639–640.

наявність ціннісно-світоглядних орієнтацій, які обумовлюють та визначають її. Економіка не може нехтувати культурно-психологічним чинником, оскільки сьогодні *homo economicus* поступається місцем реальній людині з її мотивами, думками, ціннісними установками та прагненнями. Сучасна ринкова економіка постає як зв'язок взаємодіючих індивідів, що переслідують свої індивідуальні цілі. Тому потрібно ретельно проаналізувати процес детермінації соціальних дій суб'єктів ринкової економіки, співвідношення економічної ефективності з моральними цінностями, етичними нормами та стандартами. Переваги, цілі та мотиви індивідів, що беруть участь у ринкових відносинах, знаходять своє відображення в моделі ринку. Кожне економічне рішення, окрім суто «економічної» складової, має й інші аспекти: психологічний, політичний, географічний, демографічний, психологічний, соціокультурний та інші. Важливу роль у детермінації рішень та дій суб'єктів економіки відіграє саме культурний чинник, оскільки ці рішення та дії мають соціальну природу, є обумовленими вихованням, освітою, соціальним статусом, звичками, традиціями, системою життєвих цінностей, релігійними нормами та ідеалами тощо, що відносяться до сфери культури.

У сучасній науковій літературі *культура* трактується як система цінностей, переконань, зразків та норм поведінки, що колективно визнаються та приймаються, і які притаманні певній групі людей. Важко не погодитися також з думкою, що «культура — колективне програмування людського розуму, яке відрізняє членів однієї групи від іншої»²². Культура створюється та функціонує як важливий механізм соціальної взаємодії, що стабілізує суспільство, допомагає йому зберегти єдність та цілісність у контакті з іншими культурними спільнотами, зокрема і в економічній сфері.

Теорія культурної детермінації економіки аналізує економічні явища та процеси з точки зору їх залежності від культурного чинника, виходить з того, що економічний розвиток суспільства визначається (детермінується) системою цінностей, норм, приписів, ідеалів тощо, які є характерними для даного суспільства або ж іншої спільноти.

Питання про роль культури в детермінації соціально-економічної сфери було актуальним для багатьох видатних європейських учених XIX–XX ст. Так, відомий французький філософ та соціолог **Е. Дюркгейм** (1858–1917) аналізував релігію як соціальний інститут та її вплив на суспільне життя. Німецький учений, соціолог, **М. Вебер** досліджував проблему впливу релігійних установок та норм на спосіб життя, економічну діяльність та працю людини. Він доходить висновку, що саме протестантська етика як нова ідеологія західних європейців, що надала релігійного значення раціонально організованій та націленій на примноження багатств мирській діяльності людини, створила підґрунтя капіталізму та відіграла важливу роль у формуванні новоєвропейського типу особистості²³. Інший відомий німецький соціолог та філософ **К. Манхейм** (1893–1947) зосереджує увагу на проблемі місця та ролі ідеології у житті суспільства.

Культура як «ключ» до розуміння соціальних процесів аналізується також у роботах класика російської та американської соціології **П. Сорокіна** (1889–1968) та представників американської соціології XX ст. **Т. Парсонса** (1902–1979) й **Р. Мертона** (1910–2003).

Такі складові культури, як теоретичні знання та норми наукового дослідження, що стали парадигмою наукового мислення і мають визначальне значення для майбутніх досягнень у сфері науки та техніки; соціальні утопії та суспільні ідеали перебудови суспільства, що стали або не стали панівною державною ідеологією; нові моральні та світоглядні принципи й цінності, що розробляються у сфері філософських та релігійно-етичних учень, можуть стати підґрунтям для майбутніх соціально-економічних трансформацій, пояснити та вирішити економічні проблеми. Доказом цього може бути динаміка індустріально розвинутих країн, яка визначалася якраз культурним потенціалом епохи Відродження та Реформації, доби Нового часу та Просвітництва, політичної філософії лібералізму XVII–XVIII століть. Впливаючи на економічні процеси в суспільстві, система культури водночас слугує підґрунтям його стабі-

²² Радугин А.А., Радугин К.А. Социология. — М.: Центр, 1999. — С. 59.

²³ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 136–208.

льності та сталості у розвитку, основою соціальної гармонії. Адже кожне суспільство потребує необхідний мінімум загальних норм, цінностей тощо, без яких воно приречене на розпад та занепад. Для суспільств із розвинутою економікою такими культурними нормами, цінностями та принципами є, зокрема, економічна свобода, чесна конкуренція, довіра до контрактів, правова захищеність приватної власності, орієнтація підприємницької діяльності на суспільні інтереси, помірковане державне регулювання економіки, правове забезпечення державою економічної діяльності, принципи бізнес-етики тощо.

Між дотриманням зазначених вище норм і принципів та соціально-економічною стабільністю існує пряма залежність. Наприклад, порушення принципу чесної, «здорової» конкуренції, корупція серед частини підприємців, суддів та чиновників дуже швидко і з необхідністю призводить до зниження рівня інвестиційної привабливості економіки країни. Як наслідок, падіння темпів зростання економічного розвитку. «Зарегульованість» економіки державою, активне втручання державної влади у бізнес-діяльність зумовлює згасання підприємницької ініціативи, монополізацію економіки і, як наслідок, зниження якості товарів та послуг, що виробляються на ринку. Звідси — падіння рівня якості життя людей, що слугує джерелом соціальної напруги. Правова незахищеність інституту приватної власності призводить до зростання корупції, зловживань, скорочення масштабів господарської діяльності та кризових явищ в економіці країни.

Отже, *є підстави вважати, що господарський порядок залежить від культурної сфери.* «Немає самостійного господарства, є завжди лише господарство в інституційних та культурних межах», — зазначає сучасний німецький філософ та вчений-економіст, фахівець із питань філософії управління **П. Козловскі** (1952–2012)²⁴. «Батьки» соціального ринкового господарства, такі як: Вальтер Ойкен, Альфред Мюллер-Армак, Вільгельм Рьопке, постійно вказували на те, що ринкова економіка потребує антропологічно-соціологічних меж²⁵. В економіці, що стає постмодерністською, поряд з державними та соціально-політичними компонентами, які утворюють межі соціального ринкового господарства, з'являються нові етичні, культурні та екологічні елементи, що перетворюють його на ширше соціальне, етичне та екологічне ринкове господарство. Розширення соціальних меж, що доповнюються етико-культурними та екологічними компонентами, відповідає, висловлюючись мовою соціології, переходу від індустріального до культурного суспільства, тобто суттєвому просуванню вперед культури загалом та культурного аспекту економіки, зокрема²⁶.

8. Сутність *smart* (інтелектуальної) економіки

Сучасним проявом впливу культурного чинника на економічний розвиток суспільства є *концепція smart (інтелектуальної) економіки*, яку ще прийнято називати новим етапом еволюції концепцій філософсько-економічного знання. *Передумовами її формування стали значні досягнення у сфері науки й техніки, утвердження суспільній та індивідуальній свідомості уявлення про необхідність збереження та відтворення природних ресурсів, ідея шанобливого, бережливого ставлення до довкілля (тобто екологізація свідомості), усвідомлення необхідності розвивати економіку на основі технологій нового покоління з орієнтуванням на комплексну модернізацію та інноваційний розвиток, уявлення про необхідність широкого застосування творчого та інтелектуального потенціалу людини з метою досягнення еконо-*

²⁴ Козловски П. Прощание с марксизмом-ленинизмом: О логике перехода к этическому демократическому капитализму: Очерки персоналистской философии / Пер. с нем. под ред. М. Н. Грецкого. — С.-Пб-г: Экономическая школа, 1997. — С. 45.

²⁵ До прикладу: Ropke W. Civitas Humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. Erlenbach; Zürich: Rentsch, 1949.

²⁶ Koslowski P. Die postmoderne Kultur: Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München. C.H. Beck, 1987, 1988.

мічного зростання. Тобто саме зміни у культурній сфері життєдіяльності суспільства покликali до життя ідею побудови смарт-економіки.

Ознаки смарт-економіки: тісний взаємозв'язок науки та економіки, насамперед у виробничому та інформаційному секторах, широке застосування наукових досягнень у сфері господарювання; збільшення у структурі суспільного виробництва питомої ваги високотехнологічного сектору; зростання у складі виробленої продукції частки доданої вартості, створеної за рахунок інтелектуальної складової; зміна характеру людської праці на користь творчої та інтелектуальної діяльності; інноваційність («фронтальними» стають інтелектуальні продукти — інноваційні розробки як результат наукової діяльності людини); актуалізація процесу формування нових інститутів, які здатні створювати умови для реалізації інтелектуального ресурсу людини; транснаціональна співпраця, що передбачає, серед іншого, утворення та функціонування високотехнологічних кластерів — великих міжнародних об'єднань закладів науки та освіти, промислових підприємств, маркетингових і посередницьких організацій (наприклад, Силіконова та Пластикова долини, Автомобільний кластер, учасниками якого є BMW, Daimler Chrysler, Opel, Porsche, постачальники комплектуючих та обладнання, Німецький індустріальний банк, інститут ім. Фраунгофера, Технічний університет Дрездена, Вища школа торгівлі Лейпцига та інші).

*Отже, інтелектуальна економіка ґрунтується на комплексній модернізації та інноваційному розвитку всіх секторів на основі технологій нового покоління та забезпечує високу додану вартість, енергоефективність, формування захищеного природного середовища та соціальну стабільність*²⁷.

Основними складовими смарт-економіки є:

- освічені працівники;
- ефективна підприємницька культура;
- розвинена інфраструктура з широким застосуванням новітніх технологій і мереж;
- низькі витрати виробництва;
- упровадження принципів «зеленої економіки»²⁸;
- забезпечення соціального захисту населення²⁹.

Побудова смарт-економіки передбачає відкриття контенту вищих навчальних закладів, які узгоджено функціонують, широке застосування міжнародних стандартів, зростання ролі електронних ЗМІ, появу горизонтальних і вертикальних взаємодій, упровадження освітніх платформ, посилення уваги до інноваційних ресурсів і можливостей реалізації потенціалу вчених³⁰. Smart-фахівців необхідно готувати в межах системи «дитячий садок — школа — ВНЗ — виробництво». У зв'язку з цим виникає необхідність формування такого типу господарських структур, які б стали генератором розробки інновацій та упровадження їх в економічну діяльність, структур, які поєднують у собі заклади освіти і науки, а також представників сфери бізнесу.

²⁷ Федотова Ю. В. Теоретичні засади реалізації принципів смарт-економіки шляхом формування високотехнологічних кластерів // Глобальні та національні проблеми економіки. — 2015. — Вип. 4. — С. 33. [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: <http://global-national.in.ua/issue-4-2015/12-vipusk-4-berezen-2015-r/516-fedotova-yu-v-teoretichni-zasadi-realizatsiji-printsipiv-smart-ekonomiki-shlyakhom-formuvannya-visokotekhnologichnikh-klasteriv>.

²⁸ «Зелена економіка» — система видів економічної діяльності, пов'язаних з виробництвом, розподілом та споживанням товарів та послуг, які зумовлюють зростання добробуту людини в довгосроковій перспективі, при цьому не наражаючи майбутні покоління на значні екологічні ризики або екологічний дефіцит; новий вектор сталого розвитку, сформований в останні два десятиліття, який передбачає тісну взаємодію трьох компонент: економічного, соціального та екологічного. Концепція «зеленої економіки» є прийнятною для всіх груп країн: розвинутих, тих, що розвиваються, та держав із перехідною економікою.

²⁹ Федотова Ю. В. Теоретичні засади реалізації принципів смарт-економіки шляхом формування високотехнологічних кластерів // Глобальні та національні проблеми економіки. — 2015. — Випуск 4. — С. 33. — [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: <http://global-national.in.ua/issue-4-2015/12-vipusk-4-berezen-2015-r/516-fedotova-yu-v-teoretichni-zasadi-realizatsiji-printsipiv-smart-ekonomiki-shlyakhom-formuvannya-visokotekhnologichnikh-klasteriv>

³⁰ Омарова Н. Ю. На пути к Smart-обществу: технология будущего осмысления 2.0. [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: <http://www.gosbook.ru/node/69879>.

Отже, смарт-економіка — це концепція економіки якісно нового типу. Основним чинником її конкурентоспроможності постає рівень технологізації та інноваційності, а основним ресурсом добробуту країни — створення умов для формування і реалізації творчого та інтелектуального потенціалу людини³¹. Смарт-економіка — це модель економіки, ґрунтованої на знаннях, інноваціях, інформації та соціальному захисті населення.

На сьогодні в Україні побудова моделі інтелектуальної економіки надзвичайно актуальною. У зв'язку з цим економічний простір сучасної України має зазнати важливих, глибинних, а не позірних, інституційних змін і перетворень, які визначатимуть у майбутньому розвиток суспільства.

9. Роль інституцій та значення інституційних перетворень у господарському житті країни; проблеми формування економічного простору сучасної України

Інституція (інститут) — це норми, правила, традиції, установи та механізми, що регулюють відносини в суспільстві, зокрема, в господарській сфері, структурують повторювані взаємодії між людьми та забезпечують належний рівень розвитку суспільства. У сфері економіки інституції встановлюють сукупність домінуючих рамкових обмежень, що зумовлюють тип економічної системи. Це основні політичні, соціальні, правові, морально-етичні норми, а також установи (наприклад, Антимонопольний комітет, державні структури, метою діяльності яких є протидія корупції, господарський суд, прокуратура тощо), які є засадничими для виробництва, обміну та споживання, впливають на функціонування економіки через зменшення економічної невизначеності. Досягнення прозорості економічних процесів, зменшення корупційної складової економіки, успішний розвиток підприємництва, збільшення рівня внутрішніх та зовнішніх інвестицій, посилення конкурентоспроможності економіки, зменшення економічної невизначеності, зростання добробуту країни — цілі інституційного реформування, що триває наразі в нашій державі.

Отже, філософія економіки — це галузь соціального знання, що досліджує філософські аспекти розвитку та функціонування економіки як системи, філософські засади економічного буття людини та суспільства. Філософія економіки претендує на узагальнене знання про господарський порядок, сутність і походження економічних процесів та явищ; прагне дати повне філософське осмислення економічної діяльності людини.

Як складова філософського знання, філософія економіки розглядає сутність економічних процесів, що відбуваються в суспільстві, крізь призму людського виміру, через сукупність форм життєдіяльності людини як суб'єкта господарювання; є орієнтованою на особистість, розглядаючи її як силу, що забезпечує збереження та розвиток суспільства.

Функції філософії економіки: гносеологічна (пізнавальна), онтологічна, світоглядна, методологічна, аксіологічна, критична, функції проблематизації та тематизації.

Перші теоретичні узагальнення щодо господарської сфери виникли в межах давніх релігійно-філософських учень про державу, зокрема, Конфуція й античних філософів (Ксенофонта, Платона, Арістотеля). На відміну від докапіталістичного (традиційного) суспільства, якому була властива ідея стриманості поміркованості у питаннях матеріального розвитку, осмислення цінності праці, значення багатства тощо, капіталістичний спосіб господарювання утверджує новий тип економічного мислення, що оперує категоріями грошей, капіталу та фінансового зростання. Саме в його межах з'являється перша наукова форма економічного

³¹ Федотова Ю.В. Теоретичні засади реалізації принципів смарт-економіки шляхом формування високотехнологічних кластерів // Глобальні та національні проблеми економіки. — 2015. — Випуск 4. — С. 31. [Електронний ресурс]. — Режим доступу до ресурсу: <http://global-national.in.ua/issue-4-2015/12-vipusk-4-berezen-2015-r/516-fedotova-yu-v-teoretichni-zasadi-realizatsiji-prinsipiv-smart-ekonomiki-shlyakhom-formuvannya-visokotekhnologichnikh-klasteriv>.

знання — політична економія — вчення про закономірності виробництва, розподілу й обміну матеріальних благ у суспільстві на різних етапах його історичного розвитку, основоположниками якої є А. Сміт і Д. Рікардо.

Як напрямок дослідження, у межах сучасної філософії економіки виокремлюється філософія грошей, що аналізує вплив грошей та грошових відносин на світоглядно-ціннісний світ людини і суспільства. Важливим питанням філософії економіки є питання ділової етики (або бізнес-етики, етики бізнесу). Ділова етика — система загальних принципів та правил поведінки суб'єктів підприємницької діяльності, їх спілкування та стилю роботи, що проявляються на мікро- та макрорівнях ринкових відносин. Принципами ділової етики є чесність та порядність у ділових стосунках, безконфліктність спілкування, повага до свободи, справедливість. Історично в етиці бізнесу склалися три основні підходи, що спираються на три етичні напрями: утилітаризм, деонтична етика (етика обов'язку) та етика справедливості.

У філософії економіки сформувалася теорія культурної детермінації економіки, що аналізує економічні явища та процеси з точки зору їх залежності від культурного чинника і виходить з того, що економічний розвиток суспільства визначається (детермінується) системою цінностей, норм, приписів, ідеалів тощо, які є характерними для даного суспільства або ж іншої спільноти.

Сучасним проявом впливу культурного чинника на економічний розвиток суспільства є концепція smart (інтелектуальної) економіки — економіки якісно нового типу. Основним чинником конкурентоспроможності постає рівень технологізації та інноваційності, а основним ресурсом добробуту країни — створення умов для формування і реалізації творчого та інтелектуального потенціалу людини. Смарт-економіка — це модель економіки, ґрунтованої на знаннях, інноваціях, інформації та соціальному захисті населення.

Важливу роль у сфері економіки відіграють інституції (інститути). Це — основні політичні, соціальні, правові, морально-етичні норми, а також установи, які є засадничими для виробництва, обміну та споживання, впливають на функціонування економіки через зменшення економічної невизначеності. Інституційне реформування економіки, його забезпечення державою, постає як необхідна умова належного рівня розвитку суспільства.

Ключові слова: господарство, економіка, економікс, «зелена економіка», кейнсіанство, політична економія, праця, хремастика, економічне буття, філософія економіки.

Питання для самоперевірки

1. Дайте визначення поняття філософії економіки.
2. Розкрийте значення та функції філософії економіки.
3. Які етапи розвитку філософії економіки Вам відомі?
4. Дайте визначення базових понять філософії економіки: економічне буття, суспільне виробництво, господарство, ринок, потреби, гроші, бізнес-етика.
5. Зазначте соціально-філософські аспекти ринкової економіки.
6. Розкрийте сутність філософсько-економічних поглядів М. Вебера, Г. Зіммеля, Т. Веблена.
7. Зазначте здобутки української філософсько-економічної думки кінця XIX — початку XX століть. Іменами яких мислителів вона може бути репрезентована?
8. Які основні концепції «постіндустріального» суспільства Вам відомі?
9. Розкрийте сутність і функції грошей.
10. У чому полягає сутність теорії культурної детермінації економіки?
11. Розкрийте сутність концепції smart (інтелектуальної) економіки. Зазначте ознаки та складові smart-економіки.
12. Що таке інституції (інститути) і яку роль вони відіграють у сфері економіки?

Рекомендована література

1. *Лаваль К.* Человек экономический. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 432 с.
2. *Базилевич В. Д.* Философия экономики. История [Текст]: [монография] / В. Базилевич, В. Ильин; Киев. нац. ун-т им. Тараса Шевченка. — К.: Знання; — М.: Рибари, 2011. — 927 с.
3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.
4. *Воронкова В. Г.* Філософія економіки [Текст]: монографія / В. Г. Воронкова, А. М. Ткаченко; Запорізь. держ. інж. акад. — Запоріжжя: ЗДІА, 2011. — 279 с.
5. *Глушко Т. П.* Філософія економіки у структурі сучасної гуманітарної освіти: монографія / Тетяна Глушко. — К.: Науковий світ, 2008. — 212 с.
6. *Самсин А. И.* Основы философии экономики. — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. — 271 с.
7. Философия экономики: Учебное пособие для высших учебных заведений / Отв. ред. Синяков С. В. — К.: «Альтерпрес», 2002. — 384 с.
8. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства: Социологическое наследие. — М.: Наука, 1990. — 413 [2] с. — С. 213–261.
9. *Введение в философию экономики* // Под ред. Бодрова В. Г., Быстрякова И. Н., Валуйского А. А. — К.: КНТЭУ, 2002. — 382 с.
10. *Глушко Т. П.* Хрестоматія як «релігія грошей» та дві кризи сучасності / Т. П. Глушко // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. — Вип. 23. — К.: ВПЦ «Київський університет», 2014. — С. 12–19.
11. *Гребеньков Г. В.* Введение в философию хозяйства. — Донецк: ДИЭХП, 2000. — 105 с.
12. *Куценко В. Й.* Економіка у контексті духовного відродження [Текст]: [монографія] / В. Й. Куценко; Дніпропетр. нац. ун-т ім. Олеся Гончара. — Д.: Пороги, 2011. — 323 с.
13. *Рих А.* Хозяйственная этика [Текст] / А. Рих; пер. Е. М. Довгань; ред. В. В. Сапов.-М.: Посев, 1996. — 810 с.
14. *Осинов Ю. М.* Очерки философии хозяйства. — М.: Юристъ, 2000. — 367 с.

Електронні ресурси

1. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: <http://all-politologija.ru/knigi/osnovy-sociologii-i-politologii-kozyrev/srednij-klass-i-ego-rol-v-obshestve>
2. [Електронний ресурс]. — Режим доступу: school-collection.edu.ru/catalog/res/1f1a20a8-7080-6a19-5b5a.../view/

Дедяєва І. П., Северин-Мрачковська Л. В., 2019

РОЗДІЛ 19

ФІЛОСОФІЯ УПРАВЛІННЯ

Гаєвська О. Б.

1. Філософія управління як методологія управління виробництвом
2. Технологія застосування в управлінні виробництвом філософських категорій:
 - а) сутність і явище;
 - б) необхідність і випадковість;
 - в) дійсність, можливість та вірогідність;
 - г) форма та зміст;
 - д) кількість, якість та міра;
 - є) причинність та об'єктивна доцільність
3. Система та системність як категорії філософії управління
4. Системні та міжсистемні категорії філософії управління:
 - а) ціле і частина;
 - б) протиріччя;
 - в) єдність та боротьба протилежностей.

Після опрацювання матеріалів теми студент має знати:

- методологію управління;
- запропоновані категорії філософії управління;
- соціальні ситуації, в яких можуть бути застосовані категорії філософії управління;
- технологію застосування категорій філософії управління;

вміти:

- організаційно впливати на об'єкт свого управлінського впорядкування;
- застосовувати кожну з запропонованих категорій філософії управління в управлінській діяльності (поведінці);
- професійно визначати соціально-системну логічність управлінської доцільності;
- оцінювати процесуальну ефективність реалізації кожної з практично застосованих категорій філософії управління.

1. Філософія управління як методологія управління виробництвом

Будь-яка організація виробництва має дві фундаментальні засади, які визначають її ефективність. Перша — об'єктивні відносини, що виникають в процесі виробничої діяльності, тобто спосіб виробництва, друга — самоорганізація виробництва за допомогою управління, тобто організаційна діяльність, яка може бути як професійною, так і не професійною. В одному випадку управлінням займається власник засобів виробництва, у іншому — він наділяє правом управляти найманих працівників, переважно професійно підготовлених.

Ці дві засади знайшли своє теоретико-економічне трактування. Але, як відомо, економічне трактування — це теорія безпосередньої організації економічної діяльності, тоді як існують загальні принципи організації, її основою є філософія, яка є методологічним знанням, що зумовлює ефективність усіх відомих організаційних механізмів.

В ході вивчення філософії, її законів і категорій, зокрема законів діалектики, іноді складається враження, що вони існують як певний набір абстрактних положень, який має скоріше світоглядне, ніж прикладне значення.

Тому для успішної управлінської, підприємницької діяльності необхідно об'єднати науку управління виробництвом з філософським знанням, яке може слугувати методологічною основою підвищення ефективності управлінської діяльності.

Така практика поки не стала нормою і саме тому управлінські рішення не володіють належною ефективністю. Отже, необхідний курс *філософії управління*, який допоможе цю практику перетворити на норму. У цьому й полягає зміст та значення філософії менеджменту як галузі філософського знання.

Що стосується основних проблем *філософії управління* як методології управління виробництвом, то їх сьогодні, за великим рахунком, три: 1) не знайдено той зв'язок філософії і управління виробництвом, який зробить професійно необхідною філософію управління; 2) не доведена прикладна ефективність філософії управління, менеджменту як гаранта безпомилковості управлінських рішень; 3) не знайдені філософські критерії визначення ефективності управлінської праці.

Ці проблеми тим більш важливі, що сьогодні працівники, які володіють управлінськими професіями, приносять неабиякі прибутки.

Стає часто незрозумілим що є ефективнішим у галузі матеріального або духовного виробництва: займатися безпосередньо створенням продукту чи включатися у відносини з його реалізації, обміну тощо, тобто організовувати ці відносини, управляти ними.

Отже, включення філософії управління, яка ґрунтується на гегелівській діалектиці, до структури управлінської науки, здійснене для того, щоб наповнити український філософський менталітет, зокрема у процесі професійної підготовки майбутніх управлінців, інструментальним змістом щодо управлінської діяльності. Сказане дасть змогу отримати цій науці такий статус, таку філософсько-управлінську енергію, яка є виявом суперечливості українського національного мислення.

Отже, проілюструємо роль *філософських категорій* в управлінській діяльності.

2. Технологія застосування в управлінні виробництвом філософських категорій

Для того щоб мати чітке уявлення про те, наскільки ефективним може бути застосування тієї чи іншої філософської категорії для управління виробництвом, необхідно в першу чергу при прийнятті будь-якого управлінського рішення розрізняти *сутність* і *явище*, в яких може виявити себе об'єкт.

Управлінець завжди має справу з явищем, оскільки воно очевидне. Якщо розглянути, скажімо, ціну продукту, то управлінець розраховує, який прибуток він зможе отримати від реалізації продукту з урахуванням певного попиту. Ціна в даному випадку не постійне явище. Отже, необхідно визначити сутність явища, тобто встановити, чому вона така або інша, з'ясувати фактори, що впливають на її формування, потенціал цих факторів на найближче майбутнє. Отже, гарантія прибутку не в орієнтації на конкретну ціну, а на глибинні фактори, що її визначають у просторі та часі. Ці фактори не лежать на поверхні, тому що це сутність ціни, а сама ціна — явище, яке може бути різноманітним. Помилка в управлінні, як правило, полягає в тому, що береться до розрахунку явище і не достатньо аналізується його сутність. Гарантія безпомилкового управління полягає у встановленні сутності, а не характеру явища.

Відомо, що управління може бути плідним за умови з'ясування його абстрактному й конкретному проявах співвідношення *сутності* та *явища*, оскільки для управлінця надзвичайно важливо знати глибинні процеси, внутрішні, приховані зв'язки, які слугують основою всіх форм їхнього зовнішнього прояву. Сутність для управлінця — це насамперед міра й механізм взаємодії якості та кількості факту, події, явища, що допомагають проникнути в основні властивості не тільки організаційного процесу, але й окремого факту, встановити причину їх виникнення і тим самим створити умови для виявлення закономірності або тенденції функціонування й розвитку організаційного явища, тобто певного факту, події.

Як і в інших сферах розвитку природи і суспільства, *явище в управлінні* — це вираження його сутності та різноманіття, просторовий і часовий прояви. Тому *явище* є одиничним, зовнішнім, минулим, мінливим і навіть випадковим. Ось чому пізнання *сутності* через *явище* і є постійний процес пошуку істини, тобто сутності, яка невичерпна. У цьому зв'язку філософська теза про управління як про міру можливого набуває ґрунтовної наукової бази. До того ж у цьому процесі для управління особливо важливим є встановлення в даному явищі саме тієї сутності, яку позначено терміном «бути», і тих її проявів, які визначаються терміном «здаватися». Останнє відображає передусім невідповідність сутності та її зовнішнього прояву, хоча і цей прояв за умов приватного «вживання» може перетворитися на сутність і тим самим прикрити те явище, яке адекватно відображає сутність.

Між тим, термін «організаційне явище» настільки увійшов до офіційного вживання, що поняття «*явище*» і «*сутність*» майже не співвідносяться. Визначити явище, навіть просто означити якусь суму фактів як явище, уявляється вже досить результативним проникненням у його сутність. Інакше кажучи, поняття «*явище*» і «*сутність*», як правило, не розділяються, в крайньому разі, не вважаються чимось різним, що, звісно, призводить до управлінських помилок.

Ще раз треба наголосити, що вміння відрізнити явище від сутності тим важливіше, що на непрофесійному управлінському рівні, як правило, першим ми бачимо явище, оскільки воно відкрите зовні, сутність прихована і далеко не всім вдається побачити і зрозуміти її, принаймні негайно, паралельно з явищем. Навіть людська цивілізація, розподіливши в часі й просторі різні історичні явища, не всім і далеко не одразу відкриває їх сутність. Необхідна копітка, нерідко досить тривала інтелектуальна діяльність або величезний досвід, щоб встановити сутність явища. І коли ми говоримо про індивідуальну чи групову здібність, професійний талант, вміння управлінця, йдеться передусім про здатність встановлювати сутність явищ, причому навіть тоді, коли явище ще недостатньо себе проявило, аби виникла можливість пізнати його сутність. Прогностичне бачення і є саме такою здатністю, що є запорукою успіху в управлінській діяльності. Якщо б керівникам різних структур властивою була така здатність, чимало б трагічних явищ не відбулося.

Для України наукова категорія «сутність та явище» саме в сучасних умовах має особливе значення. Це пов'язано з тим, що Україна — одна з країн, яка протягом декількох століть існувала як явище, що неадекватно відображало її сутність. Вищим призначенням українського суспільства, зокрема економічної його складової і є створення такої системи відносин, передусім економічних, яка б дозволила Україні привести у принципову відповідність себе як явища із собою як сутністю. На цьому шляху перехід України до нової соціальної системи, зокрема, цивілізованих ринкових відносин — одна з найсуттєвіших змін, яка об'єктивно досить відчутно послабить невідповідність між сутністю та явищем, що історично склалась в Україні.

Особливо виразно виявляють себе сутність і явище коли до них застосовується управлінська формула «*необхідність*» і «*випадковість*».

В управлінні, особливо в управлінській діяльності, досить нелегко побачити співвідношення необхідності та випадковості.

Наукова конструкція тут може бути представлена таким чином.

Необхідність в управлінні — це врахована (розрахована) закономірна потреба, виражена в певному типі зв'язку явищ, який виникає зі стійкості їхньої внутрішньої основи й умов існування.

***Випадковість** є можливістю, що виникає за того типу зв'язку, який є результатом привідних факторів, причому зв'язок може бути внутрішнім і зовнішнім, таким, що витікає з природи об'єкта, і таким, що знаходиться за його межами.*

Управління як таке є тією необхідністю, у якій можливість виступає як розрахунок, обмежений передусім рамками необхідності. Використати дану часом можливість — найвища необхідність в управлінні. Наприклад, у край суб'єктивістською помилковою поведінкою управлінця є реформування певного соціального (виробничого) об'єкта як зміни деформованого, тобто не відповідного його потребам, стану. Необхідність у докорінній зміні такого об'єкта, створення умов для її втілення, принципова побудова нової конструкції об'єкта управління як не реалізована можливість, не здатна замінити жодна реформація старого, відсталою, не ефективного.

Оскільки необхідність — це закономірна потреба об'єкта, то виникає проблема управлінського втручання у ці процеси.

В індивідуальній чи груповій управлінській діяльності, як правило, враховується і навіть розраховується необхідність і, по суті, на побутовому рівні свідомості оцінюється випадковість. Вона уявляється як щось непіддатливе передбаченню, а тим паче розрахунку. Але ж і на побутовому рівні свідомості випадковість не уявляється чимось абсолютним і, як правило, викликає жаль з приводу неповноти зусиль, що докладаються для відвернення її: «якби ж знати», «якби подумав вчасно» або «це неможливо було передбачити» тощо. Тут чітко проглядається сподівання людини на можливість уникнення випадковостей, передбачення їх, що, власне, одне й те саме. Та якщо на буденному рівні такі сподівання не виправдані, то в управлінні, управлінській діяльності вони мають бути завданням, якщо не принципом. І тут нема протиріччя, оскільки в буденності жоден рівень розвитку не може стати достатнім для абсолютного зняття випадковостей. Обмеження ж цього буття рамками виду діяльності, концентрація в ньому максимально доцільного організаційного потенціалу (матеріального, організаційного та духовного), робить управління таким видом діяльності, що фокусує в собі основну організаційну міць того чи іншого соціального співжиття, створює принципово інше «середовище існування» випадковостей. Тут виникає не лише можливість, а й необхідність такого їх передбачення, їх розрахунку, який знімає, принаймні практично, дію випадковостей на об'єкт і суб'єкт управління. По суті критерієм ефективності управлінської діяльності стає можливість управлінця передбачати і враховувати випадковості, які в такий спосіб втрачають статус випадковості. І якщо управлінець зізнається в тому, що він (вони) не зміг (змогли) передбачити наслідки запропонованої ним (ними) програми реформ, то кваліфікувати це можна тільки як управлінську безвідповідальність. А якщо вона виникла на ґрунті індивідуальної непідготовленості — то це вже професійне нецтво.

Наступні філософські категорії — *«дійсність»*, *«можливість»* та *«вірогідність»*.

Знову зовнішній малюнок досить простий: у будь-якій управлінській дії необхідно точно знати дійсність, щодо якої приймається рішення. Але який менеджер задовольняється лише фотографією певної дійсності? Йому як професіоналу необхідно знати, що можна вилучити із цієї дійсності: вигоду для своєї фірми чи для іншого економічного об'єкта, який він представляє. І тому відразу дійсність перетворюється для нього в розрахунок можливості цієї дійсності. Але й цього для нього недостатньо: встановити можливості, ще не означає оволодіти ними. Отже, необхідний ймовірнісний розрахунок використання цих можливостей. І саме вірогідність використання цієї дійсності та можливості і є в підсумку змістом управлінського рішення. Однак без першого і другого воно просто не матиме достатніх гарантій безпомилковості.

В управлінні виробництвом можливість — основа ефективності. Тому задача управлінця — в тій чи іншій ситуації виявити дію певного закону, встановити умови його проявлення, а також з'ясувати характер можливостей (реальні, малоперспективні, формальні тощо) і їх міру, тобто вірогідність реалізації, яка буває внутрішньою, пов'язаною зі структурою об'єкта, і зовнішньою, пов'язаною з діяльністю цього об'єкта.

Наявність можливості, яка пов'язана з дійсністю, є достатнім підґрунтям для прийняття управлінського рішення, в якому закладений чіткий розрахунок вірогідності. Мала перспективність такої вірогідності з філософської точки зору не послаблює необхідності управлінського бачення можливості її збільшення. Це стосується насамперед економічного об'єкта в тому середовищі, яке створює часові і просторові ситуації для проявлення можливостей. Допомогти цьому проявленню управлінськими засобами, якщо це сприяє розвитку об'єкта, пом'якшити чи попередити наслідки цього проявлення, якщо це заважатиме розвитку об'єкта, справа кожного управління.

В ширшому розумінні, можливість, дійсність та вірогідність в українському управлінні представлені як рух України від менш досконалих форм самоорганізації до більш досконалих. Цей рух має один, об'єктивно визначений напрям, енергія якого викликана саме цим співвідношенням. Оскільки дійсність є реалізованою можливістю, українським управлінцям необхідно постійно встановлювати ступінь цієї реалізації, за межами якої виникає чергова можливість, яку вони повинні перетворити на дійсність. Ступінь тут відіграє роль часового показника, за яким можна судити про рівень реалізованих можливостей.

Для України можливість і дійсність — основний рух, на якому виникає управління і яким воно живиться. Сьогодні українські можливості, м'яко кажучи, досить скромно представлені в українській дійсності. Можна навіть стверджувати, що Україна знаходиться у стані можливості реалізації можливостей, причому цей стан не можна назвати навіть таким, що початково відбувся, оскільки головний показник реалізованої можливості, тобто дійсності — ствердження сучасної соціальної системи, яка відповідає світовим стандартам ще не існує. Якщо ж мати на увазі потенціал українства, для якого така система є лише можливістю реалізації національного потенціалу в сприятливих для цього соціально-економічних, духовних та політичних умовах, то факт нереалізованих можливостей українства стає очевидним. Тому сучасну українську дійсність слід сприймати як слабе відтворення українських можливостей. Для управління — це основне джерело ефективності, той надприбуток, який вона може отримувати, постійно звертаючись до цього джерела. Розвиток тут у тому й полягає, щоб постійно нарощувати дійсність за рахунок реалізованих можливостей. Іншого не дано, причому будь-яке зазіхання на це джерело саморозвитку українського управління перетворюється на антиукраїнську акцію, що зазнає адекватного соціального реагування. Трагізм цієї формули для управління, особливо українського, полягає у тому, що ці реальні можливості можуть не виявитись, якщо управління не створить для них необхідних умов, хоча, у свою чергу, небезпечною безвихідністю для нації є те, що це виявлення залежить від управлінців. Це продемонструвала уся новітня історія України.

Для реалізації своїх можливостей як потенційних, так і історично новостворених, потрібне сильне у професійному сенсі управління, послідовний рух від дійсності як однієї реалізованої можливості до інших. Усе інше є зовнішнім, тимчасовим і має достатньою мірою управлінської професійності уявлятися саме в такому розумінні.

Філософія менеджменту вбачається досить ефективною і зв'язку з використанням в ній таких категорій, як **«форма»** та **«зміст»**.

В повсякденному розумінні будь-якої людини головне, безумовно, зміст, а форма його обслуговує. Однак така розстановка акцентів досить збиткова: часто саме в управлінні форма виступає нібито замість змісту. Хто не зіштовхувався, особливо в управлінні, з вирішальною роллю форми: вміння вести переговори, манера спілкування, оформлення звернення в документах, зовнішній вигляд офісу, його респектабельність, та, зрештою, вся рекламна продукція побудована на потужному впливі форми.

Безумовно, зміст — це головне, він цілісний, і лише виступає в різних формах.

Однак не існує так званих відвернених від змісту форм, абсолютно незалежних. Завдання управлінця — враховувати обидві ці сторони явища чи об'єкта.

В організаційно-виробничих відносинах зміст ґрунтується на договірних засадах (з чого, як правило, починається чергова економічна дія). Тобто з формального боку справи, що є найскладнішим оформлення змісту виробничої діяльності. Це дає управлінцю необхідне уявлення про виробничу діяльність, щоб він міг правильно орієнтуватися в відносинах, в які він вступає.

Ця обставина викликає постійну необхідність науково достовірного, управлінськи компетентного оформлення виробничих відносин. Буква правового документа виступає як відображення змісту, хоча абсолютним регулятором вона бути не може, принаймні, коли вона суперечить здоровому глузду. У цьому одне зі складних протиріч управління, зняти яке майже неможливо. Отже, може скластися така ситуація, коли форма перетвориться на провідне начало, посяде місце змісту, втратить свою самостійність, тобто передасть її змісту, який замінить її іншою, більш адекватною формою. Тому в управлінні так багато значить форма, адже перехід від форми до змісту може відбутися непомітно.

Формою, яка не відображає зміст, можуть бути ті домовленості, які не підкріплені певним об'єктивним змістом, навіть договори, підписані між державами про взаємне постачання певної продукції, будь-які правові акти в галузі економіки. Так і український ринок — це та форма, в яку втискують сьогоднішній рівень економічних і виробничих відносин, продуктивність праці тощо.

В той же час в управлінській практиці можлива ситуація, коли рішення приймаються в період зміни співвідношення між формою та змістом. Управлінська діяльність у цей час перебирає на себе функцію прискорення процесу передачі змістом своїх якостей новій формі, що викликає особливу потребу суб'єкта управління у зрілості її об'єкта.

На індивідуальному рівні здебільшого форма суттєво впливає на зміст, якщо ця форма пропонує новий, досконаліший простір для прояву змісту. В такому варіанті особисті якості управлінця, виражені в оптимальній для даної ситуації формі, можуть стати засобом гармонізації зв'язку форми і змісту. Така впливова дія, однак, може відбутись тільки тоді, коли форма «щира», адекватна змістові, а не є наслідком навмисного перекручення змісту за допомогою створення штучної формальної конструкції.

Ілюстрацією цього положення є бюрократичний підхід як управлінське перекручування змісту, причому метою цього спотворення може бути як використання позитивного змісту в особистих інтересах, так і прикриття негативного змісту, який розрахований на відносну самостійність форми, її власний потенціал.

В кожному управлінському рішенні, управлінській дії присутні якась кількість і певна якість. Знову заважає буденне уявлення про них. Дійсно, що таке *кількість*? Це штуки, тони, одиниці, різні суми тощо. А що таке *якість*? Це рівень, це потенціал об'єкта чи рішення, його здатність впливати на середовище, на себе. Начебто все зрозуміло. І все ж в кількості та якості немає тієї автономності, яку ми зобразили вище. Самі ці поняття і взаємозв'язок між ними набагато складніший і цю складність необхідно враховувати, оскільки незнання її є постійним джерелом найважчих управлінських помилок.

Особливо складне у цьому співвідношенні — *міра*. Поставимо перед собою питання: десять прогулів за рік в одному виробничому об'єкті та двадцять прогулів у рік у іншому. Чи означає це, що стан у другому гірший, ніж у першому? Міра тут виступає як абсолютний показник співвідношення кількості та якості. В управлінському варіанті така міра може бути помилковою, якщо виходити з якості джерел, що породили ці явища. Відповідь очевидна. Другий приклад. Однакові негативні наслідки двох управлінських рішень різних відділів фірми. Наскільки однаковість наслідків може бути мірою, що визначає рівень компетентності цих управлінців. Відповідь вочевидь неоднозначна.

Для керівника важливий реальний зв'язок якості і кількості, їх єдність, що виявляються у мірі, тобто в кількісній межі даної якості в межах яких вона може змінюватись, не втрачаючи своєї сутності. Кількісні характеристики можуть перетворюватись за певних умов на якісні та навпаки.

Поступові кількісні зміни та зміни окремих сторін певної якості, що виникають у зв'язку з цими змінами, постають як еволюція, як неперервна зміна. Перерва такої поступовості означає перехід у нову якість. Стрибок у цьому контексті — це поява окремих нових властивостей предмета чи явища, визначені зовнішніми та внутрішніми факторами розвитку та їх повне ствердження.

Кількість у виробництві (наприклад, браку) — це не статистичний показник, а пряма вказівка на необхідність створити нову якість, тому що для управління нема безвідносної кількості.

В управлінні виробництвом важливо не абсолютизувати закон переходу кількості у якість. Саме мистецтво управління має попереджати накопичення негативної кількості. У цьому і полягає його завдання, щоб пом'якшити дію негативного, щоб об'єкт відчував його менш гостро. Еволюція у цьому сенсі більш природна і достатня для розвитку виробництва.

Для діяльності управління вкрай важливо уміти ефективно використовувати кількісні та якісні характеристики об'єкта, явища, встановити кількісну межу даної якості, тобто його міру.

Якість — це те, що відрізняє одну річ від іншої, ті властивості і стан, які дають можливість подати цілісну її характеристику, що відображає внутрішню і зовнішню визначеності предмета чи процесу, також потенціал можливих змін під дією середовища, яка створює її відносну стійкість. Це тим важливіше, що властивості такого предмета чи процесу можуть видозмінюватись під впливом різних факторів, аж до виникнення нових властивостей.

Кількість відображає загальне і одичне у речах і явищах, хоча це відображення має об'єктивний зміст. Але саме ця об'єктивність дає змогу кількості виконувати своє основне призначення — бути формальним виразником об'єктивної дискретності речей і процесів.

Для управління в цьому аспекті важливим є реальний зв'язок якості і кількості, їхня нерозривна єдність, що виявляється в мірі, тобто в кількісній межі цієї якості, в рамках якої вона може видозмінюватись, не втрачаючи своєї сутності, хоча кількісні характеристики можуть перетворюватись за певних умов у якісні, і навпаки. Причому поступові кількісні зміни і виникаючі у зв'язку з цим зміни окремих сторін даної якості виступають як еволюція, як безперервна зміна. Перерва такої поступовості означає перехід у нову якість. Вона виступає як єдність того, що відійшло, і того, що виникло, заперечення і ствердження.

Прийнято вважати, що управління не повинне бути педантичним у підході до кількості, зважаючи на його вище якісне призначення, оскільки воно має заздалегідь програмувати втрати у їх кількісному еквіваленті. Це найбільша помилка, що виникла на емпіричній основі. Саме управління, управлінська діяльність покликані уникати тих жертв, які призводять до людських втрат, тим паче не допускати соціальних зіткнень, конфліктів як проведення тиску об'єкта насильницькими засобами. Конфлікт — це вже певна якість управління, а саме його поразка, оскільки реалізація інтересу як загальнолюдської якості має об'єктивні основи, що закладені в біосоціальному середовищі.

В управлінні важливо також не абсолютизувати закон переходу кількісних змін у суттєво якісні. Якраз мистецтво управління має попереджати накопичення негативної кількості і сприяти накопиченню позитивної кількості, для того щоб перша не перейшла у нову якість, а друга — якомога скоріше стала нею. Та обставина, що накопичення фактів, подій, особливо негативних, сприяє розвитку, аж ніяк не заперечує можливості управлінськими засобами так розтягувати його вплив у часі і просторі, що об'єкт у своєму розвитку відчуватиме їхній негативний заряд менш гостро.

У структуру загального зв'язку та взаємодії в управлінні, зрозуміло, входять певна ***причинність*** та ***об'єктивна доцільність***.

Встановлення причини явища, факту або вчинку — одна з основних вимог до управління, управлінської діяльності взагалі. Причина та її наслідок виступають є «сировиною» для прийняття управлінських рішень.

Як і в інших явищах, в управлінні причинність виступає як органічний зв'язок, що породжує іншу якість, яка є результатом причинно-наслідкових залежностей, хоча і не всі зв'язки зумовлені причиною безпосередньо: стосовно одного наслідку це може бути функціональна залежність, до іншого — причинно-наслідкова.

Надто важливо для управління уникнути спокуси встановити ***першопричину*** явища чи факту, оскільки ***причинність*** — це безперервність причинно-наслідкових зв'язків, які не ма-

ють ані початку, ані кінця, як не має їх рухома матерія. Ця обставина створює для нього особливі, професійні труднощі встановлення доцільного обмежувача у визначенні причини і наслідку, з врахуванням закону зворотного зв'язку та при незмінності часового напрямку самого процесу, що зумовлює появу особливого механізму взаємодії причини і наслідку.

Тому необхідно відрізнити причину від умови виникнення явища, факту. *Причина обов'язково передбачає передачу якого-небудь виду силової потенції об'єктові впливу, а умова створює суму факторів, обставин, які сприяють такій передачі інформації чи енергії. Причому передача (перенесення) інформації чи енергії може відбуватися різними способами, основними з яких є динамічний і статистичний (однозначний та імовірнісний).*

Крім того, для управління суттєвим є визначення **причини** як загальної, головної, особливої, одиначної, об'єктивної, суб'єктивної, безпосередньої, опосередкованої, простої, однофакторної (багатофакторної), системної (несистемної), ближньої, дальньої, глибинної, також за сферами відносин: економічної, соціальної, політичної, духовної тощо. Усі ці типи причин входять до структури управлінської детермінації, яка, спираючись на причинність, розширюючи рамки її впливу на перебіг процесу, входить до аналізу *причинно-наслідкових залежностей*.

Кажучи про причинність в управлінні, слід виділяти в її класифікації не лише ті класи причин, які породжують ту чи інші управлінську дію або рішення (як форму дії), а й саму управлінську дію як фактор причинності, виходячи з автономності управлінських відносин і управлінської діяльності. Саме вони можуть виступати як органічний зв'язок, що породжує нову якість. У підсумку, управлінська діяльність була б безглуздою, якби вона таку якість не породжувала.

Однак принципово важливим є недопущення перетворення управління і управлінської діяльності, що його реалізує, в основну детермінуючу причинно-наслідкову залежність.

Мова може йти тільки про управлінський розрахунок процесу, явища або факту, в якому закладений глибинний інтерес об'єкта, яким займається те чи інше управління. Внутрішньою причиною управління не повинне бути і це — свідчення його здорового органічного зв'язку з інтересами, а також об'єктами, які воно «обслуговує».

В безпосередній управлінській діяльності встановлення причини вирішальною мірою залежить від знання того, чи є причина, що викликала певні наслідки, управлінською, чи може вона є такою, що тільки в наслідках перетворюється на управлінську. Професіоналізм, компетентність управлінця тут відіграють вирішальну роль, оскільки встановлення у зовні не управлінському явищі, факті, події, можливостей організаційних наслідків, їхнього реального організаційного стану — завдання, яке не завжди під силу навіть найбільш досвідченим, високопрофесіональним управлінцям.

Постійне непрофесійне ставлення до причинності як до організаційного явища, перетворення причинності на певну самодостатність створює в сучасному управлінні виробництвом багато штучних проблем, в тому числі й принципового характеру. Навіть конкурентна боротьба іноді висувається в якості причини негативних явищ, в той час як наявність, наприклад, нездорової конкуренції, навіть у досить слабких формах — не причина, а наслідок ряду факторів і головний в них — це непослідовна економічна політика України, слабка реформаційна діяльність держави, а звідси й певні деструктивні настрої частини населення.

Сьогодні саме таке ставлення до причинності з боку управлінців державних діячів України повинно стати нормою їхньої діяльності, оскільки в остаточному підсумку Україна має подолати причинність як джерело розвитку та увійти до загальноцивілізаційного творчого русла, що й означатиме для неї кінець колоніального минулого та ствердження свого рівнозначного стану в системі розвинених країн світу.

У практичному управлінні такий підхід до причинності в Україні означає перетворення категорії причинності на інструмент прийняття управлінських рішень та їх оцінку як причинних або еволюційно-творчих. Чим більше буде об'єктивних можливостей для прийняття других, тим більше це буде свідчити про послаблення політико-доцільних факторів прийняття перших.

3. Система та системність як категорії філософії управління

Причинність та об'єктивна доцільність мають встановлюватись насамперед у зв'язку з їх системним або елементно-системним наповненням. Причому тут слід виходити з того, що управлінські відносини і управлінська діяльність як об'єкти, що саморозвиваються, пов'язані між собою *кореляційними, просторовими і функціональними відносинами*, які утворюють *систему*. Остання підтримує взаємозв'язок елементів, виступає як єдине утворення, де кожен елемент системи має виконувати свої функції.

Для управління важливо знати ступінь складності системи, наскільки автономні її елементи, чи є в них можливість самим виступати як система, чи належать вони до тих, самостійність яких живиться іншими елементами. Тому для аналізу системи необхідно знати її структуру та функції кожного з елементів, причому з урахуванням індивідуалізованого їх існування. Ця обставина дає змогу елементам системи вступати один з одним у корелятивні зв'язки, тобто у такі зв'язки, які визначають зміну всієї системи залежно від зміни одного її елементів. В управлінні, та й в інших явищах, власними проявами кореляції виступають *координація, субординація та функціональні зв'язки*. Але обов'язковою властивістю системи при цьому є її відповідність розвиткові у заданих параметрах на основі закону функціонування та розвитку структури в часі і просторі у визначеному ритмі.

В реальній управлінській практиці цей процес здійснюється у різноманітних формах, ефективність функціонування яких визначається внутрішньою відповідністю системи та можливостями зв'язку з іншими системами.

Просторові зв'язки системи мають внутрішній та зовнішній аспекти. *Внутрішній аспект* — це характер і механізми взаємодії її елементів, у даному випадку елементів у системі управлінських відносин і управлінської діяльності. *Зовнішній аспект* — то є не просто взаємозв'язок з іншими системами (економічною, духовною), а саме той взаємозв'язок, який необхідний і достатній для нормального (стабільного, динамічного) функціонування та розвитку системи управлінських відносин і управлінської діяльності.

Функціональні зв'язки проявляються в *самоорганізації системи*. Тому слід оцінювати кожну функцію з точки зору її енергетичного потенціалу, можливостей реалізувати потенціал системи у жорстко визначених параметрах, які будуть достатніми для системи, для нормальної взаємодії її елементів і водночас не перенапружуватимуть її, не руйнуватимуть зсередини, причому не тільки систему в цілому, й окремі її елементи. Крім того, посилення на те, що слід розглядати такі *елементи системи* і самі *системи* в історичному контексті як об'єктивний для певного рівня розвитку стан системи *виробничих відносин*, даної тези не послаблюють, а посилюють. У будь-якій *соціальной системі*, зокрема *виробничій*, стан управлінських відносин і управлінської діяльності, що склалися, не є виправданням цього стану, а лише поясненням його. Реальні управлінські структури охоплюють управлінські відносини на двох рівнях, хоча ці рівні скоріше аналітичні, оскільки будь-які управлінські відносини — суть структура, що має свої елементи, ієрархію. Як *елементи системи управлінських відносин виступають управлінські інститути і діячі*.

Управлінські відносини в науковому розумінні, як і будь-які інші відносини, є певним відверненням від реального об'єкта, тією абстракцією, яка дає можливість кваліфікувати їх як структуру, що має потрібні для такої кваліфікації параметри. Управлінська діяльність безпосередньо відображає й обслуговує ці відносини, впливає з них як зі свого базового джерела і тому входить до *системи управлінських відносин*. Системні кореляційні відносини тут присутні і виражаються у вигляді функціонального і просторового зв'язку, що дає підставу розглядати управлінські відносини і управлінську діяльність як *системне утворення*. Цю якість легко виявити, якщо проаналізувати реагування суб'єктів управлінських відносин на реальні процеси, що відбуваються в усіх сферах суспільного життя. Вона має автономний характер і може бути більш або менш ефективною і у цьому сенсі системність — то є взаємна зміна елементів у даному стані.

Крім того, автономність управлінських відносин і управлінської діяльності є відображенням їхньої системності, а тому суспільна практика постійно пов'язана з проблемами впливу на неї. Управлінські відносини і управлінська діяльність перебувають у постійній взаємозалежності, яка є надто ускладненою у зв'язку з особливостями кожного з елементів. Йдеться про те, що управлінські відносини характеризуються великим об'єктивним потенціалом, тоді як управлінська діяльність більш суб'єктивована. Тому їх взаємна кореляція особливо потребує такого способу існування системи, як *координація, субординація, перерозподіл функцій* тощо. Приведення системи за допомогою цих зв'язків у заданий стан є показником її ефективності.

Управлінська системність — це суперечливе утворення, що є наслідком цієї суперечливості, соціальної дисгармонії, яка, власне, і породжує управлінські відносини. Тому й об'єкти, які входять в орбіту впливу управління, не виступають у чистому, «управлінському» вигляді, вони завжди мають власну сутність, що функціонує на рівні управління. Управлінська системність у такому контексті — це частина соціальної системності, що її відображає, її обслуговує. Але таке становище управлінської системності не означає відсутності в ній необхідних власних системних якостей, що мають, однак, лише автономний характер, хоча ця автономність інколи уявляється в суспільній свідомості як щось пануюче, вирішальне, тим паче, що суспільна практика досить повно підтверджує якраз таке її реальне становище. Саме в такій її якості, як правило, управлінська системність і вивчається.

Те, що *управлінські відносини системні*, слід стверджувати з певними обмовками. Останні пов'язані передусім з необхідністю точного встановлення об'єктивних гарантій управлінської системності, оскільки в історії достатньо фактів, коли системами називали штучно з'єднані елементи, що не мають єдиного джерела живлення. Таким утворенням, наприклад, є ринкова система господарювання, що породжує її системні властивості. Виявити ці властивості є недостатнім, тому що не спільність приватної власності (вона не об'єднує), «спорідненість» рівня загального розвитку породила системні її властивості. Цей рівень різко змінювався у бік однієї чи групи країн. Спорідненість власності не породила гарантованих системних властивостей і в колишній соціалістичній системі саме тому, що це була не об'єктивна загальноцивілізована інтеграція, а політичне утворення, де системність себе не проявила.

Системність в інституціональній формі більш автономне явище, але тільки в діяльній, організаційній формі. Це є *системність організації*, що розглядається як суспільна підсистема поряд з суспільними відносинами, які виступають стосовно до суспільства також як підсистема.

Інституціональна управлінська системність — це система функціональних зв'язків, у якій зміна положення й поведінка елементів залежать від основних (одного, двох, трьох) живлячих елементів.

Що ж стосується *системності управлінської діяльності*, то в ній вона присутня не лише як відображення системності в управлінських відносинах та в інституціональній системності, а й як організація власної діяльності на основі ряду принципів. До них належать *прогноз, програмування, планування, оптимальність, ефективність, повнота і правдивість використовуваної інформації, органічний і постійний зв'язок з об'єктом діяльності, колегіальність, об'єктивність, конкретність, основна ланка, функціональна компетентність* тощо.

Для управлінської діяльності системність означає передусім системне бачення питання, здатність постійно спиратися на такі причинно-наслідкові залежності, в яких найповніше проявляють себе всі *рівні системності: загальновиробничий, управлінських відносин, структурний і, нарешті, індивідуальний*.

В діяльності сучасних українських управлінців системність бачення формується з труднощами. Часте балансування на межі проблем, що виникають спонтанно, неповнота програмного забезпечення діяльності, слабка концептуальна основа управлінських рішень у тому

числі й вищих правових актів, які сприяють нерівності процесу становлення української державності, викликають масову невдоволеність результатами діяльності управлінського корпусу країни. Мудрування типу «не помиляється той, хто нічого не робить» або посилення на відсутність досвіду не можуть бути виправданням для управлінців, оскільки це є тим видом діяльності, який повинен бути в принципі безпомилковим, оскільки він стосується долі людей.

4. Системні та міжсистемні категорії філософії управління

Неможливо уявити звичайну управлінську діяльність без постійного оперування такими поняттями, категоріями як «*ціле*» і «*частина*» системи. Хоча прямої неграмотності в їх використанні, зокрема і в управлінні, більше ніж достатньо.

Звичайно «*ціле*» і «*частина*» сприймаються як кількісне співвідношення. Але саме в діяльності менеджера встановлення цього співвідношення є одним із головних завдань: чи є даний факт, явище, подія частиною якогось цілого і якою мірою ця частина впливає на ціле (припустимо, місце працівника в системі виробництва, або, навпаки, як виробничий об'єкт як певне ціле впливає на робітника, яке воно має до нього правове відношення або він до нього).

Чимало ситуацій, коли суто матеріальна можливість виникає тільки в рамках частини. Яку ще частину вибрати, щоб вирішити проблему найбільш ефективно, чи це не є задачею управлінця? Можливий варіант, коли частина може бути достатньо освоєна, управлінські відрегульована тільки через ціле. Тому слід керуватись наступним філософським підходом до співвідношення частини і цілого.

Головним тут є точний облік місця і ролі (енергії) частини щодо цілого, оскільки це важлива умова безпомилковості управлінського рішення.

Поняття «*ціле*» і «*частина*» не зводяться до поняття система, бо цілісність — це вища ступінь системи, її певний рівень, при якому досягається системна цілісність.

Цілісність економічна — це цілісність, при якій її частини знаходяться в такому режимі взаємодії, який достатньо повно живить цю цілісність. Причому, кожна з частин цієї цілісності повинна знаходитись в такому ступені збалансування, щоб в управлінні була можливість забезпечити нормальне функціонування цілісності організаційними засобами.

Нарешті, професійний керівник має бачити свою діяльність як частини економічного цілого, що відтворює це ціле.

Таке явище як перенапруження певного, зокрема економічного, цілого виникає, коли якась частина ігнорує можливості цілого, його інтереси в управлінні. Не менш небезпечна й інша ситуація, коли ціле не враховує можливості частин, їх інтереси. І те, й інше гальмує розвиток і частини, і цілого. Наприклад, вимога про підвищення заробітної плати — проблема, яка може вирішуватись суто на рівні цілого.

Ринок як економічне ціле, його основні частини — попит і пропозиція, можуть кожна по своєму перенапружити систему до такого стану, який призведе до розпаду чи знищення економічного цілого. Наприклад, перевиробництво продукту призводить до того, що попит на нього падає, ваша продукція стає неконкурентоспроможною, що у підсумку може призвести до банкрутства.

Звичайно, головне в управлінні — ціле як ідеальний варіант впливу, але не за рахунок частини, а в ім'я частини, так само як і в ім'я цілого. Управління як інтерес цілого прагне через єднання *частин* і *цілого* створити ту нову якість, отримати яку кожна частина автономному режимі не здатна. В цьому відношенні будь-яка здорова інтеграція є прогресивною, якщо вона суть прояв цілого. Безпомилковість управлінської дії на такій методологічній основі гарантується, і в цьому — сенс існування управління. У такому вигляді воно сприяє розвитку як цілого, так і частини. Вибираючи на кожному даному етапі із їх взаємозалежності саме ті управлінські рішення, побудовані на її основі, що виступають як імпульси взаємодії цілого і

частин, в яких тільки й може ефективно реалізовуватись ця взаємозалежність. І тому *системне бачення* в управлінні — це не «зняття вершків» з реальної взаємодії частин, а *розрахунок передусім потенціалу частин як основного джерела утворення і живлення цілого та водночас розрахунок соціально значимих результатів від функціонування цілого, створення умов для його системного саморозвитку*. Але тут має бути врахований і момент переваги цілого, рівень розвитку якого, як правило, відрізняється за своїми можливостями від рівня розвитку частини.

Окремо слід наголосити, що управлінська діяльність в Україні має чимдуж позбавитись міжсистемності, двосистемності, перехідності та набути «нормального» для розвинених демократичних країн вигляду, тобто щоб вона «випередила» відсутність традиційної системності в сучасному перехідному періоді, що надасть їй можливості повніше впливати на формування нового стану соціальної системи. Ствердження такої системи в Україні буде означати й ствердження ній адекватних управлінських відносин та управлінської діяльності. Причому українські управлінці в цьому ствердженні мають постійно професійно визначати об'єкти свого впливу, принципово розрізняючи системно-елементне як вияв співвідношення сутності і явища, щоразу знаходити оптимальний режим цього співвідношення.

І, зрештою, рівень професіоналізму і компетентності менеджера визначається за тим, як він вміє вирішувати *протиріччя* в об'єкті управління, використовує їх власну енергію в інтересах справи. Адже не таємниця, що в самих протиріччях присутні суб'єкти (люди, відносини, об'єкти тощо). Використати протиріччя означає для управлінця не просто їх «помирити», а створити умови для їх нормальної роботи межах певної організації чи ситуації. Більш того, будь-яке протиріччя — це зіткнення енергій, які використовуються у не належному напрямі. Тому управлінське «зняття» протиріччя — це не просто їх ліквідація, а *постійне джерело, яке використовує управлінець для розвитку елементів об'єкта (трудового колективу, групи людей, ситуації, відносин з ринком, конкурентами тощо)*. Гармонія тут — не примиреність протиріч, тим більше не їх ліквідація, а *створення умов для їх здорового розвитку*.

Як відомо, реальний світ розвивається на основі *єдності і боротьби протилежностей*, шляхом роздвоєння єдиного на різне протилежне, що є першоджерелом їхнього існування як системи соціальних відносин. Основний прояв означеної якості виступає у такій суперечності, граничним рівнем розвитку якого є конфлікт.

Суперечність виникає на основі взаємодії різних сторін предмета або явища, а також між ними. Ця відмінність може бути суттєвою і несуттєвою. Вона також має граничний рівень: це протилежність, яка існує, однак, у рамках єдиного, умовою саморозвитку якого є єдність протилежностей його сторін. Причому розвиток може відбутись тільки за умови постійного «зняття» і «відтворення» протилежностей, оскільки в житті будь-якого об'єкта настає етап самозаперечення.

Теоретичне відтворення суперечностей у філософській категорії аномії стосовно до управління виступає як спосіб з'ясування їх реального стану та пошуку управлінських шляхів вирішення. Тому для управління дуже важливо визначити характер суперечності, який може проявлятись як внутрішній або зовнішній, основний або неосновний, антагоністичний або такий, до якого можуть бути застосовані компромісні засоби тощо і на цій основі знайти спосіб її вирішення, причому такий, що сприяв би розвиткові об'єкта або явища, якому суперечності проявились. Тут необхідно враховувати «потреби» самих суперечностей і вирішувати їх на основі цього врахування повністю або частково, одноразово або поетапно, виходячи з того, що саме в управлінні через вибір способів вирішення суперечностей проявляє себе закон єдності і боротьби протилежностей.

Зрештою власне управління з'явилося як спосіб вирішення суперечностей, але суперечностей певного типу. Перша частина твердження перетворює управління у вічне явище, адже без суперечностей не можливий розвиток, не можливе життя.

Воно дійсно вічне, оскільки суперечності виникають постійно як наслідок відмінності інтересів як об'єктивних, так і суб'єктивних. Тому в найбільш загальній формі управлін-

ня виступає як інтеграція інтересів, їх взаємовплив, взаємозалежність, задоволення на основі пом'якшення або врахування цієї різниці. Ідеальне *управлінське зняття суперечностей* виступає у вигляді гармонізації інтересів, що, однак, не знімає їх різниці, але створює умови для паралельного вирішення в рамках єдиного соціального утворення, не посягаючи той же час на системні властивості цього утворення. Суперечності у такому ключі значно лібералізуються у порівнянні з недавніми поглядами на можливість вирішення їх, сутність яких зводилась до обов'язкового знищення однієї зі сторін суперечності, яка не може існувати не тільки в механізмі цієї суперечності, а й у соціальній системі, що її породила. У такому підході не враховувались резерви розвитку, які має у своєму розпорядженні система і використання яких може створити нові базові основи розвитку і самих суперечностей.

Система при цьому зберігає необхідну збалансованість, реорганізовує себе відповідно до нових базових можливостей.

У цьому зв'язку виникає питання про можливість подібної реорганізації, про той стан, коли стара система не відповідає новим викликам, новим завданням, про невідповідність виробничих відносин новому рівню продуктивних сил, тобто про все те, що ми кваліфікуємо як об'єктивні підстави для соціального вибуху. Абстрагуючись від різноманітності тих факторів, які породжують соціальні катаклізми, важливо зазначити, що політичний її аспект, як правило, сприяє приведенню порушеної відповідності у стан балансу. *Управлінська криза* тому й називається управлінською, що вона реорганізовує *управлінські відносини* відповідно до нових соціально-економічних і духовних реалій, а не створює ці відносини, оскільки управлінськими засобами створити щось, що немає елементарних базових основ, надзвичайно важко. Тому не слід думати, що наші реформи — суть створення нової моделі. Ця модель як рівень розвитку вже існувала в неприродних як для неї, так і для загальноцивілізаційного розвитку умовах, вийти з яких можна через управлінську реформаційну зміну управлінськими засобами. Наш рух шляхом реформ у цьому сенсі не слід абсолютизувати, оскільки у основних методів зміни *управлінської системи* було використано лише метод народного тиску на суспільний розвиток, що було викликане загальнополітичними закономірностями радикалізації суспільних відносин. Іншими словами, трансформаційні процеси — це класика з точки зору науки управління, тобто така конкретно-історична данність, яка має і вивчатися як данність, як прояв загального закону організаційного розвитку.

Отже, *філософія управління виробництвом, а саме методологічне забезпечення управлінської діяльності є тим науковим підґрунтям для управління, яке створює гарантії мінімізації помилковості управлінських рішень. Можливостей використання філософії в управлінні виробництвом щонайменше дві: 1) філософська підготовка управління, менеджера, тобто поєднання спеціальних та філософських знань і підготовки; 2) використання філософських знань, методології управління при підготовці управлінських рішень. Така практика поки не стала нормою і це є однією з основних причин того, що управлінські рішення не мають необхідної ефективності. Тому дуже актуальним є засвоєння філософії управління виробництвом, що допоможе цю практику перетворити на норму. Ділова практика майбутніх фахівців у сфері управління економікою має враховувати знання таких категорій філософії, як сутність і явище, необхідність і випадковість, дійсність, можливість та вірогідність, форма та зміст, кількість, якість та міра, причинність та об'єктивна доцільність, система та системність, ціле і частина, протиріччя, єдність та протиборство суперечностей.*

Ключові слова: сутність, явище, необхідність, випадковість, дійсність, можливість, вірогідність, форма, зміст, кількість, якість, міра, причинність, доцільність, управління, системність, філософія управління.

Питання для самоперевірки

1. Поняття «управління соціальною системою».
2. Суспільство як самокерована система (на прикладі України).
3. Філософія управління виробництвом як професійна підготовка спеціаліста з управління.
4. Визначити реальну ефективність певного підрозділу управління, застосовуючи філософські категорії «сутність» та «явище», «необхідність» і «випадковість», «дійсність», «можливість» та «вірогідність», «форма» та «зміст», «кількість», «якість» та «міра».
5. На прикладі будь-якої управлінської ситуації застосувати одну або декілька категорій філософії управління.
6. Визначити причинність та об'єктивну доцільність в процесі підготовки й прийняття управлінського рішення.
7. Запропонувати критерії оцінювання ефективності застосування філософської категорії «система» та «системність» в управлінській діяльності щодо конкретного об'єкта.
8. Визначити основну проблему, з якою стикається управлінець, застосовуючи філософські категорії «ціле» і «частина», «протиріччя», «єдність та протиборство суперечностей».

Рекомендована література

1. Гегель Г. В. Ф. Філософія права. Пер. з нім.: За ред. Д. А. Керімов та В. С. Нерсесянц. — М.: Мысль. — 1990. — 524 с.
2. Бевзенко Л. Д. Социальная самоорганизация: Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций. — К., 2002. — 436 с.
3. Бех Ю. В. Філософія управління соціальними системами. — Монографія. / Ю. В. Бех; Нац. Пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. — К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2012. — 623 с.
4. Луман Н. Общество как социальная система — М.: Логос, 2004 — 232 с.
5. Гаєвський Б. А. Філософія політики: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / Б. А. Гаєвський. — К.: Вища школа, 2005. — 158 с.
6. Гаєвська О. Б., Гаєвський Б. А. Соціальне управління: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / О. Б. Гаєвська, Б. А. Гаєвський. — К.: КНЕУ, 2012. — 250 с.
7. Гаєвська О. Б. Управління як соціальний феномен. — Монографія. К.: КНЕУ, 2000. — 186 с.
8. Кремень В. Г. Філософія управління.: Підручник для студ. вищ. навч. закл. / В. Г. Кремень, С. М. Пазинич, О. С. Пономарьов. — К.: знання України, 2007. — 360 с.
9. Гаєвська О. Б., Гаєвський Б. А. Організаційний потенціал України в системі наукового управління суспільством : монографія / О. Б. Гаєвська, Б. А. Гаєвський. — Київ: КНЕУ, 2018. — 255 с.

Гаєвська О. Б., 2019

ПРЕДМЕТНИЙ ПОКАЖЧИК

А

абдукція 144
абсолют 155
абсолютний 112, 115, 120, 121, 156
абстрагування 221
абстракція 221
автономія
 - *волі* 117, 122
 - *моралі* 117
 - *розуму* 111
агностицизм 209
аксіоматичний метод 222
аналіз 221
аналітична філософія 143
аналогія 65, 221-222
антропологія 86
антропоцентризм 75, 79, 81, 83, 86, 154
апатія 55
апологетизм 72
апологетика 64, 73
апріорне 112-116, 152
аристократія 238
архетип 146
аскетизм 53, 68
атараксія 54
атеїзм 64

Б

багатство 317
бачення системне 348
Біблія 62, 66, 90, 91
бізнес 326, 327, 333
бізнес-етика 316
благо 67
Бог 61, 62, 64, 66-68, 70-72, 79-85, 88, 90-92, 112, 148, 153-155
боротьба 348
буржуазія 237, 319
буття 112, 118-120, 150-152, 154, 155
 - *економічне* 315, 316, 334

В

варни (касти) 230
верифікація 141

видимість 119
вимірювання (як метод) 220
випадковість 339
виробничі відносини 337
відносини
 - *управлінські* 346
відповідність 119
відповідальність 269, 273-275
 - соціальна 316, 326
Відродження 75, 77, 79, 80, 81, 85, 86, 89, 90
відчуття 115, 211
віра 61, 64-67
вірогідність 340
воля 111, 117, 121, 149
 - *до влади* 139, 161
Всесвіт 62, 83, 84
вчинок 111, 116, 117

Г

гармонія управлінська 348
гедонізм 54
геоцентризм 62, 83
геліоцентризм 77, 83
герменевтика 151-153
герменевтичне коло 151
гетерономний 117
гідність 80, 277, 278
гіпотетичний
 - *імператив* 117
гіпотетико-дедуктивний метод 142, 222
гносеологія 208
гносеологічний оптимізм 208-209
господарство 315-319
гріхопадіння 65
гроші 326
гуманізм 78-81, 83, 87, 89, 154

Д

двоїста істина 69, 70
дедукція 221
демократія
 - *грецька* 233
державна
 - *машина для підтримання панування* 239
 - *найвищий союз суспільства* 239
 - *наслідок договору* 239
 - *«народна держава»* 134
 - *ознаки* 239

- *план дії* 233
- *правова* 241
- *республіканська* 241
- діалектика 69, 111, 114, 115, 120-122
- дійсність 112, 115, 119, 120, 340
- добро 67, 87
- догма 66
- догматизм 72
- докритичний 42, 112
- доцільність об'єктивна 343
- дух 121
- духовне життя суспільства 226, 227
- душа 62, 68

Е

- евдемонія 54
- екологізація свідомості 332
- економіка 315, 317, 318, 321, 331, 334
 - *інтелектуальна* 333
 - *ринкова* 332
- економікс 321
- екзистенціалізм 147-149
- екзистенція 71, 147, 153, 315
- «екзистенціальний вакуум» 276
- експеримент 220-221
- емпіризм 211, 212
- емпіричний 219
- енергія 324
- епікуреїзм 52, 53
- епістемологія 208
- есенція 71
- етика 265, 266, 327
 - *бізнесу* 326
 - *«глобальна»* 280
 - *ділова* 326-328, 335
 - *корпоративна* 326
 - *обов'язку (деонтична)* 330, 335
 - *предмет* 266
 - *прикладна* 281, 282
 - *протестантська* 331
 - *професійна* 327
 - *справедливості* 330, 335
 - *універсальна* 326
 - *християнська* 65
- етичний волюнтаризм 274
- етичний фаталізм 274
- «етичний поворот» 280
- етичні категорії 270-280
 - добро 270
 - *доброта* 270

- добродієність 270
- чеснота 270
- філантроп 270
- аскет 270

зло 270

- фізичне, або природне 270
- зло в суспільних процесах 270
- моральне 271
- ворожість 271
- розпущеність 271

«етос» 265

Є

Євангеліє 65
єдине 57
єдність 348

- божественна 63

Ж

життєвий світ (життєсвіт) 150
життя 138

З

загальне (універсалії) 62, 63
закон 112, 113, 115, 117, 118, 119, 122

- Карми 231

зв'язки функціональні 345
зелена економіка 333
зміст 143, 341
заперечення 115, 119, 122
знак 144, 156
знання

- апіорне 113

значення 158, 160
зло 67, 87, 270
«золоте правило моральності» 117, 268, 272
золотий перетин 82

І

ідеологія 226
імператив 117, 271, 272
індивідуалізм 80, 88
індукція 221
інституція (інститут) 334, 335
інструменталізм 144, 215

інтенційність (інтенціональність) 150
інтуїція 139, 213-214
іраціоналізм 138-139
існування (екзистенція) 147
істина 120, 150, 155, 214-216
- *абсолютна* 214
- *відносна* 214

К

казуїстика 72
категоричний 117, 272
категоріальний 120, 122
категорія 265, 269
- *філософська* 338
кейнсіанство 321
кількість 115, 119, 342
кініки 52, 53
колесо Сансари 231
концептуалізм (номіналізм поміркований) 62, 63, 70
координатія 345
космоцентризм 40, 81
креаціонізм 57, 62
криза управлінська 349
культура 331, 332
- *душа культури* 292
- *збіжжя* 297
- *підприємництва* 326
- *споживання* 316
- *як варіація на тему прасимволу* 291, 297, 298
культурна детермінація 330, 331

Л

Левіафан 100
лібідо 146
«лінія Демокріта» 63
«лінія Платона» 63
логіка 118, 120 149, 160, 213
логос 55
любов 80, 89, 154
людина 78-87, 90, 92, 112, 120
- *економічна (homo economicus)* 315, 320, 326, 331

М

матеріалістичне розуміння історії 127
матеріалізм 63, 72
матеріальний 111, 115, 120

матерія 67, 71, 72
метанаратив 159
мета 88
метафізика 112, 114, 115, 153
метод науковий 220-222
мислення 211-212
мистецтво 10
міра 342
міф 9, 10, 128
міфологія
мова 143, 151-153, 156, 157, 160
моделювання (метод) 220, 222
можливість 340
Монотеїзм 61, 62, 66
мораль 88-90, 116, 117, 121

- визначення моралі 266
- особливостей функціонування моралі 267
- основні характеристики моралі 268
- функції моралі 269
- імператив 117, 268, 271, 272
- моральна оцінка 268, 273
- форми моральної оцінки 268
- моральна цінність 267
- моральний вибір 271, 275
- моральний вчинок 268, 269
- моральні принципи 269
- моральний ідеал 267

моральна норма

- норма-заборона 268
- норма-взірець 269

моральнісний 116, 271
моральність 118, 121, 267
мудрість 13, 89

Н

надлюдина 139
напередвизначення Божественне 62
натурфілософія 75, 81, 84
наука 216-219
небуття 67
необхідність 115, 118, 119, 274, 339
неоплатонізм 52, 57
неопозитивізм 141-142
неотомізм 72, 73, 153-155
ніщо 118
номіналізм 62, 63, 69, 72

- поміркований (концептуалізм) 70

О

об'єкт

- *пізнання* 210

об'єктивність 218

обов'язок 271-273

одиничне 63

одкровення Божественне 62, 69, 72

операціоналізм 145, 215

особа 276

особистість 118, 121

«отці Церкви» 70

П

пандемія чуми (чорна смерть) 76, 77

парадигма 142, 209, 216, 323

партнерство соціальне 316

патристика 64, 73

підприємництво 327

пізнання 62, 67, 86, 113, 115, 118, 120, 121, 208, 216-217

поведінка економічна 330

позитивізм 140-142, 215

політика 88

політеїзм 66, 73

поняття 115, 118, 120, 121, 155, 212, 221

постмодернізм 155, 158-161

постпозитивізм 142

право 266, 267

прагматизм 143-145

- *діловий («діловий макіавеллізм»)* 329

практика 210-211

предмет

- *пізнання* 210

приватна власність 318

принцип 117, 118, 122, 159

- гармонії віри та розуму 154

рипис 115-118

природа 87, 318

природознавство 110, 112, 122

причина 115, 119, 121, 155, 344

пробабілізм 56

проблема *демаркації* 141, 217

провіденціоналізм 62

прогрес

- *суспільний* 68

- *моральний* 68

Просвітництво 145, 160

простір 112

протилежність 119, 122, 152, 348

процес 118, 121, 149

психіка 146
психоаналіз 145-147, 157
психологія 149

Р

раціоналізм 63, 110, 111, 113, 212
- *світський* 72
- *теологічний* 69
- *схоластично-теологічний* 70
раціональність 122, 150, 157, 159
реалізм 62, 69
- *поміркований* 63
реальність 115, 154
регулятив 117
релігія 10, 85, 88, 89, 118, 121, 144, 153-155
Ренесанс 75, 78, 87, 91, 92
репутація 277
Реформація 75, 90-92, 236
реформування інституційне 334
ригоризм 55
розвиток 112, 116, 118, 120-122, 154, 156, 157
розум 62, 84, 114, 116, 121, 154, 159, 160
- *практичний* 71, 116
розсудок 115
річ 154
ряд Фібоначчі 76

С

самосвідомість 121, 155
світ 8, 111, 112, 118, 120, 121, 150, 154, 156
світогляд 8
свобідний 113, 116, 117, 121
свобода 90, 114, 116, 122, 154, 155
- *вибору* 65
- *волі* 62, 269
- *моральна* 65, 148, 274, 275
Свята Трійця 63
Святе Письмо 66, 67, 72
сенс життя 149, 276, 277
сенсуалізм 211
секуляризація 79
Син Божий 67
синтез 115, 121, 221
синтетичний 113-115, 122
система 115, 118, 156, 345
системний метод 222
скептицизм 56, 67, 86, 87, 209
smart економіка 316, 332-335

сором 273, 274
спасіння 67
спосіб виробництва 320
- *азійський* 232
спостереження (як метод) 220
справедливість 88, 271, 272, 330
- *соціальна* 316, 330
сприйняття 211
стоїцизм 52, 54
структура 150, 152, 155
структура моралі 269
- *моральна свідомість* 269
- *моральна діяльність* 269
- *моральні відносини* 269
структуралізм 151, 155-157
суб'єкт 113, 115, 118, 120, 151, 152, 154
суб'єктивний 111, 120, 121, 149, 150
субстанція 67, 112, 115, 121, 122, 154, 155
судження 114, 115, 120, 122, 150, 212
суперечність 119, 121, 348
суспільство 224
- *глобальне* 224
- *діалектико-матеріалістична концепція* 225, 226
- *діяльна концепція* 224
- *знань* 216, 228
- *інформаційне* 216, 228
- *комунікативне* 228
- *мережеве* 228
- *натуралістична концепція* 224
- *соціологічна концепція* 224
- *постіндустріальне* 228, 322
- *психологічна концепція* 225
- *праксеологічна концепція* 224
сутність 147
схоластика 64, 68, 73, 75

Т

творення Божественне 62, 67, 83
творчість 83, 276
текст 158
теодицея 66
теологія 66, 70, 73
теорія
- *істини*
- *когерентна* 215
- *конвенціоналістська* 216
- *кореспондентська* 143, 214-215
- *прагматична* 143, 215
- *пізнання* 208
теоцентризм 63, 72, 73, 77

тотожність 113, 118, 119
традиція 266, 319, 321
трансценденталізм 118
трансцендентний 113, 155
трансцендентальний 113, 114, 155
триєдність Бога (тринітарність) 63, 66

У

умоосяжний 112, 155
універсалія (загальне поняття) 62, 69, 70, 72, 73
управління 337
утилітаризм 330, 335
 - економічний 329
утопія 89, 90
«учитель Церкви» 69
уявлення 211-212

Ф

фаліблізм 142, 144
фальсифікація 142
феномен 112, 113, 150-152, 321
феноменологічна редукція 150
феноменологія 121, 149-152
фізикалізм 218
фізис 53
філософія 79
 - антична 41
 - генеральна ідея 288
 - грошей 335
 - економіки 315-317, 334, 335
 - еллінізму 52
 - життя 138-140
 - історії 284, 288
 - соціальна 224
 - управління 338
 - язичницька 64
філософування 7
форма 72, 341
форми соціальної регуляції поведінки людей 266
 - традиція 266
 - право 266
 - мораль 266
функції совісті 273

Х

хрематистика 318

християнство 61, 64-66, 73, 90, 91, 153-155

Ц

церква 77, 90, 91

цивілізація 298, 299, 322

ціле 347

цінності 227, 228, 269, 276, 318, 322

Ч

час 67

частина 347

чеснота 270

честь 269, 277

чуттєвість 211

Ш

школи фізичної економії 321, 323

Щ

щастя 269, 278-280

Я

явище 111, 112, 119, 338

якість 342

ПОКАЖЧИК ІМЕНІ ТА ПРИЗВИЩ

A

Абеляр, П'єр 61, 63, 69, 70
Аврелій Августин 61, 66-68, 286
Авенаріус, Ріхард 141
Аквінський, Фома (Тома) 61, 63, 67, 68, 153, 318
Альберт Великий 61
Антисфен 53
Апресян, Рубен 271, 273, 274
Арістотель 51, 52, 64, 66, 70, 71, 214, 229, 265, 317, 318
Афанасій Александрійський 66
Афіногор 64, 73

B

Бауман, Зигмунт 280
Барт, Ролан 156, 157
Бекон, Френсіс 92, 94
Белл, Деніел 228
Бентам, Джеремі 145
Бергсон, Анрі 139, 153
Бердяєв, Микола 131, 132
Бехманн, Готтхард 228
Боден, Жан 87
Бодріяр, Жан 159
Боесі, Етьєн де Ла 87, 90
Боецій, Северин 61, 71
Бонхьоффер, Дітріх 272
Брендом, Роберт 145
Браччоліні, Поджо 81
Бріджмен, Персі 145
Бруно, Джордано 83
Бурідан, Жан 63

B

Валлерстайн, Іммануїл 228
Василевська, Тетяна 272, 282
Василь Великий 66
Валла, Лоренцо 80, 81
Ваттевіль, Антуан де 319
Вебер, Макс 225, 320, 331
Веблен, Торстейн 320
Вернадський, Володимир 176, 177
Вікліф, Джон 90
Вільгельм із Шампо 63

Віндельбанд, Вільгельм 218
Вітгенштайн, Людвіг 143, 329
Волошин, Максиміліан 132
Вольтер (Аруе Жан Марі) 288, 319
Вольф, Христіан 110

Г

Гадамер, Ганс-Георг 152, 153
Гайдеггер (Хайдеггер), Мартін 148, 150-152
Галілей, Галілео 92
Гваттарі, Фелікс 158
Гегель, Георг 62, 111, 118-122, 140, 147, 220, 285, 288, 327
Гемпель, Карл 141
Геракліт 45
Геродот 286
Гіпатія 57
Григорій Назіанзин 66
Григорій Нісський 66
Гроцій Гуго 87
Гоббс, Томас 99
Гусерль, Едмунд 149-150
Гутенберг, Йоганн 77
Грант, Джордж 273
Гус, Ян 90

Д

Дамаскін, Іоанн 66
Даміані, Петро 69
Данте Аліг'єрі 76, 79
Декарт, Рене 96, 98, 213
Дельоз, Жіль 159
Демокріт 46
Дерріда, Жак 159
Джеймс, Вільям 144
Дільтей, Вільгельм 151, 218
Діоген Синопський 53
Донцов, Дмитро 182, 183
Драгоманов, Михайло 173, 174
Дробницький, Олег 272
Дунс Скот 63
Дьюї, Джон 144-145
Дюркгейм, Еміль 331

Е

Енгельс, Фрідріх 126
Енесідем 56
Епіктет 56
Епікур 53, 54

Ж

Жільсон, Етьєн 153, 155

З

Зенон Елейський 46
Зенон із Кітіону 54, 55
Зіммель, Георг 140

І

Інгарден, Роман 150
Ільєнков, Евальд 276
Іоанн Златоуст 66
Іпполіт 64
Іріней 64
Ісус Христос 91

Й

Йонас, Ганс 272

К

Кальвін, Жан 90, 91
Кампанелла, Томазо 87, 89
Камю, Альбер 148, 149
Кант, Іммануїл 110-117, 212, 272
Карлайл, Томас 290
Карнап, Рудольф 141
Кастельс, Мануель 228
Кейнс, Джон 321, 329, 330
Кентерберійський, Ансельм 61, 63, 69
К'єркегор, Сьорен 147-148
Климент Александрійський 64
Козловські, Петер 332
Колумб, Христофор 77
Конт, Огюст 13, 140-141
Коперник, Миколай 77
Крістева, Юлія 158
Кузанський, Миколай 84, 85
Кун, Томас 142, 209, 216

Л

Лакан, Жак 156, 157
Лакатос, Імре 142
Леві-Строс, Клод 156
Левінас, Еммануель 151, 280

Лесінг, Готгольд 111
Леся Українка 175, 176
Леонардо да Вінчі 83
Липинський, В'ячеслав 177
Ліотар, Жан-Франсуа 158, 159
Лосєв, Олексій 10
Луман, Ніклас 228
Людóвик XIV 236
Лютер, Мартін 90, 91
Ляйбніц (Лейбніц), Готфрід 110, 113, 114

M

Магеллан, Фернан 77
Мак'явеллі, Нікколо 87, 88
Малахов, Віктор 276, 279
Манетті, Джаноццо 81
Манн, Томас 295
Манхейм, Карл 331
Марітен, Жак 153, 154
Марк Аврелій 56
Маркс, Карл 124, 225, 320, 321
Марсель, Габріель 148
Маслікова, Ірина 280
Мах, Ернст 141
Мерло-Понті, Моріс 151
Мертон, Роберт 331
Міллер, Джон Стюарт 140, 141
Мінуцій Фелікс 64
Міхновський, Микола 181, 182
Монтень, Мішель де 85-87
Мор, Томас 87, 89
Мортан, Вальтер де 63
Мур, Джордж 329
Мюллер-Армак, Альфред 332

N

Нейрат, Отто 141
Ніцше, Фрідріх 14, 139-140, 153, 158, 282

O

Ойкен, Вальтер 332
Оккам, Вільям 63

P

Панецій 54, 55
Патнем, Хіларі 145

Парсонс, Талкотт 225, 331
Пачолі, Лука 82
Петрарка, Франческо 77, 80, 92
Петро Іспанський 63
Пірон 56
Пірс, Чарльз 143-144
Піфагор 44, 45
Платон 48-51, 64, 66, 211
Плотін 57, 61
Подолінський, Сергій 321, 322
Поппер, Карл 142
Порфирій 57
Посидоній 55
Потебня, Олександр 10, 169-173
Прокл 57
Пуанкаре, Анрі 216

P

Рассел, Бертран 143, 329
Рікардо, Давид 321
Рікер, Поль 151
Ріккерт, Генріх 218
Ріхтер, Жан-Поль 122
Ролз, Джон 330
Рорті, Річард 145, 160
Росцелін, Іоанн 61, 63, 69
Руденко, Микола 321, 322
Руссо, Жан-Жак 287
Рьопке, Вільгельм 332

S

Сартр, Жан-Поль 148, 151
Севільський Ісідор 287
Секст Емпірик 56
Сенека 55
де Серешаль 63
Скрипник, Анатолій 275
Сковорода, Григорій 13, 165
Сократ 47
Солженіцин, Олександр 294
Сорокін, Питирим 331
Сосюр, Фердінан 156, 157, 160
Софія Палеолог 79
Спенсер, Герберт 140
Спіноза, Бенедикт 103

T

Татіан 64

Теофіл 64
Тертулліан 61, 64, 70
Тоффлер, Елвін 322

Ф

Фалес 43
Фейсрабенд, Пол 142
Фібоначчі, Леонардо 76, 82
Франко, Іван 133, 174
Фрейд, Зігмунд 146, 157, 225
Франкл, Віктор 276
Фрідріх II (Старий Фрітц) 107, 110
Фромм, Еріх 146-147, 280
Фукідід 286
Фуко, Мішель 158-160
Фурастьє, Жан 322

Ц

Цвінглі, Ульріх 90
Цицерон 266, 286

Ч

Чижевський, Дмитро 133, 183

Ш

Швейцер, Альберт 282
Шевченко, Тарас 166
Шелер, Макс 150
Шеллінг, Фрідріх 111
Шлегель, Август 122
Шлегель, Фрідріх 122
Шлеєрмахер, Фрідріх 151
Шлік, Моріс 141
Шопенгауер, Артур 138-139
Шпенглер, Освальд 140, 288, 289, 294, 296
Шюц, Альфред 150

Ю

Юм, Девід 102, 113, 221
Юнг, Карл 146
Юркевич, Памфіл 167
Юстин-філософ 64

Я

Якобі, Фрідріх 122

Навчальне видання

ВІЛЬЧИНСЬКИЙ Юрій Михайлович
СЕВЕРИН-МРАЧКОВСЬКА Людмила Василівна
ГАЄВСЬКА Оксана Борисівна та ін.

ФІЛОСОФІЯ

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Редактор *Н. Довга*

Верстка *О. Руденко*

Підп. до друку 14.06.19. Формат 60×84/8.
Друк. арк. 26,00. Зам. 17-5383.

Державний вищий навчальний заклад
«Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана»
03680, м. Київ, проспект Перемоги, 54/1

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 235 від 07.11.2000)

Тел./факс (044) 537-61-41; тел. (044) 537-61-44

E-mail: publish@kneu.kiev.ua