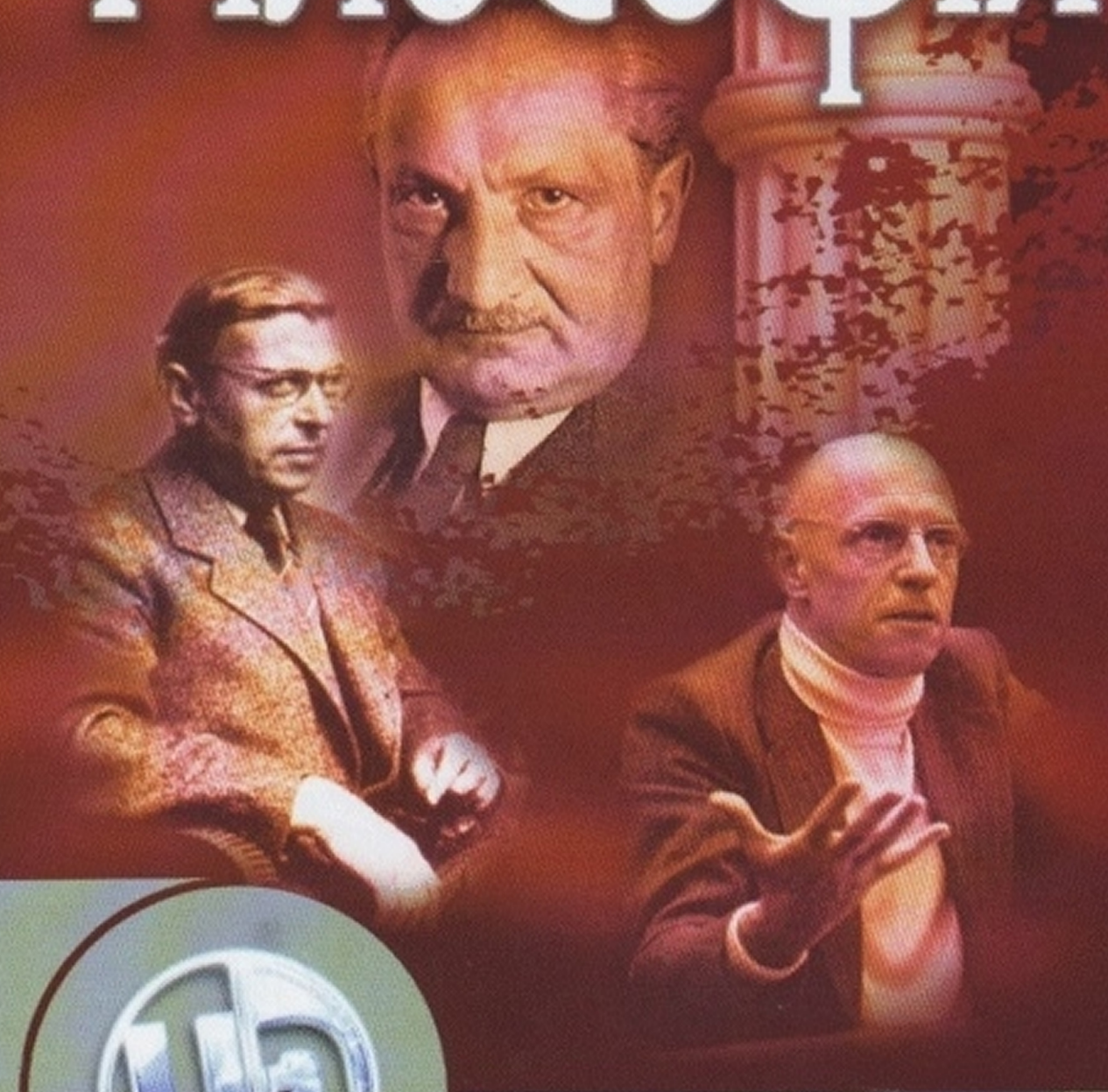


Філософія



А. К. Бичко

І. В. Бичко

В. Г. Табачковський

В. І. Ярошовець

ФІЛОСОФІЯ

За загальною редакцією В. І. Ярошовця

ПІДРУЧНИК

Затверджено

*Міністерством освіти і науки України
для студентів вищих навчальних закладів*

Київ
«Центр учбової літератури»
2010

УДК 1(075.8)

ББК 87я73

Ф 51

*Гриф надано
Міністерством освіти і науки України
(Лист №1/11-8602 від 14.10.2009 р.)*

Рецензенти:

Андрущенко В. П. – доктор філософських наук, професор, академік НАПН України, член-кореспондент НАН України, ректор Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова;

Ляз В. В. – доктор філософських наук, професор, завідувач відділом історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди.

Філософія як історія філософії: Підручник. / За заг. Ред. Ярошовця В. І. – К.:
Ф 51 Центр учбової літератури, 2010. – 648 с.

ISBN 978-611-01-0127-1

У підручнику здійснена перша спроба в Україні створити цілісне, ґрунтовне і доступне розуміння філософії як історії філософії. Розкривається природа філософського знання в різні історичні епохи, застосовується парадигмальний підхід до розуміння філософії та історії філософії, використовується плюралізм філософської методології.

Для студентів вищих навчальних закладів освіти і всіх тих, хто цікавиться філософією та історією філософії.

УДК 1(075.8)

ББК 87я73

ISBN 978-611-01-0127-1

© Бичко А. К., Бичко І. В.,

Габачковський В. Г.,

Ярошовець В. І., 2010

© Центр учбової літератури, 2010

ВСТУП

ФІЛОСОФІЯ ЯК ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Загальновідомою є думка Гегеля, повторена ще кількома мислителями, що *філософія є історією філософії*. Головний сенс цієї думки полягає у принципово *історичному* характері *філософського знання*. Але, що, власне означає саме слово «історія», «історичність» і т. п.? Здавалося б, що коли ми говоримо про історію, то йдеться про час, як «тривалість» взагалі. Проте, це лише здається. Адже, коли ми говоримо про часові характеристики реальності, як про «тривалість», як таку, що «триває» завжди (вічно), то їй немає меж (ані початку, ані кінця). Навіть, коли йдеться про час існування часово кінечних реалій, скажімо час існування Сонячної системи, чи якоїсь її конкретної планети (скажімо – Землі), не кажучи вже про час існування земного рослинного чи тваринного світу, то тут, мабуть, більш коректно, було б вживати термін *еволюція*, а не історія, хоча у нестрогому слововживанні (т.зв. «просторіччі») можна часом почути розмови про «історію Землі», «історію природи» і т. ін. Але ж «просторіччя», як відомо, не є мовою науки, культури взагалі.

Термін «історія» вживається для фіксації часових характеристик *людського суспільного життя* («несуспільного людського життя просто не буває»). Отже, термін «історія» означає не усякий плин часу від минулого до теперішнього, але плин людського життя – *людства взагалі* – впродовж якого реалізується програма діяльності активності людства, у ході якої здійснюється *практичне* перетворення природної і соціальної реальності людини – *олюднення* (*гуманізація*) наявного стану речей (життєвої ситуації людини).

Якщо з такої позиції поглянути на хід філософського процесу на Будь-якому етапі його часового плину (античність, середньовіччя, новий час. сучасність) можна легко помітити *зростання людського чинника* у філософському знанні.

Так, за античної доби у поглядах ранніх її представників (Анаксимандра, Фалеса, Анаксимена та ін. – аж до Геракліта) чітко простежується процес мінімізації «хаотичного чинника» – від *невизначеності* характеру світового процесу у концепті т. зв. «апейрону» Анаксимандра і до сучасних, часом аж занадто формалізованих і раціоналізованих філософських схем позитивізму й пост позитивізму.

За останні сто – двісті років творчих пошуків представників світової філософської думки невпинно народжується гуманістично-екзистенційний потенціал людської думки. Вже стосовно І.Канта історики філософії іменують зрілий період його творчості як «*антропологічний поворот*» класичної філософії. Відповідним чином і рішучий *розрив* Л.Фейєрбаха з класичним «новочасним» матеріалізмом (насамперед, з огляду на претензії останнього виставляти *природну* реальність неодмінно *первинною* до *духовної (ідеальної)* і при тому вважати так витлумачений матеріалізм єдино істинним філософським вченням) вважали «матеріалізмом *антропологічним*».

Саме вказаний момент послужив К.Марксу принциповим поштовхом до наміру написати книгу спеціально присвячену критичному аналізу філософії Л.Фейєрбаха. Нажаль, Марксові не вдалося реалізувати цей намір, але він встиг «накидати» II тез про своє бачення Фейєрбахового матеріалізму, висловивши у них по суті один з провідних філософських принципів, став *провідним* для головних напрямів *сучасної* світової філософії.

Існує хибна думка, яка, нажаль, дожила до наших днів, яка вважає головним внеском К.Маркса у світову філософію (і, навіть у духовну культуру людства вцілому) – запропоновану ним (К.Марксом) у I томі «Капіталу», ідею побудови *всесвітнього комуністичного суспільства*. Але при цьому чомусь «не помічають», що *на сторінках вже 3 тому «Капіталу»* К.Маркс заявив про *утопічність* – тобто *практичну нездійсненність* свого, може й «красивого», але *нездійсненого* задуму. 3-й т. «Капіталу», правда, був виданий у 1894 р., вже *після смерті* К.Маркса, що сталася у 1883 р. На сторінках же посмертного видання 3-го т. «Капіталу» ми читаємо: «Навіть у суспільстві «асо-

ційованих робітників» (тобто вже за умов соціалізму – прим. Авт.), які вже «раціонально регулюють свій обмін речовин з природою», ставлячи його під «свій спільний контроль і здійснюючи його» з найменшою тратою сил, і за умов, гідних їх людської природи», сфера суспільного життя «все ж залишається царством необхідності» (тобто – *непідконтрольною* практичним зусиллям людини – прим. авт.). Царство свободи, - продовжує Маркс, - починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, *отже по природі речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва»* (підкр. нами авт.).» Нагадаємо, що «Царство свободи» К.Маркс і Ф.Енгельс називали комуністичне суспільство – згадаймо хоча б знаменитий вислів Енгельса з «Анти-Дюрінга» про перехід від капіталізму до комунізму як про «стрибок з царства необхідності до царства свободи». А тепер знов повторимо Марксові слова з 3-го тому «Капіталу» про те, що «царство свободи» *«лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва»*, тобто – комунізм («царство свободи») виявляється *«потоїбічним»* стосовно «посейбічного» (реального) світу економічних, політичних та ін. соціальних відносин, інакше кажучи, його існування виявляється *принципово неможливим* у реальній дійсності як такої: нездійсненим у суспільному житті людей.

Не був Маркс і «матеріалістом» у вульгарно-енгелівському розумінні цього терміну, тобто у контексті вигаданого Ф.Енгельсом «основного питання філософії» (відповідно до якого всі філософи від ранньої античності і до наших днів поділяються на т. зв. «матеріалістів» та «ідеалістів». Перші нібито вважають первинною матерію, а свідомість (духовні явища взагалі) – вторинними щодо матерії.) Насправді такий поділ філософів був характерним для філософії нового часу, та й то не у такій безпосередній формі. Що ж до справжнього ставлення Маркса до т. зв. «матеріального чинника», то Маркс говорив лише про своє «матеріалістичне розуміння історії» у тому плані, що надавав вирішального значення у суспільних стосунках чинникам виробничо-економічного характеру. Але, якщо прийняти до уваги Марксову заяву про те, що комуністичне «царство свободи» не спирається на сферу матеріального виробництва це свідчить про, принаймні, розчарування Маркса у вірі в дієвість цих чинників і спробах знайти чинники іншого характеру для розуміння історичних проце-

сів (адже відмовившись від розуміння матеріального виробництва, як вирішальної умови спричинення суспільних процесів, Маркс не відмовився від пошуків інших причин суспільних процесів, які мали лежати де-інде в інших, вже не матеріальних сферах суспільного життя). Принаймні, не «матеріалісти» – (Енгельс, Ленін, Сталін та інші т. зв. «марксисты-ленінці»), але інші учні Маркса (принаймні неокантіанського штибу, скажімо Е.Бернштейн, К.Каутський та ін. західно-європейські соціалісти досягли у політичній практиці покращення матеріального (і політичного) становища робітничого класу Західної Європи куди значніших успіхів ніж «марксисты-ленінці».

Не був К.Маркс і т. зв. «діалектичним матеріалістом» (знову таки Енгельсового штибу) який підняли «на щит» Ленін і, особливо, Сталін (див. сталінську працю «Про діалектичний і історичний матеріалізм»). Адже Маркс добре знав «ази» філософії (на відміну від «марксистів-ленінців»). Маркс органічно не міг би поєднати у єдиній філософемі такого філософського «Тягни-Толкая» як «діалектичний матеріалізм». Адже, як загальновідомо, «діалектика» (згідно її творцю Сократу, є вчення про метод *пізнання* і тому стосується винятково *духовної* реальності, через що ніякого *прямого стосунку до матерії* (і, відповідно, до *матеріалізму* не має), тому «діалектичний матеріалізм» є філософський нонсенс).

Отже визначний внесок К.Маркса у *сучасну* філософію є висновок (де першу тезу Маркса про Фейєрбаха) про те, що головний недолік усього до теперішнього матеріалізму, включаючи і фейєрбахівський, полягає у тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться ним лише у формі *об'єкта* або у формі *споглядання*, а не як людська *чуттєва діяльність, практика*, не суб'єктивно» (Маркс К., Тези про Фейєрбаха// Маркс К., Енгельс Ф. Твори, т. 3, с.1). Інакше кажучи Маркс підкреслив, що людину цікавить *не безпосередній* (теперішній) зміст пізнавальної реальності, даний у «споглядальному» (дзеркально-відображальному) відношенні, але у його *майбутньому* (історичному) змісті, якого він набуде після *цілеспрямованої* (у майбутнє) його практично-перетворюючої дії, відповідно до мети (цілі) проекту майбутнього змісту. Адже саме таке – *історичне* спрямування у майбуття й характеризують теоретико-пізнавальні моделі провідних течій сучасної світової філософії – позитивізм, екзистенціалізм, феноменологія та ін. так само як й аналогічно теоретико-пізнавальні моделі пост сучасного (постмодерного) філософування.

I, нарешті, ще одна обставина, що безпосередньо стосується філософського знання, як знання принципово *історико-філософського*. Йдеться про змістовну характеристику філософського знання, що формується на самому початку виникнення людської свідомості, яка вже на своїх перших кроках виявляла якісне розмаїття своїх змістовних форм, найдавнішими серед яких були філософія і релігія; трохи згодом вимальовуються такі форми суспільної свідомості, як мораль, мистецтво, зрештою – наука. Філософія (як і релігія) виявляють від самого початку свого становлення *світоглядну* функцію – функцію тлумачення змістовного ставлення людини до характеру свого зв'язку з навколишнім світом (безпосереднім середовищем людського існування у світі).

Що ж є світом людської життєдіяльності? Сам термін «світ» виявляє характер взаємодії з природним середовищем її існування. Тому *світогляд* і перші світоглядні форми суспільної свідомості не є чимось подібним до теоретичних форм знання, вони не є суто теоретичними побудовами типу наукових систем знання. Наука, до речі, сама є формою суспільної свідомості і у цьому плані не є теоретичною конструкцією – вона лише «задає» **окремим науковим побудовам парадигмальну** знаннєву форму узагальнення знань про світ. Так само й філософія розкриває у певній парадигмальній формі *спосіб взаємодії людини зі світом*. Тому принципово хибними є спроби видати філософію за науку, як це прагнула зробити т. зв. «марксистсько-ленінська» філософія (згадаймо сталінське «визначення» філософії як «науки про найбільш загальні закони природи, суспільства і мислення»).

Що ж до людської свідомості, як певного типу реальності, то вона є *духовною* реальністю (її певним – **людським різновидом**) взагалі ж *дух, духовність* як така разом з реальністю **природною** утворюють спільну (загальну) **світову** реальність, **світ** в цілому. Початковою формою людської свідомості на планеті Земля була **міфологія**. Саме грецьке слово «міф» (або «міт») у перекладі з грецької означає «творче слово», інше грецьке слово «логос» означає теж «слово», але слово «упорядковуюче» – звідси – «логіка». Міфологія як початкова форма людської суспільної свідомості є так само, як і філософія й релігія «світоглядною формою свідомості». Будучи початковою формою суспільної свідомості формується на змістовній базі *взаємодії людини за світом*: те ж саме відношення постає й змістовною базою й першої

форми суспільної свідомості – філософії. Яким же є конкретний зміст міфологічної (історично першої) форми суспільної свідомості?

Звернімося до давньогрецької (еллінської) міфології, як найбільш відомої для нас – європейців – від якої і починалася європейсько – окцидентальна (західна) філософська парадигма.

Візьмемо, наприклад міф про Персея, що був одним з найпопулярніших героїв давньогрецької міфології. Персеєві належно було виконати надзвичайно небезпечний подвиг – убити страшну потвору – Медузу Горгону, з якою не можна зустрітися поглядом – одразу перетворюєшся на камінь. Але за допомогою бога Гермеса Персей знаходить спосіб убити Медузу Горгону не зустрівшись з нею поглядом – треба битися з нею, дивлячись не на неї саму, але на її відображення у начищеному до блиску мідному щиті. Сенс такого причому полягає у тому, що *відображення* природних феноменів у блискучих поверхнях площин (наприклад, спокійної поверхні водяного плеса) відтворює лише *зовнішні* ознаки природних тіл. Тож відображення смертельного погляду Медузи у блискучому щиті Персея нейтралізує їх якісну («внутрішню») смертоносну властивість, повторюючи лиш зовнішню (безпечну) форму. Глибокий внутрішній (змістовний) сенс міфу про подвиг Персея полягає у тому, що небезпечні (якісні) властивості природи «погашуються» якісними властивостями природної речовини («міді»), з якого виготовлений (адже природна мідь вже зазнала якісного перетворення при «обробці її *цілеспрямованою людською працею*» (*духовно-людським, а не природним чинником*)).

Аналогічним до міфу про Персея є й відомий міф про афінського героя Тезея, який прибуває на острів Крит, щоби знищити страшну потвору – Мінотавра (хоча й це було далеко не простою справою). Річ у тім, що Мінотавр мешкав у велетенській споруді – Лабіринті – з численними переплутаними ходами й переходами, знайти вірний шлях виходу з яких було практично неможливо. Допомогла Тезеєві донька Критського царя Міноса, яка закохавшись у Тезея, тихенько передала йому клубок ниток. Прив'язавши кінець нитки біля входу до Лабіринту (як порадила Тезеєві донька Міноса Аріадна), Тезей йшов Лабіринтом, неперервно розмотуючи клубок ниток. Зустрівши й убивши в бою Мінотавра, Тезей легко знайшов вихід з Лабіринту по нитці, яка точно зафіксувала його шлях у Лабіринті. І знову, подолати переплутані стежини Лабіринту Тезеєві допомогла нитка Арі-

адни. Адже нитка, зроблена з природної речовини льону чи конопель перетворених людською працею у клубок ниток – тобто – *поєднання природної речовини з людською працею (практикою)*, тобто – *синтез природного (рослинної речовини) і людського чинників* і є *єдино успішний* шлях підпорядкування «дикого» (природного, нелюдського) середовища людині – «гуманізація» (олюднення) природи, встановлення людського контролю над природою.

Аналізуючи зміст первісної (міфологічної) свідомості, людина в ході цивілізаційного опанування природного середовища, починає розуміти сенс *історичного* опанування природою, який фіксується як результат *синтетичного поєднання* у суспільно-історичній практиці людини (а про це свідчить, як ми бачимо, первісно-міфологічна свідомість), що є результується у змісті предмету філософії. Філософія, розкриваючи свій зміст у історичній взаємодії людини за світом, виявляє свою суть у *історичному поступі* свого змісту, тобто – *демонструє себе як історія філософії*.

Філософські історичні парадигми є специфічними формами історичного осмислення людиною свого взаємовідношення зі світом, природою. Людина починає свою історію, стає власне людиною, вирізняючись із природи, перетворюючись із її частини (її гомогенного елемента) у специфічне, зовнішнє стосовно природи і тому відмінне від неї, але існуюче разом з нею нове ціле зі своїм унікальним – гетерогенним – способом існування. Цей якісно новий спосіб існування належав тільки-но народженій здатності людини – духовності, яка й була «вирізняючим» людину з природи чинником, трансцендентним («за межовим») стосовно природи і людського тіла, яке продовжувало залишатись «частиною» природи. Трансцендентність людського духу щодо природи полягала в тому, що, на відміну від природного – дійсного («сущого», тут і тепер наявно існуючого буття) – існування, є існуванням-екзистенцією, існуванням, здатним безпосередньо комунікувати з такими темпоральними (часовими) вимірами буття, як минуле й майбутнє, і можливішими екстенціоналами (від лат. *extentia* – протяжність), як «можливе», «належне», «гідне».

Будучи трансцендентальним існуванням, дух водночас тісно пов'язаний із природою (зокрема, з природним тілом людини, хоча, здавалося б, трансцендентність виключає можливість такого зв'язку). Проте цього разу йдеться про особливий – інтенційний (від

лат. *intentia* — спрямованість, націленість) характер зв'язку духу з природою. Духовні феномени (свідомість, мислення, сприйняття та ін.) завжди ніби «націлені» на дійсність, існують тільки у стані такої націленості (німецький філософ Е. Гуссерль прямо зауважував, що свідомість ніколи не існує як просто свідомість, — вона завжди є «свідомість про...»). Духовне, отже, існує тільки щодо до дійсності, що набирає характеру «корелята» свідомості. Але специфіка інтенційного типу зв'язку проявляє себе не у звичайній формі просторового «межування» (просторової геометричної лінії типу кордону між сусідніми державами), а просторовою «дотичністю», «торканням», подібним до геометричного відношення «дотичності прямої лінії до кола, що характеризується наявністю лише однієї спільної точки: точка ж у реальному (дійсному) просторі є «нуль-вимірним» простором, тобто дійсним небуттям («ніщо», «ніщотою»). Інакше кажучи, те, що з'єднує дух з дійсністю природи (і з природним людським тілом), є дійсне «ніщо» буття. Саме ця обставина і робить для дійсної природи «замежовим» (трансцендентальним) існування минулого й майбутнього часових вимірів (перше у контексті дійсності природи є те, що **вже** не є, а друге — те, що **ще** не є): ця сама обставина робить «замежовим» щодо дійсності існування можливостей (вони в контексті дійсності є те, що **може** бути, але не є і **може** не бути).

Отже, реальне минуле й майбутнє (і можливе також) існують «за межами» («потойбіч», трансцендентально) сфери дійсності і водночас «по цей бік» сфери духовного. Єдино реальними просторовими параметрами дійсності є три виміри «фізичного» простору — довжина, ширина і висота, а часовий параметр обмежений одним виміром — теперішнім часом (минуле і майбутнє, нагадуємо, «за межами» дійсності). Для «замежової» стосовно «дійсності» («сущого») сфери духу названі параметри дійсності обертаються на «нуль» — «ніщо» («ніщоту»); довжина, ширина й висота тут не існують, так само, як і теперішнє «стискується» тут у «нуль-вимірну» **МИТЬ** — темпоральне «ніщо» між минулим і майбутнім.

Для розуміння специфіки взаємодії дійсного («сущого») і духовного як взаємо-«замежових» сфер буття важливо збагнути, що єдина спільна для них обох точка дотику «ніщо» не є просто «відсутністю», просто «нереальністю»; ні, небуття заперечує тут тільки специфіку буття свого «замежового» контрагента, а не буття взагалі,

є небуттям буття свого «замежового» візаві, є специфічністю свого власного буття. Але найважливішим є те, що попри свою «замежовість» обидві сфери здатні реально впливати одна на одну, і опосередковується цей вплив спільною для обох «точкою дотику» — цим реальним «ніщо». Унікальність людини як «двоїстої» (тілесно-духовної) істоти на перших кроках людської історії ще чітко не усвідомлювалась людиною, хоча перші здогади про це (здебільшого інтуїтивного плану) трапляються у деяких античних мислителів. Відокремлення від природного цілого та його осмислення спочатку мало дещо інше спрямування. Зрозуміло, що головним засобом вирішення людини з природної цілості, «витягуванням», так би мовити, людини з нелюдського (природного) загалу була духовність. І на самому початку цього процесу природний загал постає перед людиною як невиразна («непрозора») сукупність якоїсь «іншості» (зовнішньою «не-Я»). «Іншість» ця постає як щось мінливо-плинне, як суцільний безлад — Хаос... Але потроху (це «потроху», щоправда, тривало тисячоліттями) із хаотичної вранішності серпанкової зовнішності «не-Я» починають окреслюватися розмиті контури речово-предметного світу.

Міфологічна свідомість — ця початкова форма розрізняючої, мовно-опредметнюючої активності людського духу — починає ви-малювати спочатку химерно-потворні образи реальності. Ми ще раз наголошуємо на предметному характері цієї активності (предмет буквально — те, що переді мною), оскільки людина від початку усвідомлює себе як скінченну — обмежену певними простором і часом (від народження до смерті) істоту. За образом і подобою цієї «мірки» людина починає диференціювати й упорядковувати хаотичну, на перших кроках, реальність, тлумачачи її як упорядковану множину (систему) речей-предметів (матеріально-субстанційних та ідеально-субстанційних). Пізніше Протагор зафіксує цю обставину у визначенні людини як **міри всіх речей**. Поступово початкова потворність міфологічних образів стає дедалі більш гармонійною, але міфологічна свідомість настійно прагнула надати сталості світопорядку — Космосу, який вона вибудовує з первісного Хаосу, вбачаючи свою основну функцію не у творенні, а у відтворенні, увічненні всеурівнюючої «гармонії» симетричного Космосу.

Такою постає перша парадигма історичної активності ще до-філософської — міфологічної — свідомості людини: диференціація

первісного Хаосу природи на множину речово-предметних структур, створення упорядковано-універсальної, узагальнено-урівноваженої системи світу (а не природи чи буття, які ледь прозирають крізь машкару реально-ідеального Космосу), адже міфологічний Космос-світ являв собою освоєну людиною усвідомлену, ніби «освітлену» (від слов'янських «світло», «світ» та ін.) частину природного буття. Повною аналогією до цього є германські мови (англійське *world* і німецьке *Welt*, що перекладаються як «світ», походять від латинського дієслова *vallare*, яке означає «обносити», «укріплювати» певну територію частоколом або валом). Тут доречно згадати міф про Лабіринт — споруду з безліччю заплутаних ходів і переходів, яка символізує початкову невпізнаваність і «непрозорість» для людини первісного Хаосу. Але таємничість Лабіринту, зрештою, розгадує афінський герой Тезей: прив'язавши кінець клубка ниток, подарованого йому донькою критського царя Міноса Аріадною, він сміливо заходить до Лабіринту, вбиває страшну потвору Мінотавра й щасливо повертається. Розгадка Лабіринту, таким чином, символізує тріумф людини в осягненні незбагненності, подолання хаотичності (несумірності з людиною) природного середовища, в торжестві Порядку, символізованого Космосом, над Безладом природного Хаосу.

Картина Космосу як упорядкованої гармонії світу, вибудовувана міфологічною свідомістю, служить парадигмою античної (греко-римської) філософії і культури загалом, але парадигмальним взірцем античної картини світу виступає специфіка процесів природного буття. Темпорально (в часовому відношенні) природні процеси плинуть від попередніх етапів (причин) до наступних (наслідків), а сама часова ритміка природних процесів реалізується циклічно, як постійне повторення одного й того самого (своєрідний «біг на місці»), тобто темпоральною домінантою виступає теперішній час (минуле й майбутнє тут є просто ілюзією, оскільки вони постійно повертаються у «тепер»). Це надає природному порядку — закономірності — подій однозначності, навіть однаковості: наочним прикладом подібного «непорушного руху» є зміна пір року як монотонна повторюваність чотирьох фаз — весни, літа, осені, зими і знову весни й т. д. Детермінаційним чинником такого «перебігу» процесів є необхідність, яка реалізує тільки один вузький клас можливостей — тих, що неминуче стануть дійсністю; це, власне, й не можливості, а радше — потенційна дійсність.

Саме такий — природний, необхідний — перебіг подій від причини до наслідку людина вважала єдино реальним, «накладаючи» його й на людську життєдіяльність. Проте реальна специфіка людської життєдіяльності, у якій впадала у вічі детермінуюча активність духовних чинників, що орієнтувалися переважно не на відтворюючу, а на творчу активність, не могла не стимулювати істотних корекцій в осмисленні «механізмів» людської діяльності. Оскільки ця діяльність здійснювалась духовними («замежевими», «потойбічними» стосовно природних детермінант) чинниками, друга історично-філософська парадигма, що реалізувалась в контексті середньовічної філософії, надає пріоритет духовним процесам, проголошує їх, по суті, головними домінантами світотворення й життєдіяльності, здійснюваними надприродними і, головне, позаприродними — божественними — чинниками. Але активна роль духовного чинника у світобудові зазнала догматизації та абсолютизації, що зрештою привело до тлумачення людини, точніше — її «двоїстого» (тілесно-духовного) статусу як стану трагічної «розірваності» людини.

Почалися пошуки усунення названої людської трагедії, які завершуються за доби Відродження (Ренесансу) формуванням нової (третьої) історико-філософської парадигми: новочасної (новоєвропейської) філософії, або, як її частіше починають називати, філософського модерну. Суть цієї парадигми полягала у створенні моністичних (матеріалістичної та ідеалістичної) моделей філософування. Але моністичні конструкції філософської думки ігнорували реальність тілесно-духовної «двоїстості» людини, редукуючи духовність останньої до тілесно-матеріального субстрату (матеріалістичні напрями XVII — XVIII ст.), причому матеріалізований «ерзац» духу — розум (*ratio*) вироджувався у знедуховлюючий людину чинник; або ж так само однобічно редукували тілесно-природну сторону людини до раціонально-ідеальної (німецька класична філософія XVIII—XIX ст.).

Матеріалістичне «знедуховлення» та ідеалістичне «знеприроднення» людини спонукають до життя четверту історико-філософську парадигму — сучасну світову філософію (позитивістський, прагматичний, екзистенційний та інші напрями). Ця парадигма розробляє різні варіанти єдності (й водночас «незілляності») тілесно-духовних характеристик людини. Сучасна філософська

парадигма значною більшістю своїх напрямів спирається на потужну бароково-кордоцентричну філософську традицію, що постала з антиренесансного культурного руху XVII ст. — Реформації (пієтизм, янсенізм, німецький романтизм у Західній Європі, філософія українського бароко в XVII — XIX ст. та екзистенційно-необароковий рух в Україні XX ст.).

У 60-70-ті роки XX ст. з'являється тенденція до створення нової філософської парадигми — так званої філософії постмодерну. Проте сьогодні ще рано говорити, наскільки вдала ця спроба; відповідь на це питання ми отримаємо, очевидно, вже у XXI ст.

Саме в межах сучасної філософської парадигми світової філософії формується уявлення про принципово відмінний від природного порядку просторово-часового функціонування реальності сфери людського історичного буття. На відміну від стихійного (від причини, що однозначно визначає напрямок плину природних процесів, до наслідку, який точно повторює і продовжує цей напрямок) характеру природної «активності» людське буття функціонує цілеспрямовано. Ціль, мета діяльності є уявленням про майбутній результат дії, який створюється та існує в душі до початку самої дії; отже, тут у рамках людської активності (практичної діяльності) наслідок (майбутній результат дії) вже існує у формі небуття (у самій дійсності його ще немає) і реально спричинює й детермінує практичну діяльність — свою власну причину, що лише трансформує цей наслідок-мету зі статусу можливості у статус дійсності. Інакше кажучи, в межах практичної людської діяльності відбувається, по суті, обернення часового зв'язку причини і наслідку (порівняно з його природним зв'язком), наслідок (мета як майбутній результат дії) передує своїй причині (реальній практичній дії). Парадокс? З огляду на «механізм» природних процесів — так. Але парадокс цей уявний, оскільки в цьому разі маємо просто нормальну специфіку функціонування духовного, інтенційного буття щодо буття дійсного («сущого») — відношенні «дотичності» («торкання») замість відношення «межовості», властивого лише для буття природного, «сущого».

Саме у специфіці духовної детермінації дійсності й закорінена унікальність такого, притаманного лише людині, феномена, як свобода. У найзагальнішому розумінні свобода є специфічно людським способом детермінації людського — історичного — буття. Самі де-

термінанти свободи є, на відміну від детермінант сфери «сущого» (природи), імпульсами духовними, або, як їх іноді називають, «внутрішніми». Чому саме «внутрішніми»? Річ у тому, що компоненти реальної (дійсної) людської дії — органічні джерела її потреб та інтересів, конкретні елементи самої ситуації дії, засоби і способи її реалізації тощо — попередньо «спіритуалізуються» (одухотворюються) або «інтеріоризуються» (від лат. *interior* — те, що знаходиться на глибині, «внутрішнє»), ніби «поглинаються» духом, стаючи його глибинним, внутрішнім змістом, синтезуючись там у духовний чинник дії — ідеальну мету. Усвідомлена мета «екстеріоризується» (від лат. *exterior* — зовнішній), так би мовити, «зовнішнюється», набуває «зовнішньої» словесно-чуттєвої оболонки, стає тим існуванням «ще не існуючого», про яке вже йшлося та яке детермінує (цілком реально) дію, спрямовану на отримання бажаного (зафіксованого в меті) результату. Свобода є способом детермінації духовної сфери (аналогічно до необхідності, що є способом детермінації природної сфери). Духовний простір, що є своєрідним «полем можливостей», доступний лише людині як природно-духовній істоті; він робить людину здатною вибирати котрусь із неосязної множини «поля можливостей», оскільки останнє, на відміну від уже здійсненого і тому принципово «сингулярного» (від лат. *singularis* — одиничний, одна) світу дійсності, є світом множинним, «плюралістичним» (від лат. *pluralis* — множинний, множина). Таким чином, безпосередні стимули людської діяльності коріняться у сфері духу.

Тим-то природа не є історичною реальністю, й говорити про «історію природи» можна лише в контексті її (природи) взаємодії з людиною. Адже у природі самій по собі (поза її взаємодією з людиною) нічого не відбувається, в ній немає подій, ніщо не виникає і не зникає, оскільки для того, щоб щось виникло або зникло, потрібно те, звідки виникає подія і куди вона потім зникає, тобто природа для цього має не бути (бути «небуттям», «ніщо»), а потім, з'явившись, знову перестати бути (стати «небуттям», «ніщо»). Таке реальне «небуття», «ніщо» несе в собі тільки специфічне — екзистенційне (зміст цього терміна буде розкрито в 10-й темі підручника) — людське існування. «Людина є буття, через яке ніщо приходить у світ»¹, — писав французький філософ-екзистенціаліст Ж.-П. Сартр. «У певному розумін-

¹ *Sartre J. -P. L'etre et le neant. Paris, 1943. — P. 60.*

ні, — роз'яснює свою тезу Сартр, — людина є єдине буття, через яке може відбутися руйнування. Геологічний зсув, буря не руйнують, або, принаймні, не руйнують безпосередньо: вони просто модифікують поділ мас буття. Після бурі буття не менше, ніж було його до бурі. Просто є щось інше. І навіть цей вислів не точний, оскільки для того, щоб покласти іншість, потрібен свідок, який міг би якимось чином утримати минуле й порівняти з теперішнім за формою: «цього більше немає». За відсутності такого свідка буття є до бурі так само, як і після бурі: є це все. І якщо циклон може спричинити смерть якоїсь живої істоти, то ця смерть буде знищенням лише в тому разі, коли вона пережита як така. Для того щоб було нищення, необхідне відпочаткове відношення людини до буття, тобто трансценденція, і в межах цього відношення необхідно, щоби людина осягнула буття як знищуване»¹.

Отже, історія природи має сенс, лише стаючи частиною людського світу, лише в присутності (реальної чи уявної) людини, лише як сфера людської діяльності. «Історичним у природі», за твердженням німецького філософа-екзистенціаліста М. Гайдеггера, є поле битви, місце культу тощо, «історичним» може бути й хатнє начиння, та лише стосовно того світу, якому воно належало й у якому використовувалося; але без «минулих» людей, котрі його створили й користувалися ним, подібна «історичність» втрачає сенс, а самі предмети можуть продовжити «історичне» існування хіба що як «музейні експонати».

Поняття історичності як специфічно людської темпоральності (часовості) істотно визначається скінченністю (насамперед часовою) людської істоти: простерте між народженням і смертю (початком і закінченням життя) людське існування «відбувається», «здійснюється» в історичному часі — *geschehen*, як говорить Гайдеггер. І від німецького дієслова *geschehen* (здійснюватися, відбуватися) Гайдеггер проводить смисловий зв'язок до *Geschichtlichkeit* («історичність») і *Geschichte* («історія»). Здійснюваність у часі, відбування і є справді сутністю ознакою історії. Але здійснюється (відбувається в часі) історія не в натуралістично-позитивістському сенсі — від минулого до майбутнього, ніби несучи в собі від свого початку якусь попередню «програму», раціонально-логічний «графік» руху. З критикою подібного («натуралістичного», за зразком природних процесів) тлу-

¹ *Sartre J. -P. L'etre et le neant. Paris. — P. 42.*

мачення історії виступав французький історик М. Блок. «Читаючи деякі книжки з історії, — писав він, — можна подумати, що людство всуціль складається з логічно діючих людей, для яких у причинах їхніх вчинків не було ані найменшої таємниці... Чи можна вважати, що важка моральна атмосфера, у якій ми живемо тепер, формує у нас людину тільки розумних рішень. Ми дуже спотворили б проблему причин в історії, якби завжди і скрізь зводили б її до проблеми усвідомлюваних мотивів»¹.

Справжній сенс історичних подій визначається не минулим (попереднім станом речей, у природі), а майбутнім. Наші суспільні ідеали, зауважував з цього приводу Сартр, не подібні до прикордонного стовпа; вони є тим, що з них зроблять люди. Результати історичної діяльності істотно відрізняються від початкового проекту, оскільки, як зауважував Сартр, ми не можемо змінити минулого, але ми завжди можемо надати йому іншого продовження. Тому, наприклад, сучасні США різко відрізняються від того задуму, з яким висадилися на північноамериканському континенті 1620 р. «отці-пілігрими». Так само відрізняється історична реальність сьогодення на території колишнього СРСР, якщо порівняти її з планами «кремлівського мрійника» (як називав Г. Уеллс Леніна).

Така визначеність історії майбутнім тлумачиться Гайдеггером як «доля» (німецьке слово «доля» — Schicksal — має спільний корінь з Geschichte — «історія»). Інша (крім «долі») детермінанта історії, за Гайдеггером, є «повторення» (Wiederholen). Мається на увазі процес постійного «повернення» до одних і тих самих історичних фактів і подій з метою їх переосмислення (уточнення, нового «прочитання» тощо). Ми постійно повертаємося до писаної історії — вдосконалюємо, коригуємо, навіть «переписуємо» її, і це нормально: адже часто історія «пишеться» під кутом зору авторів історичних «проектів», а реальний хід подій, зазвичай, «не вписується» в них з достатньою «адекватністю». Одним із яскравих прикладів такого «повернення» є величезна дослідницька праця групи французьких істориків-медієвістів (так звана школа «Анналів»), які за допомогою нової методології (так званий метод ментальностей) намалювали зовсім іншу історію середньовічної Франції, ніж це уявлялося історикам раніше.

¹ Блок М. Апология истории. М., 1973. — С. 104

Московський філософ П. П. Тайденко так потрактовує зміст гайдеггерівського «повернення»: «Справжнє пізнання є не поясненням вже існуючого, а відкриттям тих можливостей, що закладені в існуючому, але ще не реалізувалися. Навчитися мислити, за Гайдеггером, — це навчитися ставити питання, а не давати відповідь. Що означає ставити питання? Гайдеггер вважає, що навчитися ставити питання означає повернутися до того вихідного пункту, від якого відправлявся певний філософ чи математик, Парменід чи Ньютон. Поставити питання означає віднайти ціле гніздо можливостей, з яких тільки одна реалізувалася в ученні того чи іншого філософа, фізика чи математика. Виходячи з певної філософської концепції чи математичної теорії, творче мислення реалізує одну з можливостей, закладених у вихідному пункті, в тому питанні, відповіддю на яке є розглядувана концепція, причому такою відповіддю, яка є реалізацією іншої з незчисленної кількості можливостей. Тим самим творче мислення дає відповідь на те саме питання, але відповідь нову. За такого підходу продукти минулих культур засвоюються освіченою людиною не у вигляді нагромадження знань, розкладання по полицках різних концепцій і теорій (так що в результаті основною діяльністю стає діяльність запам'ятовування, а основним органом вивчення — пам'ять, своєрідна камера схову культурного багажу). Справжня освіта, за Гайдеггером, дає людині можливість побачити в будь-якому навчальному предметі, у будь-якій філософській чи науковій концепції відповідь на ті самі питання, які стоять перед самою цією людиною»¹.

Основною рисою історії є не просто «перехід» від причини до наслідків, це — рух, не завжди помітний для самої людини. Він стає помітним лише на досить тривалих відтинках історичного процесу, тому, на думку німецького філософа К. Ясперса, історики й поділяють історію на більш-менш великі відрізки (періоди, епохи, ери тощо) — парадигми, що про них уже йшлося раніше. Ясперс наголошує, що, на відміну від природних процесів, які характеризуються каузальними законами, рисами загальності, для історії характерні індивідуально-унікальні риси (неокантіанець Г. Ріккерт наголошує на специфічності для історичного процесу індивідуалізуючого методу, всупереч генералізуючому методу природничих наук). В історії

¹ *Тайденко П. П.* Экзистенциализм и проблема культуры. — М., 1963. — С.66.

людина бачить себе носієм свободи, а не суб'єктом загальних законів, вважає Ясперс; вона є екзистенцією, духом, а не есенцією, природним тілом. В історії нас цікавить те, що не може цікавити у природі, — «таємничість стрибків у царстві свободи і те, як буття одкривається людській свідомості»¹.

Раціонально-універсальне бачення людини, одноманітно повторюване «урівнювання» унікально-неповторних рис людської особистості «вирівнює» людей у безлико-анонімний натовп деперсоналізованих «одиниць», «масу», що легко піддається маніпулюванню. Виникають феномени «масового» суспільства, масової комунікації, масового мистецтва, масової культури. Проголошений ренесансною свідомістю раціоцентричний Порядок світу, що спирається на новоєвропейську максиму «тотожності мислення і буття», створює позірно комфортний світ заколисуючої рівноваги й «рівності» (насправді — однаковості), якому не потрібна ні свобода, ні творчість — починається процес масової «втечі від свободи», за висловом Е. Фромма. Рятівна нитка Аріадни, що вказала раціональний вихід з Лабіринту, невблаганно трансформується у трагічну за своєю поневолюючою силою нитку, спрядену прялею-Мойрою Клото. Тому ще в межах міфологічної свідомості міф про перемогу Тезея над Лабіринтом доповнюється тематично протилежним міфом про перемогу Тезея над Прокрустом. Велетень-розбійник Прокруст, оповідає давній міф, стояв на перехресті шляхів і примушував усіх перехожих лягати на дерев'яну лаву. Тим, кому вона була закороткою, Прокруст одрубав ноги; для кого ж виявлялася задовгою, він «розтягував», «рівняючи» до довжини лави. Цей «майстер вирівнюючої уніфікації» запропонував і Тезею «примірятись» до лави, але той перемагає розбійника. Він «вирівнює» самого Прокруста з довжиною лави, одрубавши голову. На противагу міфові про Лабіринт, що був своєрідним гімном «визвольній» силі узагальнюючого раціонального світопорядку Космосу, міф про Прокруста б'є на сполох проти смертельної загрози, що її несе людству тотальна диктатура «усереднюючого» порядку раціоналізованого світу.

Противагою раціоналістичного «гуманізму» стає бароково-кордоцентрична програма нового філософського гуманізму Б. Паска-

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории М., 1994. — С. 49

ля, Ф. Гемстергейса, Й. Г. Гердера, яка знаходить свій синтетичний вияв у екзистенційній філософії С. К'єркегора¹. Всупереч раціоналістичному (фаталістичному по суті) тлумаченню свободи як «пізнаної необхідності» (Спіноза, Гегель) К'єркегор формулює екзистенційний ідеал свободи — свободи вибору можливості неможливого (раціонально неможливого), переносячи наголос у проблемі свободи з гносеологічного плану в онтологічний. Французький філософ-екзистенціаліст А. Камю розгортає к'єркегорівську ідею свободи у своєму знаменитому есе «Міф про Сизіфа». Герой античного міфу цар Корінфа Сизіф, засуджений богами довічно котити камінь на високу гору, знає, що його тяжка праця ніколи не скінчиться — щоразу при наближенні до вершини ноша вислизає з рук і падає долу: таким є присуд богів. Покарання полягає саме в неможливості завершити працю. Джерелом страждань Сизіфа є безглуздість (позбавлення сенсу) його праці. І з раціоналістичного погляду (усяка праця, будь-яке трудове зусилля мусить завершуватись певним результатом), шанси Сизіфа на подолання ситуації (на можливість її подолання) — нульові. Але герой у Камю знаходить позитивне рішення. Спускаючись черговий раз у долину за каменем, Сизіф нараз проймається думкою: а чому, власне, праця має обов'язково завершуватись? Чому не може бути незавершеної праці? Чому незавершуваність зусиль не може стати їхнім специфічним сенсом? І, дійшовши такого висновку, Сизіф перестає страждати, заспокоюється — він знайшов (по суті сам створив) таку оцінку праці, якої досі не існувало. Тож чи не є зображена Камю ситуація подібною до численних у людській історії ситуацій першого теоретичного відкриття або першого практичного винаходу? Звичайно ж, є.

Сенс к'єркегорівського онтологічного повороту значною мірою «прояснюється» концепцією недавно створеної (І. Р. Пригожиним та Г. Гакеном) синергетики, яка надає принципово нового сенсу ідеї Хаосу, а отже, й ідеї Порядку. Хаос тлумачиться тут як надскладна упорядкованість, що існує потенційно (можливісно) і може виявити

¹ Л. Шестов називає позицію К'єркегора специфічним тилом філософування — «екзистенційною філософією — філософією, що шукає істину не в Розумі з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, що не знає обмежень». (Шестов Л. Киркегард — религиозный философ // Киркегор С. Наслаждение и долг. К, 1993 С. 437).

себе в розмаїтті упорядкованих структур (а не в єдиному Космосі античних греків). Це актуалізує плюралістичну (і персоналістську) монадологію Ляйбніца або ж ідею Мультиверсуму Х. Ортеги-і-Гассета (всупереч традиційному Універсумові).

Пряма аналогія з синергетичним поворотом науки напрошується і у зв'язку з уже згадуваним філософським постмодерном (адже не дарма серед його натхненників найчастіше згадують імена лідерів філософії екзистенціалізму — Ніцше, Гайдеггера, Сартра та ін.). Орієнтуючись на плюралізм світу, постмодерн не шукає нового Універсуму, орієнтуючи передусім на відмінність (Ж. Дельоз). Він рішуче виступає проти привілеїзації будь-якого напряму думки, так само як і проти піддання анафемі котроїсь, хай найекстравагантнішої точки зору. Постмодерн орієнтує філософію на деконструкцію будь-якого «центризму» — логоцентризму, натуроцентризму, раціоцентризму та ін. На противагу Лютеровій максимі «На цьому стою і не можу інакше», постмодерністи проголошують: «На цьому стою і можу, як завгодно». Постмодерн, проте, не є прощанням з розумом узагалі, він прощається з унітарним розумом і тому цікавиться конфліктами, катастрофами, несумірністю, індетермінізмом, імовірністю тощо. Як бачимо, постмодерністи — Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар, Р. Варт, Р. Рорті, Ж. Дельоз та інші — орієнтовані на «простір свободи» в дусі К'єркегора.

У своїй історії людство пройшло шлях від первісного Хаосу до Космосу. Але Порядок, звільнивши людство з Лабіринту, постав у XVII—XX ст. жахливим Прокрустом в історичному поступі. І людство змушене було звернутися до нового Тезея — і заклик було почуто: меч Тезея підняли екзистенційні мислителі, справу яких сьогодні намагаються продовжити постмодерністи. Тож, вважаємо, можна підтримати оптимістичну надію Камю: «Я залишаю Сизіфа біля підгір'я!.. Віднині кожен відламок цього каменю, кожен спалах руди цієї сповитої мороком гори вже самі собою творять світ. Самої боротьби, щоб зійти на шпиль, досить, аби сповнити вщерть людське серце. Треба уявити Сизіфа щасливим»¹.

Наш підручник має своїм завданням познайомити зі складними, часом переплутаними шляхами і стежинами історичного поступу фі-

¹ Камю А. Міф про Сизіфа // Камю А. Вибр. твори : у 3 т. — Х., 1977. — Т.3. — С. 15

лософії, і не просто познайомити, а й допомогти не заблукати на дорогах і роздоріжжях світової та української філософської думки. Остання обставина є особливо важливою, оскільки офіційне тлумачення історико-філософського процесу, зокрема на українських теренах, у Російській імперії (царській і більшовицькій) було zdeформоване імперськими ідеологічними міфами. Створення підручника історико-філософського спрямування є нині особливо актуальним, бо саме тисячу років тому — у XI ст. — у Києві з'явився перший оригінальний філософський текст: «Слово про закон і благодать» (1051), автором якого був перший Київський митрополит-русич Іларіон; цим твором розпочинається українська історія філософії.

Підручник складається з 15 тем, об'єднаних у два розділи, його текст розкриває зміст і сутність світового й вітчизняного історико-філософського процесу. Відмовившись від традиційного (формаційного) підходу до висвітлення навчального матеріалу, автори долають пов'язану з таким підходом «необхідність виводити» характеристики філософського знання з тих або інших матеріальних (економічних, природних, господарських тощо) джерел. Пропонований підручник тематично тісно пов'язаний з підручником «Філософія» (К., 2001).

 *Частина I*

**ОРІЄНТАЛЬНА І
ОКЦИДЕНТАЛЬНА
ФІЛОСОФСЬКІ
ПАРАДИГМИ**

ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ

- *Принциповий історизм філософського знання*
- *Східна парадигма (індійський варіант)*
- *Східна парадигма (китайський варіант)*
- *Західна парадигма (досократівська доба еллінської філософії)*

Принциповий історизм філософського знання

Однією з найістотніших характеристик світоглядного знання взагалі (філософського зокрема) є його принципово історичний характер. Звичайно, проблеми виникнення й розвитку об'єктів несвітоглядних галузей знання (скажімо, природничо-наукового) також мають неабияке значення для успішного їх дослідження. Мабуть, ніхто не стане заперечувати важливість космогонічних теорій, палеонтології, дарвінської теорії еволюції тощо для астрономічних, геологічних, біологічних та інших досліджень. Проте лише для світоглядного, насамперед філософського, знання, головна увага якого спрямована на відношення «людина — світ», а не просто на даність людини чи світу самих по собі, історія набуває сутнісного значення, стає одним із визначальних «вимірів» цього знання.

Адже на відміну від тварин (тим більше — неживої природи), які задовольняють свої потреби і взагалі взаємодіють із наявними, вже існуючими елементами навколишнього середовища, люди мають створювати предмети своєї потреби, оскільки останні не існують готовими, даними самою природою. Предмет людської потреби — це завжди результат праці, що перетворює наявний стан речей. Тому предмет людської потреби постає завжди як майбутній, нині не існуючий стан речей, як можливість, а не дійсність, тобто існує в уяві людини як мета, можлива реальність. Поспіль змінений світ знову ж таки не задовольняє нові інтереси людини, оскільки задоволення одних інтересів породжує інші.

Постійно орієнтована у майбутнє людина водночас глибоко укорінена в минулому, завжди несе його (досвід, пам'ять тощо) з собою. Її головне полягає в тому, що майбутнє (бажання, цілі, плани та ін.) і минуле, не існуючи наявно, справді становлять невід'ємну частину людської особистості. Зрозуміло, що людина, суспільство загалом живуть одночасно в усіх трьох часових вимірах — минулому, теперішньому і майбутньому, об'єднуючи їх у собі в нерозривну часову цілісність — історію. Будь-яка спроба зрозуміти людину в її відношенні до світу тільки як наявне (існуюче лише в теперішньому часі) буття поза майбутнім і минулим є абсолютно безплідною. Адже, абстрагуючись від майбутнього і минулого, ми тим самим абстрагуємось і від людських намірів, бажань, пам'яті, досвіду, тобто втрачаємо сенс того, що є людина як така. Оскільки філософія не може у своїх дослідженнях абстрагуватись від власної історії, історія філософії постає невід'ємною складовою самої філософської теорії. Йдеться про те, що ідеї, сформульовані в ході історичного розвитку філософії, зберігають свою актуальність і для сучасності, і для майбутнього. У певному розумінні слова філософські ідеї є «вічними»: чи не кожне нове покоління повертається до них, надаючи їм все нових і нових тлумачень.

Формування на базі первісної міфології ранніх форм філософського, релігійного та інших світоглядів відбувалося в ході поступового розкладу родоплемінного ладу та зародження найдавніших в історії людства цивілізацій. Процес цей спостерігаємо ще наприкінці IV тис. до н. е. в родючих долинах Нілу (Єгипет), Тигру і Євфрату (Месопотамія). Приблизно в цей самий час аналогічний процес відбувається в долині Інду і Гангу (Індія), трохи пізніше (II тис. до н. е.) — в долині Хуанхе і Янцзи (Китай), ще пізніше (I тис. до н. е.) — на Балканському півострові, західному узбережжі Малої Азії та південному узбережжі Апеннінського півострова (Стародавня Греція — Еллада).

Виникнення філософії не було швидким, «одноразовим актом» її «відділення» від міфології. Це був тривалий, «розтягнутий» на століття (а то й на півтора-два тисячоліття) процес поступового виявлення (спочатку ледь помітного, але з часом все виразнішого) специфічного філософського змісту на тлі міфологічного «негатива». З певних історичних причин в Єгипті та Месопотамії цей процес так і не дістав свого завершення, внаслідок чого можна говорити лише про значні елементи філософських ідей у культурі стародавніх цивілізацій Близького Сходу.

В Індії коріння перших філософських узагальнень сягає до найдавніших (III—II тис. до н. е.) записів міфологічних текстів, так званих «Вед» (буквально — «знання») і стародавнього епосу «Махабхарата» і «Рамаяна». Проте навіть у VIII ст. до н. е. ідеї давньоіндійської філософії значною мірою зберігають міфологічний характер (в Упанішадах). Втім, це стосується специфіки індійського філософського мислення, про що йтиметься далі. Так само і в Китаї філософські ідеї формуються на базі давніх (кінець II — початок I тис. до н. е.) міфологічних текстів, зафіксованих у так званому «П'ятикнижжі» («V-цзин»). У давній Елладі філософське знання теж виростає на ґрунті міфологічних («орфічних») гімнів VIII ст. до н. е. та героїчного епосу «Іліади» й «Одіссеї».

З точки зору формаційного підходу, ранньокласові суспільства давнього Китаю, Індії та Еллади були однотипними (базувалися на рабовласницьких відносинах), і тому, за логікою офіційного радянського «марксизму» (ленінізму-сталінізму), схожими мали бути й типи («стили») філософування в цих регіонах давньої цивілізації. Проте між зазначеними типами існують істотні відмінності, що виявляють себе передусім у принципових відмінностях *східної і західної парадигм* * філософування.

Східна парадигма (індійський варіант)

Для східної парадигми філософування характерна «розмитість» меж між людиною та природою у взаємовідношенні «людина — світ». Морально-етична тематика тут явно домінує над натуралістично-емпіричною. Будучи переважно у споглядальною щодо природного буття, східна парадигма головну увагу звертає на проблему постійного самовдосконалення людини, а не вдосконалення світу. Світоглядний менталітет давньоіндійського етносу формує сприйняття реального речово-предметного світу як химерної фікції, омани, примхливої тіні, яка лише через невігластво буденної свідомості здається чимось «справжнім». Така ілюзорна примара реальності, котра лише видається реальністю, в індійській філософській традиції позначається категорією «Майя» («серпанкове покривало Майї»). Тим-то індійський різновид східної філософської парадигми обертається

* Парадигма — від грец. «зразок», «форма» — відпочатковий зразок впровадження певної системи чи процедури.

своєрідною «філософською міфологією», орієнтованою на містичне переживання одухотвореності буття і майже байдужої до об'єктивно-раціоналістичних методів осягнення реальності.

Веданта (одна з найдавніших шкіл давньоіндійської філософії) вважала, що світ складається з безособового світового духу — «брахмана». Індивідуальна людська душа, хоч і є безсмертною, набагато поступається перед світовим духом щодо міри своєї досконалості внаслідок занадто тісного зв'язку з тілом, який виявляється в підпорядкуванні цієї душі («атмана») законам необхідності («карма»). Прив'язаність «атмана» до тіла змушує душу щоразу після смерті переселятися в інше тіло. Потік таких «перевтілень» («самсара») триває нескінченно довго, аж доки душі не вдасться цілком звільнитися від повсякденних життєвих турбот. Саме тоді настає «звільнення» («мокша»), яке означає «злиття» душі з «брахманом», ототожнення з ним.

Серед напрямів ранніх етапів історії давньоіндійської філософії подибуємо тлумачення реальності як втілення одного з матеріальних начал — води, вогню, повітря, простору, часу тощо, котрі є видозмінами матерії («пракріті»). Водночас існували школи, що апелювали до духовних першоджерел реальності. Проте всі вони наголошували на цілісності світу, що незаперечно домінує над усім відмінним та індивідуальним як чимось обмеженим, недосконалим, несправжнім. У пізніших напрямках давньоіндійської філософії (VII—II ст. до н. е.) — локаята (вчення «чарваків»), ньая-вайшешика, санкх'я, йога, міманса та інших — виразно проявляється тенденція до вирізнення специфічного та індивідуального у світі. Вже сама назва однієї з цих шкіл — локаята (від «лок» — світ у значенні «люди», «громада») — вказує на відхід від безособової орієнтації її вчення. Інша назва школи — «чарвака» — походить від «чар» (чотири) і «вак» (слово), що пов'язане з визнанням школою чотирьох елементів, з яких складається світ. Це свідчить про індивідуалізацію початкового (орієнтованого на зведення світу до одного елемента-субстанції) тлумачення єдності світу.

Філософія санкх'я, розвиваючи вчення про «пракріті», звертає увагу на специфічність душі («пуруша») щодо матерії. Послідовники вчення ньая-вайшешика вважали світ складеним із якісно різно-рідних дрібних частинок («ану») води, землі, повітря і вогню, існуючих в ефірі, просторі та часі. Засновник школи вайшешика — Канада (III ст. до н. е.) — вважав світ створеним Богом, але не з нічого, а з

вічно існуючих «ану», простору, часу, ефіру, розуму і душ. «Ану» утворюють предмети, вступаючи в різні комбінації згідно з законами «адришти», спрямованими на благо душі. Школи міманса і джайнізм розробляли вчення про шляхи і засоби «звільнення» безсмертних душ від зв'язків із матеріальним світом, який є головною «перепороною» на шляху до праведного життя.

Філософське вчення буддизму (впливовий напрям, який поряд із християнством та ісламом згодом перетворився на одну зі світових релігій) розглядає світ як єдиний потік матеріальних і духовних елементів — «дхарм». «Дхарми» невпинно змінюються, внаслідок чого реальність постає процесом вічного і безперервного становлення. Проте мінливий потік буття заважає людині досягти вершин Досконалості, можливої лише за умови самоспоглядання та самозаглиблення, кінцевою метою яких є стан вічного блаженства — «нірвана».

«Звільнення» від світу є метою ще однієї давньоіндійської школи — йоги. Мета ця досягається за допомогою різних поз і положень тіла, контролю за диханням тощо, для чого в межах цієї школи розробляється ціла система, навіть серія систем, які послідовно змінюють одна одну, «нарошуючи» рівень бажаної досконалості.

Східна парадигма (китайський варіант)

Для давньокитайської етнічної світоглядної ментальності характерна свого роду «історизація» міфів — витлумачення міфологічних героїв як нібито реальних історичних осіб. Тим-то для китайського варіанта східної філософської парадигми, на відміну від індійської міфологічно-містичної орієнтації, характерна більш реалістична увага до питань управління державою, виявлення стосунків між вищими і нижчими, батьками і дітьми, старшими і молодшими. Як давньоіндійській, так і давньокитайській ментальності властиве зверхньо-зневажливе ставлення до природничих знань.

Філософські вчення давнього Китаю набувають певної завершеності в VI—V ст. до н. е. Найвпливовішим напрямом, що виникає в цей період і зберігає свій вплив протягом тисячоліть (аж до наших днів), було вчення Кун Фуцзи (Конфуція), що жив у 551—479 рр. до н. е. Основний зміст конфуціанства викладено у книзі «Лунь-юй», написаній учнями Кун Фуцзи. Конфуціанство має виразний етично-гуманістичний характер (недаремно фундаментальним поняттям

цього вчення є «жень» — гуманність.) «Жень» визначає стосунки між людьми, пропагує повагу і любов до людей, до старших за віком або соціальним становищем. Згідно з принципом «жень», правителі держав мусять бути людьми мудрими, давати підданим приклад особистої високоморальної поведінки, піклуватися про підданих, як батьки. Філософ Моцзи (479—381 до н. е.) виступив проти конфуціанства, відкидаючи поділ людей на «шляхетних» і «низьких», проти встановлення для них різних норм поведінки. Конфуціанському моральному принципіві «жень» він протиставив принцип «цзянь-ань» (загальної любові). Ідеї Моцзи пропагували й його учні.

Вчення Кун Фуцзи продовжив Менцзи (372—289 до н. е.), який твердив, що люди за своєю природою поділяються на людей розумової та фізичної праці. Перші покликані управляти другими. Моральні якості, за Менцзи, визначаються «небом» і за природою є добром, їх лише слід неухильно вдосконалювати. Вчення про буття, яке за традицією вважалося складеним з п'яти елементів, тлумачилося містично. Надалі цей містичний спосіб тлумачення конфуціанства був розвинутий Чжоуянем (340—305 до н. е.).

Філософ Янчжу (бл. 395—335 до н. е.) пропонує вчення, яке ніби-то було розроблене ще сучасником Кун Фуцзи — Лаоцзи. Викладене в книзі «Лаоцзи» (IV—III ст. до н. е.), яка згодом стала відомою під назвою «Дао де дзін», воно дістало назву даосизму. Останній наголошує на ідеї загальної рухомості та мінливості світу.

Проте життя природи й людини постає підпорядкованим не волі неба як нетрадиційно вважалося в тогочасному Китаї, а всезагальному закону «дао». Згідно з цим законом, будь-яка річ, досягши певного ступеня розвитку, перетворюється на свою протилежність. Даоси наполягали на беззастережному підпорядкуванні всієї життєдіяльності людини закону «дао», наголошували на неможливості (моральній і фізичній) чинити всупереч «дао».

Один із послідовників Кун Фуцзи Сюньцзи (бл. 298—238 до н. е.) тлумачить небо разом із зірками, місяцем і сонцем як частину природи. Все у світі відбувається, за Сюньцзи, відповідно до природних законів, тому людина має керуватися у своїх діях розумом, який і дає їй владу над світом. Проте розум може бути керівництвом до дії лише в тому разі, коли він відповідає природним законам («дао»). Саме так чинить справді мудра людина, яка «не керується речами, а навпаки

— сама керує речами». Ідеї Сюньцзи стали відправними для школи «фацзя» (законників). Учень Сюньцзи Ханьфей (бл. 280—230 до н. е.), заперечуючи існування надприродного у світі, тлумачив «дао» як «природність усіх речей». Відповідно до того, як діють у природі її власні закони — «лі», мають бути вироблені й закони суспільного життя — «фа», котрі б твердо встановлювали, що є добро, а що — зло.

Навіть короткий огляд розвитку філософських уявлень стародавніх цивілізацій Сходу дає підставу зробити висновок про тривалість цього процесу, впродовж якого філософська думка поступово виокремлювалася з міфологічного контексту. Проте більш-менш чіткої форми ця тенденція набуває в китайському різновиді східної філософської парадигми. Що ж до індійської філософії, то її міфологічна «пуповина» так і не була (як уже зазначалося) розірвана. Подібне, до речі, простежується і в тих початках філософського знання, що «проростали» в міфопоетичній свідомості давніх цивілізацій Близького Сходу — Єгипту, Вавилону, Шумерської держави та ін.

Західна парадигма (досократівська Доба еллінської філософії)

На відміну від східної парадигми філософії, яка витлумачує світ реальних речей і явищ у душі химерно-фіктивного «серпанкового покривала Майї», західна філософська парадигма пильна саме до речово-предметної буттєвості світу, розглядаючи останній під кутом зору його руху від первісної нерозчленованості («змішаності») — Хаосу — до стану чіткої розмежованості його елементів (речей, предметів, явищ), гармонійно упорядкованих в універсальному світопорядку — Космосі. Таке «предметно-речове» бачення світового універсуму і становить ментальне підґрунтя західної філософської парадигми, типові риси якої знаходимо в античній філософії давньої Еллади.

Український філософ М. Шлемкевич, змальовуючи риси менталітету давніх еллінів («грецьку душу», як він висловлювався), писав: «Абстрактне число для грека — це щось невиразне, і він підставляє під одиницю — точку, під двійку — пряму лінію, під трійку — трикутник, під четвірку — квадрат. Для такої уяви найдосконалішою лінією є коло, замкнуте, з однаковим віддаленням кожної точки від осередка. Коло в обороті створює кулю, найдосконалішу форму тіла. І в тих формах бачить грек всесвіт. Безконечність всесвіту, для нас звичайна

і кінцева мисль, для класичного грека була б естетично осоружною. Те саме в мистецтві. Дуже здібний нарід особливу увагу зосереджує на різьбі, найбільш, речовому, пластичному, обозначеному мистецтві. В ньому створює символ свого духа — Афродиту з Мілосу. Учені естети і історики мистецтва доповнюють поламани рамена богині так, неначе вона мала б тримати дзеркало й приглядатися на себе. Краса, вдоволена собою! Жодна думка, жодне бажання не виходить поза неї, вона цілком заспокоєна собою. Знову мотив кола, і коли від культури звернемося до життя, знайдемо те саме. Для класичної Греції характерна мала держава-місто. Та це не тільки історичний факт, це і мрія. Арістотель вважає тільки таку державу-місто доброю політейєю. Його мотивація характеристична. Держава не повинна бути менша, ніж це допускає господарська незалежність. Себто ніякі інтереси не мусять виходити поза рамки держави. І така держава не повинна бути більша, ніж це дозволяє проглядність обставин, себто для громадянина всі справи повинні бути зрозумілі. Отже, ясність і замкнутість — знову мотив завершеного в собі кола!».¹

Таким чином, для давньогрецьких мислителів світ є живим, гармонійно упорядкованим (досконалим, подібним у цьому геометричній досконалості кола або кулі), предметно-речовим цілим — Космосом. У давньогрецькій мові слово «космос» спершу означало «військова шеренга, ряд», потім було переосмислено як «порядок взагалі» і, нарешті, стало означати «упорядкований світ», «світопорядок».

Представники однієї з перших у давній Елладі філософських шкіл — мілетської, що виникла наприкінці VII ст. до н. е. на західному узбережжі Малої Азії в місті Мілеті, Фалес (бл. 625—547 до н. е.), Анаксимандр (бл. 610—546 до н. е.) і Анаксімен (бл. 585— бл. 525 до н. е.) уявляли першоречовину буття в конкретно-речовій формі води (Фалес), повітря (Анаксімен), «апейрона» (Анаксимандр).

Ідея «апейрона» (в перекладі з давньогрецької мови «невизначене», «безмежне») не є відходом від конкретно-речових уявлень про першоречовину світу, як іноді вважають, бо ця ідея є конкретно-речовим уявленням про первісний стан буття — хаос, «змішане», ще неупорядковане, догармонійне буття.

Вирізнення саме названих конкретних речовин як втілення «першоречовини» світу не є випадковим. Саме вода своїми наочними

¹ Шлемкевич М. Душа і пісня // Українська душа. К., 1992. — С. 101—102.

перетвореннями на лід або пару вказує на можливість нескінченної кількості метаморфоз, породження з єдиної вихідної (першої) форми цілої множини якісно відмінних форм. Повітря, своєю чергою, своїм «всепроникненням» збуджує уяву про речову «наповненість» буття, що має здатність «згущатись» і «розріджуватись», породжуючи в такий спосіб усе розмаїття конкретних речей у світі. Отже, вода, повітря тощо як «першоречовини» світу є не просто звичайними відчутними речовинами, а «видимим», «речово»-існуючим принципом, законом виникнення, існування та зникнення конкретно-чуттєвого розмаїття речей навколишнього світу.

Речово-тілесний характер універсального світопорядку буття, наочно представлений водою, повітрям, «апейроном», особливої виразності набуває у вченні Геракліта (бл. 544/540 — бл. 483 до н. е.), який вбачав першооснову світу у вогні. Світ єдиний з усього, твердив Геракліт, не створений ніким з богів і ніким з людей, а був, є і буде вічно живим вогнем, що закономірно спалахує і закономірно згасає. Цей конкретно-чуттєвий гераклітівський вогонь як першоречовина світу є одночасно законом «спалахування» і «згасання» світу — логосом, універсальною закономірністю світу. Вогонь як чуттєва речовина «видимий» і цілком відчутний, але водночас, будучи законом розходження, боротьби і з'єднання протилежностей (а саме їх і втілює речовість вогню), виходить за почуттєві межі.

Якщо для представників Мілетської школи рух і взаємоперетворення у світі є чимось само собою зрозумілим, просто фактом, який вони констатують, то Геракліт робить цей факт предметом спеціального дослідження. Вважаючи світ породженням вогню, він показує, що на вогонь «обмінюється» все, і вогонь теж «обмінюється» на все, як на золото — товари і на товари — золото. Рух, розвиток, наголошує Геракліт, здійснюються через зіткнення протилежностей, які в ході боротьби переходять одна в одну, зберігаючи тим самим свою єдність, гармонію космосу. Водночас Геракліт указує і на відносність характеристик і властивостей навколишнього світу, тим самим розрізняючи всередині космічну цілісність і виявляючи поступово центральне для філософії відношення «людина — світ».

На відміну від іонійської філософії (Фалес, Геракліт та ін.), для якої першоречовина світу — «архе» (грец. — «початок») та її трансформації були чуттєвими реаліями, першоджерела італійської фі-

лософії (мислителі грецьких колоній на узбережжі Апеннінського півострова) втрачають безпосередньо чуттєвий характер, чуттєво сприйнятими лишаються тільки її конкретні трансформації (прояви). Так близько 532 р. до н. е. в Кротоні виникає впливова релігійно-філософська група — Піфагорейський союз, засновником якого був виходець із острова Самоса Піфагор (бл. 580—500 до н. е.). Джерелом і першоосновою світу для Піфагора є не та чи інша речовина, а кількісне відношення — число. За свідченням Арістотеля, піфагорейці, захопившись математикою, почали вважати її начала початками всього суцього. Оскільки серед цих начал число від природи є першим, а в числах піфагорейці вбачали багато схожого з тим, що існує і виникає, вони нерідко ототожнювали числа з тими чи іншими явищами, наприклад, певна властивість чисел є справедливістю, а інша — душею і розумом, ще інша — удачею тощо. Оскільки піфагорейці бачили, що притаманні гармонії властивості та співвідношення можна виразити числами, вони вважали, що і все інше за своєю природою уподібнюється числам, які є першими в усій природі. Елементи ж чисел поставили елементами всього існуючого, котре є гармонією та числом.

Взагалі піфагорейці не заперечували таких природних «стихій», як вода, вогонь і т. п. (у цьому вони, до речі, зазнали певного впливу іонійської філософії). Водночас, витлумачуючи цей особливий статус «стихій» як результат кількісних (геометричних) характеристик, а не якості їх речовинного субстрату, піфагорейці асоціювали специфічні риси природних «стихій» з формою п'яти правильних багатогранників. Земля, за їхнім ученням, складається з частинок кубічної форми, вогонь — з тетраєдрів (чотиригранних пірамід), повітря — з октаєдрів (восьмигранників), ефір — з додекаєдрів (дванадцятигранників).

Число, на відміну від першоелемента іонійської філософії, є первинним нечуттєвим, але предметним. Адже, згідно з піфагорейцями, число обов'язково має певну геометричну форму. Виявлення конкретної геометричної форми (фігури) того чи іншого числа становило один із головних напрямів філософсько-математичних досліджень Піфагора та його учнів і послідовників. Саме цими геометричними властивостями числа, як вважали піфагорейці, визначаються всі його конкретні особливості. Та й сама математика античності існує переважно як геометрія, в чому так само виявляються особливості античного світосприйняття.

Гармонія космосу мислиться піфагорейцями як чисельно-кількісна упорядкованість світу (мислиться предметно, однак не речово-предметно, а геометрично-предметно). Втім спирається ця гармонія не на саму лише математичну «узгодженість» геометричної структури природи. Справжньою (сказати б, всеосяжною) гармонією вона стає лише внаслідок доповнення цієї узгодженості такими далеко не природними характеристиками реальності, як «справедливість», «душа», «добро», «зло» та ін. Таке поєднання в космічній гармонії буття природних і людських характеристик має в контексті піфагореїзму дещо містичний характер, що загалом зумовлювалося істотним впливом на піфагореїзм різноманітних релігійно-містичних течій і культів, наприклад, діонісійського культу, що набув своєї, так би мовити, класичної форми у так званому орфізмі.

Значні міфологічні елементи взагалі були притаманні раннім філософським ученням, але в піфагореїзмі вони стали особливо значущими. (Піфагор багато подорожував країнами Сходу і, вочевидь, зазнав серйозного впливу східної філософської парадигми). Серйозні математичні дослідження химерно поєднуються у піфагорейському вченні з міфологічними та містичними сюжетами. Одним із принципів моментів піфагорового вчення була віра в «переселення» душ після смерті людини з одного тіла в інше. Переказують, що сам Піфагор нібито пам'ятав свої попередні «втілення» — «як мандрувала його душа, в яких тваринах і рослинах вона перебувала» тощо.

У VI ст. до н. е. у Великій Греції в місті Елеї виникає ще одна впливова школа еллінської філософії — Елейська (її послідовники називалися елеатами). Основний напрям міркувань елеатів було задано Ксенофаном (бл. 570—478 до н. е.), який, прямуючи у своїх пошуках шляхом іонійців, одночасно спробував порушити питання про начало буття як про «єдине» («всеєдине») буття безвідносно до розмаїття його конкретно-чуттєвих форм. Це «єдине» Ксенофан називав «богом», заперечуючи водночас реальність конкретних «богів» (і не тільки давньогрецького пантеону). У систематизованому вигляді елейська філософія була викладена Парменідом (кінець VI — початок V ст. до н. е.) і розвинута його учнем Зеноном Елейським (бл. 490—430 до н. е.). Парменід остаточно відриває першооснову реальності — буття від його чуттєвих проявів. Буття Парменіда є самототожністю, невідіривною від самої себе, суть якої звучить тавтологічно: «буття є

буття». Це призводить до остаточного розколу пізнавальної діяльності на надчуттєву, мисленну («шлях світла», як висловлювався Парменід), якій тільки й дано досягти саме буття, і чуттєву, «доксичну» (від грец. «погляд», «гадка») або «шлях темряви» (вислів Парменіда), яка є спотворенням адекватної картини реальності. Чуттєве споглядання перестає бути безпосереднім досягненням реальності, як це було в іонійців; воно стає «темним», «сплутаним» уявленням примітивного натовпу, лише «видимістю» речей. Парменід веде до істини — розуміння світу як єдиного сущого, яке не виникає і не знищується, є неподільним, непорушним і непроникним буттям, що сповнює собою, «заповнює» все. Воно тому й непорушне, що йому просто немає куди рухатися, оскільки саме воно і є буттям. Лише суще може мислитись, міркує Парменід, а не-суще не може ані мислитись, ані говоритися. Звичайно, ми можемо мати думку про не-суще (небуття), але ж ця думка сама є, існує, тобто є щось суще, буття. Тому існує тільки суще, буття, не-сущого ж, небуття немає.

У міркуваннях Парменіда чітко виявлено тенденцію до ототожнення буття з мисленням. «Одне й те саме думка і те, про що думка існує», «одне й те саме мислиме і суще» — такі твердження неодноразово трапляються в тих фрагментах з творів Парменіда, які дійшли до нас. Вважаючи істинно існуючим єдиний світ, який відкривається мисленням, Парменід говорить про фіктивність «світу гадки», який «нав'язується» людям їх чуттями, — світ множини різноманітних речей, світ мінливий, світ плинності та постійного руху. Проте мислення настільки, за Парменідом, переважає чуття, що єдино сущим слід визнати лише мислиме буття на протигагу почуттєво сприйманому буттю. З цих міркувань логічно випливає «неістинність» руху, який «існує» лише як ілюзія почуттєвого світу гадки і тому не може визнаватися справді існуючим.

Учень Парменіда Зенон Елейський висунув п'ять спростувань істинного руху, так звані «апорії» (грец. «апорія» — відсутність виходу, спантеличеність). Перша апорія формулюється просто: рухоме не рухається ні в тому місці, де воно є, ані в тому, де його немає. Друга (так звана дихотомія) твердить, що рух не може закінчитися, оскільки, перш ніж досягти кінцевого пункту, необхідно пройти половину шляху, але перш ніж досягти цієї половини, необхідно пройти «половину половини», і так нескінченно.

За такою «логікою» рух не може не тільки закінчитися, а й початися. Третя апорія («Ахілл і черепаха») формулюється так: прудконогий Ахілл ніколи не дожене черепаху, оскільки перш ніж він подолає шлях до черепахи, вона проповзе якусь, хай невелику, відстань. Щоб подолати цю відстань, Ахіллу знадобиться певний, хай уже й менший, час, протягом якого черепаха проповзе ще якусь відстань, і так без кінця.

Четверта апорія («стріла, що летить») формулюється так: випущена з лука стріла непорушна, оскільки в будь-який момент руху займає рівне собі місце. Йдеться про те, що вся траєкторія польоту стріли складається з непорушних положень стріли в різних місцях простору, але ж хіба можливо отримати рух із суми станів спокою? І, нарешті, п'ята апорія («стадіон»): якщо два різних тіла рухаються назустріч одне одному, то одне з них пройде повз друге, витративши на це стільки ж часу, скільки необхідно для проходження мимо половини того, що не рухається; тоді половина дорівнюватиме цілому, а це абсурдно.

Своїми апоріями Зенон зафіксував об'єктивну суперечність руху. Заперечення руху базується тут на прийнятті головної тези елейської філософії про єдиність, сталість і несуперечливість сущого. Оскільки рух виявляється суперечливим, він оголошується неіснуючим.

Заперечення руху елеатами, послідовно проведене, приводить до заперечення часу і взагалі будь-яких відмінностей. А це заводить філософію у стан кризи. Якщо докичне (чуттєве) пізнання малює спотворену картину реальності, то мислительне пізнання насправді не може дати не тільки істинної картини буття, а й робить принципово неможливим будь-яке знання взагалі. І справді, що можна знати про буття, позбавлене будь-яких відмінностей? Адже всяке знання зводиться до встановлення відмінності предмета пізнання від решти існуючого. Але від чого можна відрізнити буття взагалі? Тільки від його заперечення — небуття. Але і його існування, як вже було сказано, заперечується Парменідом. Апорії Зенона заперечують не тільки рух, а й будь-які відмінності, а значить, і саме пізнання. Якщо ж немає пізнання, то стає неможливою (і непотрібною) й сама філософія.

«Логіка» (послідовність міркувань елеатів) базується на ідеї необхідного існування лише *єдиної* першоречовини («архе») світу. Послідовне розгортання цієї «логіки» і приводить елейців до само-

заперечення філософії. Врятувати філософію стає можливим лише змінивши сам вихідний принцип цієї «логіки» — ідею *єдності* першоречовини світу.

Іонійці, проголошуючи першоелементами або воду, або повітря, або вогонь, по суті висунули тезу єдності світу, зводячи його джерело до єдиного елемента. Елеати цілком логічно довели: якщо суще єдине, то рух неможливий, оскільки єдність сущого передбачає «суцільну заповненість» ним усього буття. Чуттєво сприйманий людьми рух оголошувався однією з «видимостей» нашої чуттєвості, чимось на зразок «злому» палиці, опущеної у воду, своєрідною «псевдореальністю» побутового рівня.

Логіка елеатів виявилася неспростовною, і захистити реальність руху можна було лише змінивши сам вихідний принцип, тобто ідею єдності сущого. Першими на цей шлях стали Емпедокл (бл. 490—430 до н. е.) з сицилійського міста Агрігента й Анаксагор (бл. 500—428 до н. е.) з малоазійського міста Клазомени. Емпедокл заперечив існування єдиного першоелемента світу, проголосивши натомість такими першоелементами одразу чотири основні «стихії» іонійців — вогонь, землю, повітря й воду, які він називав «коренями всіх речей».

Самі по собі «корені» незмінні й вічні, але саме внаслідок відмінності одне від одного вони дістають змогу взаємно обмінюватися місцями, а такий «обмін» і є не чим іншим, як рухом, що стає реально можливим унаслідок множинного (чотириелементного, а не одноелементного) фундаменту буття. З'єднання і роз'єднання цих коренів і дає картину народження та руйнування всіх речей і процесів навколишнього світу. На жаль, ці «з'єднання» і «роз'єднання» мисляться механічно. З'єднання і роз'єднання «коренів» спричинюються дією двох космічних сил — Любові та Розбрату. Коли переважає Любов, усе виявляється «з'єднаним». Проте таке переважання не вічне, з периферії світу починає свій наступ Розбрат і призводить до нового роз'єднання всіх «коренів». Потім знову приходить Любов — і так без упину.

Продовжуючи «логіку» Емпедокла, Анаксагор так само обстоює позицію принципової множинності фундаменту світу, але фундамент цей складається в нього вже не з чотирьох елементів, а з нескінченного розмаїття різноманітних часточок усяких (майже всіх існуючих у світі) речовин, що є своєрідним «сім'ям» речей (Арістотель пізніше на-

звав їх «гомемеріями» — «часткоподібними»). Як і «корені» Емпедокла, «сім'я» Анаксагора самі в собі незмінні й непорушні (як «буття» елеатів), але, постійно «змішуючись», вони механічно з'єднуються та роз'єднуються, утворюючи все багатство навколишнього світу.

Рекомендована література

- Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. — К., 1955.
Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1976 (гл. I—II).
Богомоллов А. С. Античная философия. — М., 1985 (ч. I, гл. I—IV).
Вернан Ж. Происхождение древнегреческой мысли. — М., 1988.
Древнекитайская философия. Собр. текстов : в 2 т. — М., 1973. — Т. 1—2.
История философии. Запад—Россия—Восток. — кн. 1. Запад, ч. I / разд. I, II, IV. Восток, гл. 1—5. — М., 1955.
Конфуций. Уроки мудрости. — Харьков, 1998.
Радхакришнан С. Индийская философия : в 2 т. — М., 1956—1957. — Т. 1—2.
Рассел Б. Історія західної філософії. — К., 1995 (ч. 1).
Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней : в 4 кн. — СПб., 1994. — Кн. 1 (ч. I—II).
Тихолаз А. Г. Геракліт. — К., 1995.
Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981.

ГРЕЦЬКА І РИМСЬКА АНТИЧНІСТЬ

- *Класична доба: Демокрит і Сократ*
- *Класична доба: Платон і Арістотель*
- *Еллінізм. Антична філософія Риму*

Класична доба: Демокрит і Сократ

Емпедокл і Анаксагор, поклавши в основу філософування принцип множинності першоелементів світу, по суті накреслили тенденцію розрізнення та індивідуації космічного цілого, що знайшло своє найповніше виявлення в атомістичній концепції буття. Проте Емпедокл і Анаксагор лише підводили до цієї концепції. Перше ж адекватне її формулювання знаходимо у творчості Левкіппа (бл. 500—440 до н. е.) та його видатного учня, одного з найвідоміших античних мислителів Демокріта (бл. 460—370 до н. е.). Про Левкіппа, на жаль, не збереглося майже ніяких відомостей, хоча саме він увів у філософію поняття атома як неподільної часточки матерії, а також поняття порожнечі, в якій рухаються атоми.

Отже, єдине, що існує, — це нескінченна множина атомів, однакових за своєю «субстанцією», але відмінних за формою. Другий компонент реальності — порожнеча. Вона, як і атоми, матеріальна і в цьому плані є не чим іншим, як позитивною умовою руху атомів, є тим, куди (або «в чому») рухаються атоми. В понятті атома знаходить своє відносне завершення принцип індивідуації цілісно-мінливого (іонійці) або цілісно-непорушного (елеати) космосу.

Говорячи про атомістичну концепцію Демокріта, слід іще раз зосередити увагу на специфічності західної (антично-еллінської) філософської парадигми, згідно з якою увесь предметно-речовий світопорядок, його гармонія жорстко та однозначно детерміновані «веліннями неблаганного року», незворушної долі. Людина є частиною цього світопорядку (космосу) і в цьому плані постає своєрідним

«атомом» суспільного «космосу». Доля («ананке») так само невблаганно визначає вчинки людей, як необхідність («еймармене») жорстко визначає рух у порожнечі кожного атома. У цьому плані античне грецьке суспільство, в якому індивіди сприймали свою життєдіяльність як спонукувану ззовні долею, виступає своєрідним соціальним прообразом демокритівського космосу (про подібний соціальний підтекст атомістичного вчення Демокріта свідчить пізніший латинський переклад грецького слова «атом» — *individuum*).

У філософській концепції Демокріта знаходимо і розв'язання проблеми, яку порушили елеати. Демокріт зберігає елейську концепцію вічного, сталого і непорушного буття (саме такими — вічними, сталими і непорушними щодо свого «субстрату» — є його атоми). Зберігає він і гаданий (що існує лише в гадці, а не в думці) характер відчутного, даного для наших чуттів розмаїття навколишнього світу. «Лише у спільній гадці, — писав про позицію Демокріта Гален, — існує колір, у гадці — солодке, в гадці — гірке. Насправді ж існують лише атоми і порожнеча. Так говорить Демокріт, вважаючи, що всі відчувані якості виникають із з'єднання атомів, існуючи лише для нас, хто сприймає їх. За природою ж немає нічого ні білого, ні чорного, ні жовтого, ні червоного, ні гіркого, ні солодкого... Отже, атоми суть усякі дрібні тіла, що не мають властивостей. Порожнеча — певне місце, в якому всі ці тіла, протягом вічності носячись догори й донизу, або сплітаються якимось чином між собою, або наштовхуються одне на одне і відскакують, розходяться і сходяться знову між собою в такі з'єднання, і таким чином вони утворюють і всі інші складні тіла, і наші тіла та їх стани і відчуття»¹.

Проте, на відміну від елеатів, змушених заперечувати реальність руху, Демокріт, приймаючи вслід за Емпедоклом та Анаксагором ідею множинності фундаменту світу, поряд із незмінними атомами покладає іншу, так само матеріальну реальність — порожнечу, що дає змогу вічним і незмінним атомам рухатися і утворювати найрізноманітніші з'єднання, котрі й виступають у чуттєвому людському сприйнятті як різноманітні речі та процеси світу, що виникають і зникають.

Космологічний натуралізм іонійців, елеатів, Демокріта (їхня безпосередня спрямованість на природне буття, в якому людина не-

¹ Материалисты Древней Греции : Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. — М., 1955. — С. 61.

мовби розчинюється) заводив, проте, в нігілістичні хащі. Гераклітівська діалектика, наприклад, в інтерпретації Кратіла (друга половина V—початок IV ст. до н. е.), вироджується в релятивізм, оскільки все стає настільки плинним, що поки вимовляється назва речі, вона змінюється і вже цій назві не відповідає. У елеатів уся конкретність буття (світ, яким він постає у гадці) перетворюється на ілюзію. Немала частка суб'єктивізму є і в Демокріта, оскільки в нього у світі «немає нічого, крім атомів і порожнечі». Тим-то космологічний натуралізм ставить грецьку античну філософію на поріг нової кризи, що готова вибухнути через відсутність в античному Космосі певного центруючого «ядра», упорядковуючого центру. І на роль такого «центру» починає претендувати *людина*, яка до цього була скромною «частиною» космічного «цілого», жорстко підпорядкованою (як і будь-яка «частина») цілому. Такий поворот до людини чітко простежується у філософії так званих софістів, професійних учителів красномовства і всіляких знань, необхідних для активної участі в громадському житті грецьких «полісів» (міст-держав). Розрізняють «старших» софістів (Протагор, Горгій, Продік, Лнтифонт, Критій та ін.) і «молодших» (Лікофтон, Алкідамант, Трасілах та ін.). Саме старше покоління й визначило новий поворот у філософії, який започаткував *класичну* добу грецької античної філософії. Проте пізніше у молодших софістів поширюються релятивістські погляди, що заперечують можливість будь-якого правдивого змісту в людських знаннях. Учення софістів вироджується у так звану софістику — суто формальне «вміння» обґрунтовувати або спростовувати будь-які твердження.

Протагор (бл. 490—420 до н. е.) сформулював знамениту тезу, що є по суті першим визначенням специфічної — центральної — ролі людини у світі: «Людина є мірою всіх речей, існування існуючих і неіснування неіснуючих».

Атом Демокріта, як уже зазначалося, реалізує індивідуацію космічного цілого, але реалізує на абстрактному рівні. Софісти ж звертаються до людського індивіда як до індивідуальності особливого типу. Специфічною рисою останньої виступає здатність тлумачити речі, оцінювати їх і, отже, відрізнити одну від одної, тобто індивідуалізувати. Софісти першими в історії давньогрецької філософії стають на шлях свідомого вирізнення з-поміж різноманітних відношень світу суб'єкт-об'єктного відношення, головного, як відомо, у формуванні

самого предмета філософії. Щоправда, лише стають, оскільки остаточне визначення та усвідомлення суб'єкт-об'єктного відношення належить одному з найвидатніших мислителів античного світу Сократу (бл. 469—399 до н. е.).

Сократ гостро полемізував із софістами, хоча серйозних підстав для цього в нього не було. Більше того, Сократ фактично продовжив справу софістів, принаймні в утвердженні проблеми людини як головної теми філософських міркувань.

Про труднощі натуралістично орієнтованих космологічних концепцій шкіл давньогрецької філософії вже йшлося. З цих труднощів, власне, й народжуються перші спонуки повороту філософії від природи до людини. Саме тому Сократ із самого початку відмовляється від створення картини світу. Подібні спроби, здійснювані попередніми філософами (основний твір кожного з них так і називався — «Про природу»), давали різні результати, оскільки в кожного з них картина світу виходила іншою, ніж у попередників. Сократ рішуче повертає напрям філософського дослідження від космосу, природи до людини. «Пізнай самого себе» — такою є вихідна теза сократівського філософування. І таке знання можна набути лише в безпосередньому контакті з іншими людьми — діалозі, практичній зустрічі умів. Сократ принципово не записував свої думки, вважаючи дійсною сферою існування справжнього знання, мудрості живу бесіду з опонентами, живий діалог, полеміку. Саме це він і називав діалектикою (від грец. «діалегомай» — вести бесіду, сперечатися).

Спроба розібратися в такий спосіб з проблемою людини поставила Сократа перед новими труднощами. Ми дізнаємося про це передусім із творів Ксенофонта (бл. 430—350 до н. е.) — «Спогади про Сократа», а також із перших семи діалогів Платона. «Сократівський метод» полягав у веденні бесіди-діалогу, в ході якої Сократ ставив співрозмовникам запитання, отримував відповідь (зазвичай, неповну), ставив нові запитання, вказуючи на суперечність у судженнях опонента, і т. д. Коли співрозмовники Сократа остаточно заплутувалися в суперечностях і цікавилися думкою щодо цього самого Сократа, той відповідав, що теж не знає відповіді. Саме цей момент і відображений у відомій тезі Сократа: «Я знаю лише те, що нічого не знаю».

Тим самим Сократ підхоплює Протагорову тезу про людину як міру не тільки існування, а й *неіснування* світових реалій, тобто по-

рушується питання про пізнання *неіснуючого небуття*. Оскільки ж, як уже зазначалося, вичленовуючи суб'єкт-об'єктне відношення, Сократ започатковує епістемологічну тематику філософії (теорію пізнання), то питання про неіснування (небуття) обертається питанням про *пізнання неіснування* (тобто пізнання того, стосовно чого ще немає знання). Йдеться, власне, про специфічне «знання про незнання», інакше кажучи, про вміння чітко усвідомлювати, що саме із ще невідомого має стати предметом пізнавальних зусиль, щоб стати знаним, відомим. Сократ, отже, виявляє «проблему» як форму знання про ще не пізнане. А оскільки вирішення будь-якої проблеми виявляє нові проблеми, то остаточне пізнання, вичерпання проблем як таких принципово неможливе. Сократ і показує, що остаточна відповідь на те або інше запитання не може бути отримана внаслідок суперечливості і невичерпності самого змісту пізнання. Проте така позиція не означає знецінення пізнавальних зусиль; навпаки, цінність знання і полягає в пізнавальних зусиллях, у здатності ставити все нові й нові запитання. Недаремно ж філософія є не самою мудрістю («софією»), а лише прагненням, любов'ю («філією» *) до мудрості.

Однак Сократ дещо перебільшував, так би мовити, «процесуальний момент» пізнання. Обговорюючи проблему людини, він ставив запитання про такі істотні характеристики людини, як «мужність», «розсудливість», «краса» тощо. Суперечності ж у відповідях співрозмовників, що їх виявляв Сократ, виникали внаслідок неможливості звести загальний зміст досліджуваних понять («мужність», «краса» та ін.) до їх індивідуально-конкретних проявів. Розуміючи неможливість існування загального як конкретно-індивідуального існування («краси» взагалі поряд з красивою жінкою, красивою вазою тощо), Сократ бідкається: «Я вічно блукаю і не знаходжу виходу».

Життя Сократа закінчилося трагічно. Його було звинувачено в неповазі до богів, що каралося в ті часи смертю. Дізнавшись про цей вирок у в'язниці, Сократ, розповідають, спокійно випив отруту. Послідовники мислителя створили після його смерті кілька шкіл, найвідомішими серед яких були Кінічна (її засновник — Антісфен, хоча більш відомим став його учень Діоген з Синопа, який, звівши

* Філія (грец. «любов») — інтерпретуюча енергія з'єднання часткового у загальне. Термін, яким Емпедокл позначав енергію, що з'єднує чотири «корені буття» у єдиний світ.

свої потреби до елементарного мінімуму, жив у діжці, протиставляючи природу законам і звичаям людей. Ці філософи вважали, що слід жити тільки «за природою». Звідси походить сучасний термін «цинізм» («кінізм») — нігілістичне ставлення до культурних і моральних цінностей); Кіренська (її засновник Арістіпп захищав позиції насолоди від життя, так званого гедонізму); Мегарська (її засновник Евклід з Мегари поклав в основу свого вчення суперечність між єдністю «сущого» і численністю імен, що ними «сущє» позначається); Елідо-ерітррейська (її засновники Федон з Еліди і Менедем славилися вмінням вести дискусію, а також своєю красномовністю. Розробляючи спільну з мегарцями тематику, вони не висунули, порівняно з останніми, якихось оригінальних ідей).

Філософія Сократа — своєрідний вододіл в історії античної філософії. У всіх досократівських мислителів (їх так і називають в історії філософії — «досократики») світ виступає у вигляді своєрідної «натуралістичної» цілісності, що «розчиняє» і підпорядковує собі людину як одну з частинок космічного цілого. Сократ, вирізняючи людину з космосу і скеровуючи свою увагу лише на неї, кладе край нечіткому усвідомленню філософами специфічних меж предмета їх досліджень — відношення «людина — світ». Сократом завершується ранній період історії античної філософії, період її становлення і утвердження, починається класичний її період. Останній представлений іменами Демокріта, який поклав у фундамент своєї позиції індивідуальну унікальність і неповторність буття; Платона, який енергійно і з великою майстерністю й талантом розвинув накреслену Сократом гуманістичну лінію філософських пошуків; Арістотеля, що підвів геніальний підсумок розвитку досократичної та класичної античної філософії.

Класична доба: Платон і Арістотель

Платон (428/27) — 347 до н. е.) — один із найвідоміших філософів давньої Еллади. Захопившись в юнацькі роки вченням Сократа, Платон багато подорожував світом. У 397 р. до н. е. він заснував в Афінах філософську школу, відому під назвою Академії (вона знаходилася в саду, присвяченому міфічному герою Академу). Згадаймо, що однією з головних труднощів, що постали перед Сократом, була проблема існування загального. Не було сумнівів в існуванні

загального, але як воно існує — ніхто не міг сказати. Існувати (особливо з позицій античної свідомості) означало бути предметом, але ж загальне ніби «розпорошене» між багатьма реальними предметами (краса, як зазначалось, притаманна і жінці, і вазі, і ще багатьом іншим реальним предметам, але сама вона не існує у вигляді окремого предмета). Полеміку Сократа з софістом Гіппієм щодо краси Платон відтворює в діалозі «Гіппій більший», показуючи нездатність Гіппія відповісти на поставлені запитання. Не дає відповіді й Сократ, хоча в діалозі «Філеб» Платон вкладає в уста Сократа свою власну відповідь: «Ніщо інше не робить річ прекрасною, ніж присутність прекрасного самого по собі або ж спільності з ним... я наполягаю лише на тому, що всі прекрасні речі стають прекрасними через прекрасне саме по собі».

Інакше кажучи, Платон долає трудність, з якою зіткнувся Сократ, дуже «просто». Справді, не можна назвати серед предметів навколишнього світу предмет, котрий був би реальним буттям загального (наприклад, «красою» взагалі). Проте чому ж не припустити існування специфічних предметів, відмінних від речей навколишнього світу, адже ж ми говоримо про геометричні фігури (куби, піраміди, кулі тощо) як про цілком реальні предмети, хоча серед речей навколишнього світу немає жодної математично точної кулі, куба чи піраміди.

Припустивши таким чином реальне (незалежне від матеріального світу речей) існування ідеальних предметів (як це, до речі, робив уже задовго до Платона Піфагор), Платон проголошує ці ідеальні предмети (називаючи їх ідеями) досконалішими і тому «реальнішими» у своєму існуванні порівняно з речами повсякденного світу. Адже, міркує Платон, загальне як ідеальний предмет — ідея — в «чистому», тобто найдосконалішому, вигляді репрезентує той або інший зміст, якість тощо («краса» як така, «будинок» як такий, «трикутник» як такий та ін).

У повсякденному чуттєвому світі, звичайно, теж є краса, але тут вона існує «розчиненою» в чомусь іншому. Тут є і будинки, але дуже різні, тут є і трикутні предмети, багато з яких можуть упритул підійти до математичної (геометричної) форми трикутника. Проте жодний із речових будинків не стане просто «житлом» («будинком взагалі»), жодна з трикутних речей не стане трикутником «як

таким». Отже, речі повсякденного світу виступають у ролі чогось недосконалого, «збиткового» (порівняно з «ідеєю»), як це буває з копією або тінню того чи іншого предмета-оригіналу. Ідеї, які внаслідок своєї досконалості виявляють риси такого «оригіналу», претендують тим самим на роль «справжньої» реальності, первинної щодо речей навколишнього світу. Останнім, зрозуміло, відводиться роль «копій», «тіней», вторинних щодо «справжньої реальності» ідеального світу.

Проте виникає питання: чому ж у такому разі люди у своєму повсякденному житті схильні вважати первинними саме речі, а не ідеї? Більше того, саме ідеї вважаються «копіями», «тінями» речей, а не навпаки. Таке питання ставить Платон у діалозі «Держава» і відповідає знаменитою притчею про печеру: «Люди перебувають ніби у підземному помешканні, подібному до печери, в якій упродовж усієї її довжини тягнеться широкий отвір. Змалку у них там на ногах і на шиї кайдани, так що їм не зрушити з місця, і бачать вони тільки те, що у них прямо перед очима, бо повернути голови вони не можуть через ті кайдани. Люди повернені спиною до світла, що йде від вогню, який горить далеко у височині, а між вогнем і в'язнями проходить верхня дорога, огорожена невисокою стіною на зразок тієї ширми, що за нею фокусники ставлять своїх помічників, коли над ширмою показують ляльок... Уяви собі й те, що за цією стіною інші люди несуть всяке начиння, тримаючи його так, що його видно над стіною; проносять вони і статуї, і всілякі зображення живих істот, зроблені з каменю та дерева... Чи ти не думаєш, що, перебуваючи в такому становищі, люди можуть щось бачити, своє чи чуже, крім тіней, які відкидає вогонь на розташовану перед ними стіну печери?».¹

Змушені все життя бачити лише тіні, не бачачи реальних предметів, що ці тіні відкидають, люди звикають вважати саме тіні реальними предметами. Так і в реальному житті люди, живучи в чуттєвому світі речей, не здатні своїми чуттями сприймати нічого, крім цих речей, які насправді є лише «тінями», «блідими копіями» справжньої реальності (недосяжної для чуттів, «невидимої», так би мовити, для них) — ідей. І подібно до в'язнів печери, люди ніколи б не здогадалися навіть про існування цієї справжньої реальності, якби не розум, за допомогою якого вони можуть безпосередньо споглядати «царство

¹ Платон. Государство // Соч. : в 3 т. — М., 1971. — Т. 3. — Кн. 1. — С. 321.

ідей», що знаходиться «за межами» речового світу в особливому «розумовому місці», позбавленому речовості — «трансуранії» *.

Такою здатністю до безпосереднього споглядання ідей володіє людська душа, яка після смерті тіла відділяється від нього і перебуває певний час у безтілесному (але цілком «предметному» — ідеально-предметному) царстві ідей. Згодом душа вселяється в нове тіло, «забуваючи» все, що споглядала в царстві ідей. Проте у відповідних умовах душа здатна «пригадати» забуте. За Платоном, пізнання, у ході якого і формуються загальні поняття (будинок взагалі, краса взагалі, трикутник взагалі), і є процесом такого «пригадування» (анамнезу).

Ідеї — вічні, незмінні, досконалі й тому являють собою «повноту буття», буття в його найбільш можливій повноті вияву. Що ж до матерії, то вона, так би мовити, є «нульовим буттям», небуттям, нічим. Однак це буття, незважаючи на «нульовий» характер, так само, як і «повне», нескінченне щодо свого буття існування ідей, є цілком предметним «нічим», тобто це таке небуття, яке активно взаємодіє з буттям ідеї. Результатом цієї взаємодії і постають речі навколишнього (чуттєвого) світу.

Інакше кажучи, між ідеями та матерією немає якоїсь «перегородки». Матерія та ідеї активно співіснують і взаємодіють. Внаслідок такої взаємодії «досконале» буття ідеї зазнає «шкоди», «деформується». Такою «збитковою» ідеєю і є будь-яка річ. Речі навколишнього світу не є «суто» матеріальними, оскільки «чиста» матерія — це «ніщо» (хоч і активне «ніщо»), вони, так би мовити, «зіпсовані» матерією ідеї. Самі ж ідеї у Платона є не що інше, як речі, тільки позбавлені просторово-часової обмеженості, «очищені» від матерії, «увічнені» й абсолютно досконалі.

Взаємодію ідей і матерії Платон виражав математично. Дуже цінуючи філософію Піфагора, особливо в останній період своєї творчості, Платон багато що запозичив з піфагореїзму, зокрема ідею ототожнення ідей з нескінченністю, а матерії — з нулем. Сучасна математика показує, що множення нескінченності на нуль дає будь-яке число. Те саме виходило і в Платона, оскільки взаємодія ідеальної

* Трансуранія — буквально «місце над небом, над Космосом», позбавлене локальності (просторовість, позачасовість); тотожне пізнішому грецькому терміну «утопія» (від грец. «у» — немає і «топос» — місце, тобто місце, якого не існує).

нескінченності та матеріального «нуля» і породжувала, за Платоном, будь-яку конкретну річ.

Ідеї Платона (як і атоми Демокріта) були наслідком розвитку принципу індивідуальності, типової для античності, бо ця індивідуальність не містила в собі нічого особистісного, ніякого «психологізму». Звідси гуманістична тенденція платонізму, успадкована ним від софістів і Сократа, має вкрай об'єктивістсько-космічний характер. Водночас гуманістичний «заряд» платонізму зберігається в численних його модифікаціях протягом усього середньовіччя, проходячи через Відродження і Новий час аж до наших днів.

Арістотель (384—322 до н. е.) — один з найавторитетніших мислителів давньої Еллади. У 17-річному віці він прибуває до Афін і стає тут учнем Платона. Після навчання в його Академії Арістотель приймає запрошення македонського царя Філіппа II і стає вчителем царевича Александра, майбутнього великого полководця. Після вступу Александра на македонський престол Арістотель повертається до Афін, де засновує власну філософську, так звану «Перипатетичну», (від грецького слова «перипатос», яким називалася крита галерея, де відбувалися заняття) школу. Інша назва Арістотелевої школи — Лікей — походить від сусідства школи з храмом Аполлона Лікейського.

Арістотель піддає критиці вчення свого вчителя Платона (розходження між ними почалися ще під час перебування Арістотеля і Академії) в його головному пункті. Йдеться про окреме від реальний речей існування ідей, які претендують на те, щоб бути причинами речей, їх сутністю. Однак, зауважує Арістотель, як можуть непорушні ідеї бути причиною руху? І взагалі неможливо, щоб сутність і те, сутністю чого вона є, існували окремо одне від одного. Як можуть ідеї, будучи сутностями речей, існувати окремо від них?

Критика Платона Арістотелем мала принциповий характер (Арістотелю навіть приписують афоризм: «Платон мені друг, та істина дорожча»). Арістотель рішуче повертає причини, начала, сутність у світ речей, категорично вважаючи, що загальне не може існувати окремо від одиничних речей. Більше того, справжнім, існуючим у самому собі (а не в чомусь іншому) буттям, субстанцією може бути, на думку Арістотеля, тільки одиничне буття. Тому світ, за Арістотелем, є сукупністю множини таких субстанцій, кожна з яких є нерозривною єдністю форми й матерії.

Матерія тлумачиться Арістотелем як пасивний «матеріал» буття і тому в «чистому вигляді» може тільки мислитися. Реально ж існувати матерія може тільки будучи «оформленою», тобто вступаючи в контакт із формою. Отже, причиною існування речі (як «оформленої матерії») є форма. Проте і матерія істотно причетна до спричинення речі, адже про причини, зауважує Арістотель, можна говорити принаймні в чотирьох смислах. Ідеться про причини формальну, матеріальну, діючу та цільову. Останні і можуть бути підведені під поняття форми. Оскільки ж форма активна, то її спричинююча роль і буде первинною серед решти причин.

Постає, проте, питання, яким же чином у разі розбіжності (навіть протилежності) між формою та матерією вони так «легко» з'єднуються, утворюючи річ? Цю трудність Арістотель долає, вводячи нові категорії — «можливість» і «дійсність». Саме матерія і постає носієм можливості, а то й самою можливістю, яка, з'єднуючись із формою, стає тією чи іншою дійсністю. Запровадження категорій можливості та дійсності мало принципове значення для осмислення проблеми виникнення, творення.

Для попередньої філософії виникнення речей, та й світу загалом, було просто «впорядкуванням» («гармонізацією») чогось уже існуючого, однак існуючого «неупорядковано», хаотично. Такий підхід до проблеми виникнення ще не виходив за межі міфології. Адже виникнення світу в усіх міфологіях змальовується саме як процес гармонізації та диференціації певного однорідно-змішаного первісного стану. Не відходять принципово від такої міфологічної схеми ні гераклітівська ідея «спалахів» світового вогню (коли весь світ стає однорідно-«вогненним») і його періодичного «згасання» (коли вогонь перетворюється в повітря, воду та інші «стихії» і, зрештою, в різноманітні речі навколишнього світу), ні емпедоклівська Любов, що з'єднує періодично все суще у світову єдність, та Розбрат, який цю єдність також періодично диференціює на окремі речі, ні навіть демокритівські одвічні «з'єднання» атомів, які лише уявляються нам (унаслідок недоступності нашим чуттям цих з'єднань і роз'єднань) виникненням і зникненням тих або інших конкретних речей.

Лише запровадження категорій можливості та дійсності створило нові підходи до проблеми виникнення, творення (творчості взагалі), оскільки можливості справді перетворюються (стають іншим буттям, ніж буття можливості) на дійсність.

Хоч Арістотель за традицією продовжує називати філософське знання «мудрістю», характер самого філософування в нього змінюється. Вперше у своїй історії філософське знання зближується з науковим, ставиться в один з ним ряд. Філософія в Арістотеля вже відверто називається наукою («найточнішою», «головною», однак наукою). Тим самим ігнорується світоглядний бар'єр, який відділяє філософське знання від наукового. За таких умов єдине, що може запропонувати Арістотель для відрізнення «першої філософії» (так він називає власне філософію) від «другої філософії» (фізики та інших наук), це гранична загальність і абстрактність філософії. Якщо певні (часткові) науки пізнають ті або інші сторони суцього, то саме «першій філософії», на думку Арістотеля, належить досліджувати суще як суще: що воно таке і яким є все, притаманне йому як суцьому.

Отже, за Арістотелем, філософія постає наукою, що досліджує суще як таке, а також те, що притаманне йому саме по собі. Ця наука не тотожна жодній з так званих часткових наук, оскільки жодна з інших наук не досліджує природу суцього як такого, а всі вони, зосереджуючи увагу на якійсь частині суцього, досліджують те, що власне саме цій частині, як, наприклад, науки математичні. Оскільки ж ми шукаємо начала і вищі причини, то звісно, що вони мають бути началами і причинами чогось самосуцього. Як уже зазначалось, Арістотель будує свою концепцію в полеміці з поглядами свого вчителя, але з метою не спростування вихідних принципів платонізму, а вдосконалення останнього, надання йому більшої «раціональної» строгості, усунення його слабких місць, передусім численних елементів міфології.

Насамперед Арістотель звертається до тогочасного наукового матеріалу. Так виникає природничо-натуралістична тенденція арістотелізму, яка виявляється в підкреслюваному логіко-раціоналістичному спрямуванні аргументації, в заміні поетично-діалогічної форми викладу монологічним трактатом. Проте, відкидаючи платонівський відрив загального (ідей) від одиничного, внаслідок чого зв'язок ідей з одиничними речами і набуває містично-міфологічного характеру, Арістотель врешті-решт здійснює аналогічний відрив форми від матерії, яка внаслідок цього виноситься «назовні». Джерело руху набуває характеру незалежної від матерії «форми форм», «першодвигуна», який цілком логічно трансформується в ідею Бога, а сама філософія

набуває характеру «божественної науки» (Арістотель), по суті теології, хоча сам Арістотель цього терміна не вживає.

Велич Арістотеля не в тому, що він спробував узагальнити й систематизувати класичну філософську спадщину античності, а в тому, що йому вдалося зберегти саме поліфонію (багатоголосся) еллінської філософської думки, її «вагання», «шукання», «пробний» характер систем. Всі ці здобутки античність через Арістотеля передала ніби в спадок наступним поколінням.

Еллінізм. Антична філософія Риму

У III ст. до н. е. античний світ вступає в період поступово зростаючої кризи. Хронологічно це збігається з добою так званого *еллінізму*. Остання була тісно пов'язана із завоюванням Александром Македонським майже всієї Ойкумени (так називали греки територію відомого їм на той час світу), внаслідок чого еллінська культура (і, звичайно ж, філософія) поширилася у величезному регіоні Середземномор'я, Близького Сходу, Парфії та Бактрії (Персії й Середньої Азії), Західної Індії та ін.

Коли йдеться про кризу античного суспільства, необхідно зважати на те, що термін «криза» тут (і, до речі, в багатьох інших випадках вживання цього терміна) аж ніяк не означає щось подібне до буквального «розкладу», «розпаду» та ін. Стосовно античного еллінського суспільства термін «криза» означає лише, що це суспільство вичерпало свої історичні можливості, втратило здатність новоутворення на своїй власній основі. Загалом кризовий стан не паралізує життєдіяльності суспільства як такого, а лише обмежує поступальний рух суспільного життя. Водночас криза була свідченням початку суттєвих змін суспільного організму, змін, які поступово трансформували античне-суспільство в якісно нове — **феодалне, середньовічне суспільство**, котре відкрило нові горизонти поступу людської цивілізації.

Істотні зміни намічаються і в змісті традиційної філософської парадигми античного суспільства. Йдеться про те, що цілісне, предметно-речове бачення світу ніби «подвоюється»: поряд зі звичним предметним світом речей мовби виростає новий — духовно-ідеальний (вже не предметний), «внутрішній», «індивідний» (той, що «випадає» із світової гармонії буття) світ. У елліністичній (післяарістотелів-

ській) філософії вказані зміни виявляють себе, насамперед, не просто поворотом від космосу до людини (такий поворот здійснює вже Сократ), а винятковим інтересом до морально-етичних проблем, до суб'єктивної тематики. Цей поворот чітко простежується у всіх трьох провідних філософських напрямках елліністичної філософії — епікуреїзмі; стоїцизмі та скептицизмі.

Епікур (341—270 до н. е.) у 306 р. до н. е. заснував в Афінах філософську школу. Майже буквально відтворюючи у своїй концепції всі положення Демокрітової філософії (вчителем Епікура був послідовник Демокріта Навсіфан), він водночас надає останній зовсім іншого звучання. У Демокріта атоми, хоча й існують окремо один від одного, але мисляться як «частинки» певного загалу. Про це свідчить та обставина, що всі вони підпорядковані єдиному «закону» — необхідності і, отже, мусять рухатися всі однаково, по прямій лінії. Але ж, міркує Епікур, рухаючись по прямій, атоми не могли б зустрічатись. А вони, за задумом Демокріта, мають зустрічатися, оскільки результатом їх з'єднань і є існування речей у світі. Тому, робить висновок Епікур, кожен атом є самостійним цілим — одиничним (індивідом), а не «частиною» якогось іншого єдиного (загалу). Тому кожен атом має власний «закон» руху, відмінний від напряму руху решти атомів. Інакше кажучи, кожен атом «відхиляється» (лат. *clinamen* — відхилення) від напряму руху кожного іншого атома. Це означає, що атоми можуть з'єднуватися (і роз'єднуватися), утворюючи (і ліквідуєючи) речі. Епікурова ідея самочинного відхилення атома була специфічно філософським відображенням факту виникнення в античного індивіда певного «мінімуму» свободи (індивідуальної свободи), здатності протистояти (щоправда, в досить скромних межах) зовнішній примусовості всеохоплюючого гармонійного світопорядку, що тяжів донедавна над кожним античним індивідом як «невблаганний рок». Виникнення цієї «внутрішньої автономії» індивіда знаменувало народження особистісної свободи людини. Навіть за всієї «мінімальності» та обмеженості цієї свободи вона була тим першим поштовхом, що спричинився до кризи античного суспільства і, відповідно, до кризи античного світобачення. Людина — цей «соціальний атом» — починає поступово виявляти в собі (а не в космічному світопорядку, що «розчиняє» її неповторність) автономний, цілком самостійний ґрунт своєї життєдіяльності.

Відмінність позиції Демокріта від Епікурової не в безпосередньому змісті їхніх учень, а в підходах, світоглядних орієнтаціях. Як слушно зауважив римський драматург Теренцій, «коли двоє говорять одне й те саме, це — не одне й те саме». Демокріт головну увагу звертав на об'єкт, Епікур — на суб'єкт. Тим-то Епікура хвилювало, здебільшого, не саме по собі вчення про космос як сукупність атомів, що рухаються в порожнечі. Головний сенс ідеї самочинного відхилення атома від лінії необхідності Епікур убачав в основному правилі «мудрого життя» — у «відхиленні від незадоволення». Саме це правило впливало із зазначеної ідеї. «Ухиляння від незадоволення», а не «гонитва за задоволеннями» (як нерідко згодом вульгаризували позицію Епікура) і є тим шляхом, який приводить до мети «мудрого життя» — самозаглиблення, відсторонення від незгод і переживань повсякденного життя, так званої «атараксії» (незворушності). Демокріта ж, котрий жив ще за часів розквіту класичного античного суспільства, цікавив сам об'єктивний світ.

Універсальний порядок буття і в елліністичну епоху, так само як і в класичну, продовжує панувати над людиною. Проте це вже не Логос досократиків і класичної античності, що «охоплює» своєю гармонією космічне ціле, в якому однаковою мірою «розчиняються» як природа, так і людина. Тепер це зовнішня щодо людини необхідність, котра підпорядковує, але не виражає «самості» індивіда. Ця необхідність вже не стільки «наперед визначає» (як давній рок), скільки примушує. Звичайно, протистояти їй так само безглуздо, як і долі, але якщо від останньої «нема куди подітися», то стосовно необхідності з'явилася невідповідна їй сфера — внутрішній світ людини, її дух.

Людина, подібно до атомів, як і раніше, «спрямовується» у своїй діяльності зовнішньою необхідністю (вона — смертна істота, яка у своїх головних життєвих функціях залежить від зовнішнього світу і тому змушена підкорятися цій залежності), однак у своєму ставленні до світу необхідності вона здобуває певну самостійність. Саме в цьому виявляється Епікурове відхилення атома від лінії необхідності. Цей самий момент є відправним у міркуваннях іншої впливової філософської школи епохи еллінізму — стоїцизму.

Стоїцизм (назва походить від слова «стоя» — портик в Афінах, де виникла ця школа) заснував у 300 р. до н. е. Зенон (бл. 333—262 до н. е.) з Кітіона (о. Кіпр). В історії цього напряму розрізняють Дав-

ню Стою (III—II ст. до н. е., представники — Зенон, Клеанф, Хрісіпп), Середню Стою (II—I ст. до н. е., представники — Панецій, Посідоній) і Пізню (Римську) Стою (I—II ст. н. е., представники — Сенека, Епіктет, Марк Аврелій). У світі панує невблаганна необхідність, вчать стоїки, і немає можливості протистояти їй. Людина цілком залежна від усього, що діється у зовнішньому світі, природі. Проте слід уважно вивчати природу та її необхідність. І хоча це й не завадить діянню необхідності, проте дасть змогу, знаючи необхідність, добровільно підкорятися їй.

Звичайно, твердять стоїки, і мудрець, і невіглас підкоряються необхідності, однак «мудрого необхідність веде, дурного ж — волочить». Мудрість допомагає стримувати афекти, що виникають у невігласа від зіткнення з невідомими йому діяннями необхідності. Для стримування афектів слід виробити в собі чотири чесноти: розсудливість, невибагливість, справедливість, мужність. Тільки таким чином можна виробити ідеальний, згідно з ученням стоїків, спосіб ставлення до світу — «апатію» (відсутність переживань). З часом (переважно за Римської Стої) основний наголос у вченні стоїків зміщується з проблеми вироблення «мудрого» ставлення до світу (апатії) до проблеми вміння по-різному (з власної волі) ставитися до непідвладних нам обставин зовнішнього світу, тобто до проблеми внутрішньої свободи індивіда.

Засновником *скептицизму* (від грец. «скептикос» — той, що розглядає, досліджує) був Піррон з Еліди (бл. 360—270 до н. е.), який, за переказами, «нічого не називав ні прекрасним, ні потворним, ні справедливим, ні несправедливим і взагалі вважав, що істинно ніщо не існує, а людські вчинки керуються лише законом і звичаєм, — бо ніщо не є більшою мірою одне, ніж друге». Виходячи з гадки Демокріта про недосконалість наших чуттів, Піррон оголошує неможливим будь-яке істинне знання про речі навколишнього світу. А тому єдино правильною позицією щодо цього світу скептики вважали утримання від будь-яких категоричних тверджень про нього.

Це не означало беззастережно агностичної оцінки скептиками можливостей людського знання. Вони заперечували проти прийняття за істинні твердження зразка «цей предмет білий», але вважали безперечно істинним твердження «цей предмет здається мені білим». Звідси й позиція «незворушності» (атараксії) щодо світу, про який

ми не можемо знати, який він насправді. Скептичні позиції властиві й послідовникам Піррона Аркесилаю (бл. 315—240 до н. е.), і Карнеаду з Кірени (бл. 214—129 до н. е.). Енесідем із Кноса (I ст. до н. е.) виокремив і систематизував способи обґрунтування скептицизму, так звані «тропи». Інший скептик — римлянин Агріппа (I—II ст. н. е.) — додав до десяти (класичних) Енесідемових «тропів» іще п'ять.

Скептицизм, так само як і епікуреїзм та стоїцизм, констатує «розчинення» індивіда в суспільно-природному порядку буття. Проте розчинення це (на відміну від класики і особливо досократівської традиції) тлумачиться тепер як суто «тілесне», тобто лише тією мірою, якою людина продовжує лишатися природною істотою і тому мусить їсти, спати і, зрештою, вмирати. Водночас кожний із напрямів елліністичної філософії вказує на наявність певної сфери (внутрішнього — духовного — світу особистості), в якій людина (хай і обмежено) виявляє свою непідвладність зовнішній необхідності. Звідси і позиція можливості «відгородитися» від світу зовнішньої необхідності і «втечі» від нього в глибини власного «внутрішнього» (духовного) світу — атараксія (епікуреїці та скептики), апатія (стоїки).

Такі «практичні рекомендації», по суті, замикали дух в «бездушній гармонії» зовнішнього світу. Тут і зароджується поширений (уже в межах середньовічної свідомості) мотив тіла як «темниці душі». І з «темниці» цієї немає виходу (принаймні, раціонального), адже світ цей, по суті, непідвладний розумній (раціональній) критиці. Не можна ж всерйоз критикувати закони природи, а суспільний порядок здається таким само «природним», як і порядок самої природи. Здоровий глузд, принаймні, не може порадити нічого, крім примирення з гнітючою «гармонією» буття.

Елліністична культура була кризовою «декадентською» культурою. Проте елліністичний «декаданс», як і сама криза античного суспільства, не був буквальним «занепадом» чи «розкладом» античної культури (елліністична філософія була аж ніяк не біднішою від класичної за своїм змістом). «Декаданс» виявляється в принциповій «незв'язаності» традицією, в «готовності» торувати нові, в тому числі й нестандартні, навіть «парадоксальні», шляхи в майбуття. Показовою в цьому плані є позиція *неоплатонізму* — останнього впливового напрямку античної філософії, представники якого — Плотін (204—270), Порфірій (232 або 233 — поч. IV ст.), Ямвліх (бл. 245 — бл. 330),

Прокл (410–485) — у III–Vст. — запропонували оригінальну (стосовно нової, порівняно з класикою, соціокультурної ситуації) інтерпретацію платонізму.

Переосмислюючи найвищу платонівську ідею «блага» як Єдине, неоплатоніки тлумачили останню як абсолютну «повноту» буття, яке «переповнює» саме себе і ніби «переливається через край» (це «переливання через край» неоплатоніки називали «еманацією»). Тоді виникає «менш повне» буття — Ум («Нус»), який породжує, своєю чергою, нову «еманацію» — Душу («світову Душу»). Остання є буттям найменшого ступеня «повноти», що виявляється в самочинному її «роздрібненні» на окремі індивідуальні душі, які «охоплюються» небуттям (матерією, «тілом»). Згодом неоплатонівські рівні буття були інтерпретовані як «іпостасі» («лики») «божественної» Трійці. Сам же неоплатонівський принцип «розвитку» — від більш загального і Досконалого до менш загального і досконалого (Єдине — Ум — Душа) досить красномовно малює нам декадентський принцип «розвитку навпаки».

Імперія Александра Македонського виявилася недовговічним політичним утворенням; через два роки після смерті Александра (323 р. до н. е.) вона розпадається на окремі держави, очолені його полководцями (Селевком, Птолемеєм та ін.). Але разом з греко-македонськими завоюваннями на Близькому Сході — регіоні давніх і потужних цивілізацій — тут утворюється і утверджується нова грекомовна — елліністична — цивілізація, що формується на базі давніх місцевих культур та античної еллінської культури. Основою мови елліністичної культури, так званого «койне», стає аттичний (від назви одного з регіонів давньої Еллади — Аттики) діалект грецької мови. «Койне» сформувалося шляхом спрощення морфології і синтаксису аттичного діалекту, усунення смислових його нюансів і тонкощів, що, однак, зробило його широковживаним засобом мовної комунікації в елліністичних державах. «Койне» як «спільна мова» елліністичного світу стає, як зауважує відомий російський історик філософії О. С. Богомолів, нормою літературної мови і тим самим «перетворюється на спільну мову елліністичної культури», стає інструментом, спільним середовищем і якоюсь мірою й «основою спільної культури, роблячи її універсальною і космополітичною... Поширення спільногрецької мови означало не тільки можливість широкого ознайомлення негрецького населення елліністичних держав з грецькою літературою, наукою, філософією. Сама будова і словниковий склад мови впливають, як відомо, на характер,

зміст, стиль мислення того, хто нею користується. Тому грецька мова в новому середовищі виявилася свого роду творцем нової культури».¹

На відміну від короткочасності греко-македонської імперії, еллінізм виявився наддовгим тривалим культурним феноменом, що проіснував майже тисячу років, проте ще тривалішими виявилися його породження — християнська теологія (специфічний синтез юдаїзму зі світоглядно-філософськими течіями неоплатонізму, стоїцизму, гностицизму, здійснений мислителями Александрійської екзегетичної школи Філоном, Климентом та Оригеном), розквіт арабської філософії і культури у Багдадському й Кордовському халіфатах (так званій «мусульманський ренесанс») та ін. Така «угрунтованість» еллінізму у, здавалося б, зовсім чужій еллінській античності культурі Близького Сходу мала своїм корінням активне втручання завойовників у самий спосіб життя місцевого населення; йдеться, зокрема, про масове будівництво греками міст у цих переважно сільських землеробських регіонах. Ці процеси ініціюються вже самим Александром Македонським, який побудував на завойованих землях як мінімум 36 міст (і всі називалися Александріями). Це будівництво продовжували і його наступники (тільки Селевк і його спадкоємці збудували понад 60 міст, із них — 16 Антіохій і 9 Селевкій). Ці міста й стали головними центрами еллінізації місцевого населення. Адже грецька (антична) цивілізація була породженням «полісної» (грец. «поліс» — місто-держава) системи, що розвинулася у великих міських центрах — Атени, Мілет, Мікени, Корінф, Сіракузи та ін.

У зв'язку із зазначеним варто торкнутися проблеми специфіки римської античної філософії і взагалі культури. Побутує і має багатьох прихильників оцінка римської античної культури та філософії як «запозиченої» в греків. Горацію навіть належить афоризм: «Рим завоював Грецію силою зброї, а Греція завоювала Рим силою культури». Все це, на перший погляд, може видатися слушним. Уже в III ст. до н. е. після завоювання Римом грецьких міст-колоній на півдні Апеннінського півострова і в Сицилії (так званій Великій Греції) в римському суспільстві починає швидко поширюватися грецька культура. Цей процес стає настільки універсальним, що змушує деяких діячів культури (таких, як, наприклад, Катон Старший) активно виступити на захист римської самобутності.

Процес еллінізації Риму відбувався майже в усіх сферах культури — в релігії (римські боги ототожнюються з богами грецького олімпій-

¹ Богомоллов А. С. Античная философия. — М., 1985. — С. 329.

ського пантеону), літературі, філософії. Говорячи про останню, майже всі автори зазначають, що нібито жодної оригінальної (такої, яка б не зводилася до того чи іншого грецького першоджерела) філософської школи в Римі не існувало. Однак подібна оцінка римської античності є поверховою.

Оригінальна римська антична філософія (і культура загалом), безперечно, існувала. Незважаючи на справді змістовну близькість римської філософії до грецького «оригіналу», є й істотна відмінність між ними, яка полягає не стільки в буквальному змісті філософських учень, скільки в принципово відмінних тлумаченнях цього змісту. На відміну від еллінської філософії, споглядальної за своїми настановами, римська філософія практична. Практицизм цей, щоправда, не був прагматично-утилітарного плану і розкривався радше в таких рисах римської етнічної ментальності, як «експансіонізм» (прагнення домінування над природою), «місіонерство» (прагнення поширювати свої ідеї й вірування серед інших народів), «комфортність», «індивідуалізм» (точніше — «приватизм»), дисципліна (в первісному значенні цього латинського слова — «вишкіл»). Такі риси римської «мудрості» (ментальності) називає відомий російський філософ-медієвіст Г. Г. Майоров.

Однією зі стрижневих філософських постатей, що надали вказаних рис неповторності римській філософії, є, насамперед, Марк Туллій Цицерон (106—43 до н. е.). Здійснюючи численні переклади й перекази грецької філософії на латину, Цицерон виступив не просто як «еклектик» або «популяризатор» її в Римі, як вважали деякі представники впливової історико-філософської традиції на Заході (Моммзен, Друмман, Целлер та ін.). Він був глибоко оригінальним, справді творчим римським мислителем. «У еклектизмі Цицерона, — пише Г. Г. Майоров, — все частіше вбачають грандіозну спробу створити на новій соціально-історичній основі суто римську філософію, своєрідність якої полягала б в універсальності її і водночас партикулярності. Йдеться про філософію, яка б відповідала і універсалістському духові світової римської держави, і індивідуальним потребам кожного її громадянина. Ця філософія, розрахована на всіх і кожного в цьому величезному, строкатому й суперечливому римському світі, мимоволі мала стати еклектичною або, краще сказати, синтетичною, такою, що об'єднує в собі і пропускає крізь себе все, що було створене до неї у сфері думок підвладними Риму народами.

З цієї точки зору еkleктизм Цицерона — не пусте дилетантство, а свідомо поставлене та ефективно розв'язане завдання величезної ваги. Правильна оцінка еkleктизму або, краще сказати, синкретизму Цицерона не знімає, звичайно, питання про ідейні джерела його філософії і вплив на його погляди концепцій елліністичних шкіл». ¹ Отже, «переклад» грецької філософії на латину фактично дає початок оригінальній римській античній філософії.

Зовнішня «ідентичність» змісту концепцій грецького та римського епікуреїзму, стоїцизму, скептицизму при уважному вивченні виявляється (як і у випадку з Цицероновим еkleктизмом) поверховою. Так, для римського епікурійця Тіта Лукреція Кара (бл. 99/95 — при бл. 55 до н. е.), автора знаменитої поеми «Про природу речей», атомістична будова природи аж ніяк не є (як у Епікура) споглядальною «моделлю» для міркувань над принципами «мудрого життя», моделлю, котра може цікавити філософа лише в цій своїй «інструментальній функції». Для практично орієнтованої думки римлянина атомістична структура всесвіту виступає цілком самодостатнім (об'єктивним) фундаментом практичних (етичних) рекомендацій.

Якщо грецький стоїцизм (Давня і Середня Стоя) формулює, як уже зазначалося, принципи ставлення до необхідності як до «зовнішнього» щодо людини предмета споглядання, то римський стоїцизм (Пізня Стоя) зміщує центр уваги з необхідності до «внутрішнього» світу людського духу з метою вироблення практичних рекомендацій виконання морального обов'язку безвідносно до «зовнішніх обставин». Так, Марк Аврелій (121—180) наголошує у своєму вченні на відмінності «внутрішнього» (єдино підвладного людині) світу від «зовнішнього». Луцій Анней Сенека (бл. 4 до н. е. — 65 н. е.) розглядає філософію як учення про досягнення морального ідеалу та щастя в житті, тобто звертається до практичних проблем «внутрішнього» світу. Що ж до Епіктета (бл. 50 — бл. 138), то він вчить мужньо виконувати свій обов'язок, ігноруючи «зовнішню» необхідність: «Зевс не зміг зробити наше тіло свободним, — міркує Епіктет, — але він дав нам частинку своєї божественності... Я мушу вмерти. Але ж чи маю я вмирати стогнучи? Я маю бути ув'язнений. Але ж чи мушу я журитися з того? Я маю йти у вигнання. Але ж чи може це завадити мені йти

¹ Майоров Г. Г. Цицерон как философ // Цицерон. Философские трактаты. — М., 1985. — С. 9.

туди з посмішкою, сповненою сміливості й спокою? «Відкрий таємницю». — «Я відмовляюся зробити це, оскільки це — в моїй владі». — «Але ж я закую тебе в кайдани!» — «Що ти кажеш мені, людино? Закувати мене? Мої ноги ти можеш скувати, так, але мою волю — ні. Навіть Зевс не може здолати її». — «Я ув'язню тебе». — «Ти маєш на увазі моє тіло...»

Саме зазначеними відмінностями між римською та еллінською (латиномовною і грекомовною) ментальністю багато в чому зумовлюються й відмінності подальшої історичної долі античної культурної спадщини. Специфіка римської античної культури (практицизм, а також похідні від нього — експансіонізм, місіонерство тощо), так би мовити «римський дух», були успадковані західноєвропейською латиномовною традицією, а через неї (середньовіччя та Відродження) і західноєвропейською «буржуазною» культурою. Латиномовність римської культурної традиції була, до речі, однією з головних причин практичної відсутності етнонаціональної диференціації в культурі західноєвропейського середньовіччя. Заслуговує на увагу, що ця обставина, своєю чергою, зумовила відмінності західноєвропейського культурного процесу від східноєвропейського.

І справді, Східна Європа, насамперед Київська Русь, успадковує культурну традицію (в тому числі і світоглядно-філософську) античності в її елліно-візантійському варіанті, однак не в грекомовній, а в слов'яномовній формі. Аналогічно склалася доля візантійської християнської культури і в Грузії, Вірменії та ряді інших країн, які не прийняли її грекомовної форми.

Феодалне суспільство, елементи якого починають формуватися ще за доби еллінізму, характеризується зростанням ролі духовного чинника в життєдіяльності людей. Внутрішній світ людини, сфера «духу», автономія якого помітно зростає ще на ранніх етапах елліністичної філософії (епікуреїзм, стоїцизм, скептицизм, неоплатонізм), дедалі більше втрачає риси чогось лише «суб'єктивного», «внутрішньоприватного» і починає претендувати на роль єдино «справжнього», «істинного», «досконалого» буття. Ідеологічною формою, в якій людська особистість починає усвідомлювати свою духовність вже не як безсторонне споглядання світу, а як гостре і пристрасне переживання свого суб'єктивно-неповторного існування у світі, в європейському культурному ареалі стає християнство.



Рекомендована література

- Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. — К., 1955.
Аристотель. Сочинения : в 4 т. — М, 1973—1983. — Т. 1—4.
Асмус В. Ф. Античная философия. — М, 1976 (гл. III— XII).
Беседы Эпиктета. — М., 1997.
Богомолов А. С. Античная философия. — М., 1985 (ч. I, гл. V; ч. II— III).
Бичко І. Свобода і доля : феномен Сенеки // Антропологічні читання. К., 2000.
Гностики. — К., 1996 (ч. I—II).
История философии. Запад—Россия—Восток. — М., 1995 (ч. I, разд. III, гл. 1—3).
Кондзьолка В. В. Нариси історії античної філософії. — Л., 1993.
Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. — М., 1993.
Левек П. Эллинистический мир. — М., 1989.
Лукреций Кар. О природе вещей. — М., 1958.
Марк Аврелий. Наедине с собой. — К.; Черкассы, 1993.
Марк Аврелий Антоний. Размышления. — СПб., 1993.
Платон. Сочинения : в 3 т. — М., 1968—1972. — Т. 1—3.
Плотин. Эннеады. — 1996.
Рассел Б. Історія західної філософії. — К, 1995 (ч. II—III).
Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1994 (кн. I, ч. 3—12).
Сенека. Моральні листи до Луцілія. — К., 1996.
Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981.
Чанышев А. П. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991.
Ямвлих Халкидский. О египетских мистериях. — М., 1995.
Янарас Христос. Нерозривна філософія. — К, 2000.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ДУМКА В ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

- *Формування середньовічної філософської парадигми*
- *Латинізація духовної культури західноєвропейського середньовіччя*
- *Схоластика. Реалізм і номіналізм*
- *Томістська філософія і пізньосередньовічна містика*

Формування середньовічної філософської парадигми

Феодальний спосіб життя, який був панівним у європейському середньовіччі, на відміну від античності (орієнтованої на предметно-речове бачення світу), формував бачення реальності «за образом і подобою» духу. В цьому плані людина феодального суспільства постає «духовною» людиною, тобто такою, що усвідомлює себе насамперед «одухотвореною» (такою, що має душу), а не просто тілесною (чи природною) істотою. Адже навіть власність феодала становили передусім (і безпосередню) люди, або, як було прийнято тоді висловлюватися, — «душі» (згадаймо, що гоголівський Чичиков скуповував саме «душі», оскільки соціальний статус поміщика визначався кількістю «душ», якими він володів, а не розмірами земельних угідь).

Безпосереднім виявом особистісно-людського характеру соціальних відносин феодальної доби і виступає духовність. Не заперечуючи реальності речового світу, суспільна свідомість середньовіччя тлумачить її як «зовнішню видимість» більш фундаментальної реальності — духовного світу. Тому ключ до розв'язання всіх, у тому числі й суто «земних», проблем середньовічна людина шукає у сфері духу.

На цьому «ґрунті» і починає формуватися нова (середньовічна) філософська парадигма, ідейно-світоглядним змістом якої стає **духовно-ідеальне** тлумачення реальності. Оскільки ж найдосконалішим (так би мовити, «найконцентрованішим») втіленням духовності мислиться Бог, то теологія (богослов'я) підноситься за цих умов на рівень «найголовнішого» знання, здатного дати вичерпні відповіді на

всі «загадки буття». Звертаючись до духовності як до вищого віднині критерію реальності, нова християнсько-середньовічна думка проголошує «неістотними» тілесні характеристики людського індивіда, які раніше (в античності) оцінювалися як найзначущіші. «Нема різниці поміж юдеєм та гелленом», «нема юдея, ні грека; нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі»¹. Подібні твердження заперечують традиційні (кровноспоріднені, антропологічні тощо) критерії оцінки індивідів, утверджують натомість духовні критерії. Ці твердження ніби задають «ключ» для нового (духовно-особистісного) «прочитування» книг Старого Заповіту.

Згідно з міркуваннями, що їх знаходимо насамперед у посланнях апостола Павла, юдеї, які (за Старим Заповітом) спершу були «обраним народом», неправильно зрозуміли Божу «благу звістку», тлумачили її як закон, «букву» (буквально-текстуально), а не як дух. Тому юдеї, мовляв, і втратили свою «обраність», тому й знадобилися Новий Заповіт і новий «обраний народ» — християни, які не знають «ні юдея, ані геллена», тобто «обраність» яких визначається їхньою духовною, а не «тілесною» (кровноспорідненою, етнічною і т.п.) спільністю. Саме тому християни і стали служителями Нового Заповіту, його духу, адже буква вбиває, а дух оживляє.

Легко зрозуміти, що в межах античної тілесно-речової цілісності буття індивід розглядав свою «включеність» в ціле як щось саме собою зрозуміле. «Громадянин давньогрецького міста-держави, — писав О. Ф. Лосев, — досить обмеженого за розмірами (але ототожнюваного мислю з космосом взагалі) і тому цілком охоплюваного «зором», начо даного, відчував свій органічний зв'язок із цілим, з державою»². Людина, індивід постають тут соціальною, «політичною» істотою, істотою природно-тілесною, «політичною твариною» (Арістотель).

Інша справа — середньовіччя. Узи, що залучають індивіда у «справжні» (священні) спільноти (такою є насамперед церква), мають винятково духовний характер. Все ж «земне», «світське» — держава та інші суспільні інституції — набувають характеристик «справжнього» існування, лише отримуючи санкцію «божественного буття» — благословення церкви.

¹ Біблія. Рим., 10, 12; Гал., 3, 28.

² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М., 1963. — С. 21.

Для середньовічної суспільної свідомості світ набуває характеристик певним чином «двоїстого» буття. Передусім — це «справжній» (божественний, духовний, небесний, благий) і несправжній (тварний, плотський, земний, гріховний) світ, оскільки сама людина, будучи «тварною» (сотвореною Богом) істотою, належала до цього (хай і ілюзорного) світу. Оскільки ж світи ці з самого початку тлумачилися як принципово «непорівнянні» (реальність була притаманна винятково духовному, «божественному» буттю, що ж до «земного» світу, то він, власне, взагалі реально не існує: адже створений він Богом з... «ніщо»), то необхідність їх зіставлення породжувала нераціональні, а то й надраціональні, містико-іраціоналістичні способи і шляхи їх «контактів».

Іраціоналістична «несумірність» земного і божественного світів досягає чи не крайніх меж у так званому «апофатичному» (негативному) богослов'ї, що почало створюватися вже на ранніх етапах становлення середньовічної християнської теологізованої філософії представниками так званої Александрійської школи. Будь-яка спроба «позитивного» пізнання божественного буття, міркує у зв'язку зі сказаним Климент Александрійський, наштовхується на межі мислительних і мовних можливостей людини, оскільки, мовляв, Бог безмежний і безмірний, виходить за рамки будь-якої форми. Мова ж наша може висловити лише те, що визначене, має межі, форму та ін. Внаслідок цього, робить висновок Климент, єдино «позитивною» позицією в осягненні Бога може бути лише спроба його осягнення не в тому, що він є, а в тому, що він не є. Божественна природа, міркує в тому ж дусі Григорій Богослов, є ніби якесь море сутності, невизначене і нескінченне, сягаюче за межі будь-якого поняття про час і природу. Якщо наш розум спробує створити хай маловизначений образ Божий, споглядаючи його не в ньому самому, а в тому, що його оточує, то цей образ вислизає від нас, перш ніж ми спробуємо його схопити, осяваючи вищі здатності нашого розуму, як блискавка, що засліплює очі.

Помітним у християнській теології є гуманістичне її спрямування, зокрема у вченні про «первородну гріховність» людини і шляхи її подолання («спасіння»). Таке «спасіння» неможливе шляхом прямого втручання Бога у справи земного людства. «Спасіння» можливе лише через посередника, який «чудесним» способом поєднує в собі

непримиренні протилежності небесного (божественного) і земного (людського). Таким посередником виступає Христос — «син Божий і людський», який є однією з іпостасей божественної «триєдності» (Трійці) і водночас живою людиною, народженою земною жінкою, людиною, що живе і страждає людським життям і людськими болями і вмирає мученицькою смертю на хресті.

Інакше кажучи, щоб «спастися» людство, Бог сам має «стати людиною», не полишаючи ні на хвилину свого божественного єства. Він може повернути людині втрачене (внаслідок гріхопадіння) безсмертя, лише пройшовши через власну смерть — «смертю смерть поправши». Таким чином, у христологічній тематиці «покутування» і «спасіння» крізь теологічний зміст проходить гуманістична теза: «спасіння» людині не просто «дарується», воно здобувається людськими стражданнями, людськими життям і смертю.

Починається середньовічна філософія періодом так званої «апологетики» (від грец. «апологія» — захист), представники якої виступали з обґрунтуванням і захистом християнства проти античної філософії. Завершується ж період становлення і утвердження середньовічно-християнської філософії так званою «патристикою» (лат. «патер» — отець), періодом формування найавторитетнішими християнськими мислителями — «отцями церкви» (*patres ecclesiae*) — вихідних принципів середньовічної християнсько-філософської думки.

Вже від самого початку середньовіччя впадає в око своєрідна «дволінійність» у становленні й подальшому розвитку середньовічної філософської парадигми. Орієнтована, як уже наголошувалося, на духовно-ідеальне тлумачення світу, ця парадигма здійснює себе у двох напрямках, які мають своїм джерелом «роздвоєність» пізньоантичної філософії на елліно-елліністичну, згодом *елліно-візантійську*, і римську, згодом *римсько-західноєвропейську*, «гілки».

Двоїстість середньовічної філософської парадигми простежуємо вже в добу апологетики. В історико-філософській літературі чітко розрізняють «західну» (латиномовну) та «східну» (грекомовну) апологетики. Перша («західна») представлена іменами Мінуція Фелікса (кінець II ст.), Квінта Тертулліана (бл. 160 — після 220), Арнобія (бл. 260), Лактанція (кінець III ст.); друга — Юстіна (бл. 132), Теофіла (кінець II ст.), Іренея Ліонського (бл. 125), Іпполіта (кінець II — початок III ст.), Афінагора (III ст.). До «східної» гілки середньовічної

філософської парадигми, безперечно, належать і такі представники вже згаданої Александрійської школи, як Філон (остання чверть I ст. до н. е. — середина I ст. н. е.), Климент (бл. 150 — бл. 215), Оріген (185—253).

Грекомовна апологетика, спонукувана своєю еллінською ментальністю на споглядання «внутрішньої» людини, неосяжних глибин духу, виявляє себе в таких серйозних філософських здобутках, як мистецтво алегоричного прочитування, тлумачення (віднайдення прихованого, «зашифрованого» смислу) «священних» текстів — так звана «екзегеза»; уже згадувана «апофатична» (негативна) теологія тощо. Римська ментальність «західної» апологетики з її практицизмом орієнтувалася на «зовнішні», формально-логічні (так би мовити, «юридично» фіксовані) риси духовності (римсько-західноєвропейський варіант середньовічної парадигми лише в IV ст. починає освоювати метод екзегези, а до апофатизму доходить аж у IX ст., та й то тлумачить їх — екзегезу та апофатизм — у своїй раціоналістично-формалістичній манері).

Представники апологетики досить агресивно виступають із критикою античної культурно-філософської спадщини. Що є спільного між філософом і християнином, між учнем грецької мудрості і учнем неба? — риторично запитує Квінт Тертулліан. Нова, християнська, «божественна» мудрість настільки глибша від старої (грецької, «земної»), що здається зовсім незрозумілою і навіть абсурдною щодо останньої. «Син Божий пригвожденний до хреста, не соромлюсь цього, оскільки це варто сорому. Син Божий помер, — немає сумнівів у правдивості цього, оскільки це безглуздо. Похований, він воскрес, — і це безсумнівно, тому що неможливо»¹. За переказами, наведені міркування Тертулліан завершує словами: «Вірю, тому що абсурдно» (*Credo, quia absurdum est!*).

Звичайно, попри всю «войовничу» непримиренність до античної традиції, середньовічні філософи не могли будувати «нове філософське мислення» на «порожньому місці». Тим-то апологети, проголошуючи устами Тертулліана «ми не потребуємо допитливості після Христа, нам не потрібні дослідження після Євангелія», водночас інтенсивно шукають в античній спадщині ідеї, придатні для освоєння

¹ Попов К. Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала богословия. — К., 1880. — С. 61.

з подальшою їх трансляцією в контекст нового світогляду та нової культури. Крім того, переважна більшість апологетів була далеко не такою агресивною щодо античності, як Тертулліан.

У IV ст. завершується процес формування середньовічної світоглядно-філософської парадигми. На Нікейському соборі (325) формулюються основні догмати християнського віровчення. «Встановлення офіційної догматики, — пише російський історик філософії В. В. Соколов, — ставило перед філософуючими ідеологами християнства обмеженіші, ніж перед цим, завдання, тепер вони повинні були виправдовувати і, за можливістю, роз'яснювати встановлені та встановлювані після Нікейського собору догмати, використовуючи і необхідні елементи античної... філософської думки»¹.

Вихідні принципи середньовічної манери філософування були сформульовані, як уже зазначалося, у патристичний період так званими «отцями церкви». І тут, як і в апологетиці, спостерігаємо поділ на східних (грекомовних) і західних (латиномовних) отців церкви. До перших належать члени так званого «каппадокійського гуртка». Григорій Назіанзін (бл. 330—390), єпископ Константинопольський, прозваний Богословом; Василій Великий (бл. 330—379), єпископ Кесарійський; Григорій (325—394), єпископ Нисський. «Каппадокійці», або, як їх іще називали, «три світочі каппадокійської церкви», упорядкували систему християнської думки переважно на базі неоплатонізму, пристосовуючи останній до світоглядних настанов середньовічної мислительної парадигми. Так, неоплатонічний принцип «спадаючої досконалості», застосований для обґрунтування «троїстості» християнського Бога, був витлумачений Григорієм Нисським у дусі «вирівнювання» неоплатонівських рівнів буття (Єдиного, Ума і Душі) і проголошення рівноцінності іпостасей («ликів») «божественної Трійці». Східній патристиці (як і східній апологетиці) притаманні риси грецької ментальності. Йдеться про споглядальний, «софійно-плюралістичний» підхід до світу, «екзистенційне» (орієнтоване на «внутрішній світ» унікально-неповторної людської особистості) його бачення.

Західні «отці церкви» — Амвросій (340—397), єпископ Медіоланський (Міланський); Ієронім Блаженний (345—420), перекладач Біблії на латинську мову; Аврелій Августин (354—430), єпископ

¹ Соколов В. В. Средневековая философия. — М., 1979. — С. 48.

Гіппонський — мислять, відповідно, в «західній» (спонукуваній римо-латинською ментальністю) манері з її практицизмом, «формалізмом», «епістемномонологічним» баченням світу тощо. Східна й західна «гілки» середньовічної філософської парадигми, звичайно, не розділені прірвою, постійно й активно взаємодіють між собою. Водночас, зберігаючи протягом усього середньовіччя риси відповідного менталітету, вони надають західноєвропейській і східноєвропейській культурі неповторної своєрідності.

У подальшому викладі йтиметься про розвиток філософських ідей переважно у контексті західноєвропейського мислення. До східноєвропейського контексту повернемося, коли мова піде про вітчизняну філософську думку. Серед західних «отців церкви» найбільший вплив на подальший хід філософського розвитку в західноєвропейському світі мав Августин. «Люди, — наголошує Августин в одній із найвідоміших своїх праць «Сповідь», — дивуються висоті гір і величезним хвилям морським, і найвеличнішим водоспадам, і безмежності океану, і зоряним шляхам, але не звертають уваги на самих себе». Августин дає принципово нове тлумачення часу, на відміну від циклічного його тлумачення, притаманного «речово» орієнтованій традиції античності. Наголошуючи на лінійних (а не циклічних) часових ритмах, Августин говорить про принципову можливість виникнення нового, ще ніколи не бувало. Згідно ж із циклічною концепцією часу, все існуюче є повторенням чогось такого, що вже колись було.

Таке розуміння часу означало розуміння його плину як поступу, а значить — історії. Вперше виникав ґрунт для серйозної постановки таких фундаментальних гуманістичних проблем, як проблеми творчості, свободи та ін. Йдеться про нову постановку питання про час як історичний. Звичайно, розуміння цієї проблеми Августином було історично обмеженим, оскільки «історія» в його (богословському) розумінні означала лише короткий відрізок між двома «вічностями» — створенням світу Богом і кінечним «тисячолітнім» царством Божим на землі. Крім того, Августин, по суті, заперечував об'єктивне існування минулого й майбутнього, суб'єктивістськи витлумачуючи їх як пам'ять і надію.

Суб'єктивістськи-ірраціоналістично тлумачить Августин і співвідношення розумово-мислительних і вольових характеристик людської душі, надаючи перевагу останнім. Подібним же чином проводить Ав-

густин розрізнення між наукою і мудрістю. Наука підпорядкована мудрості, бо навчає лише вмінню користуватися речами, тоді як мудрість орієнтує на пізнання вічних божественних справ і духовних об'єктів. Звідси «виводиться» теза про незаперечну першість віри перед розумом (віра передеє розумові), і, зрештою, постає беззастережний авторитет церкви як останньої інстанції у ствердженні будь-якої істини.

Латинізація духовної культури західноєвропейського середньовіччя

На початку нової ери міць світової Римської імперії починає занепадати. Вона розпадається, зрештою, на дві частини — Західну Римську і Східну Римську (Візантійську) імперії. Перша гине у V ст. н. е., друга проіснувала ще 10 століть і впала під ударами турків-османів. Перша до загибелі зберегла власне римську ментальність, у другій сформувалася своя ментальність як продовження ментальності елліно-елліністичної. Римські інтелектуали Західної Римської імперії, усвідомлюючи неминучість падіння імперії під тиском «варварських» (здебільшого германських) племен, прагнули зберегти «римський дух» і з цією метою активно розробляли програму «передавання» римської духовної спадщини новим володарям Європи. Аврелій Августин проголошує Рим вічним і «нетлінним» («божественним») феноменом, утіленням якого є вселенська християнська церква (а не реальна столиця колишньої імперії, завойована у 410 р. вестготами Аларіха, що не могло не стривожити християн), яка має стати «пастирем людства» на шляху до «граду Божого». Римський філософ Боецій (480—524), ув'язнений (і пізніше страчений) остготським королем Теодорихом, поспішає у в'язниці скласти програму перекладу грецьких філософських текстів на латинську мову, починаючи з «Логіки» Арістотеля, з метою надання латинським перекладам однозначної строгості й точності (і, отже, вузької «визначеності»). Подібний підхід до перекладу притаманний і попередникові Боеція — перекладачеві Біблії на латину Ієроніму. Цей переклад (пізніше визнаний канонічним) дістав красномовну назву «Вульгата» (повна назва «*Biblia sacra. Vulgatae editionis*», *vulgaris* латинською мовою означає «загальноприйнятий», «стереотипізований», «популярний»). Згадаймо у зв'язку з цим аналогічний процес «спрощення», стереотипізації морфологічно-синтаксичних особливостей мови

спілкування елліністичного суспільства — «койне», яка сформувалася на базі давньогрецької (еллінської) мови.

Ще один римлянин — Косціодор (485/490—585), який тривалий час служив при дворі остготських королів, потім лангобардських правителів Італії, «вписує» остготів у римську історію, роблячи їх тим самим «продовжувачами» історії Риму. Особливо показовою є праця Косціодора «Варії», яка містить тексти численних указів, розпоряджень, едиктів тощо остготських королів; цим документам властива суто римська (без будь-якого врахування готської специфіки) форма державно-політичної документації, це своєрідний римський взірць (стандарт, шаблон) для готських (і будь-яких інших) державців. Слушно зазначає фахівець із ранньохристиянської європейської культури В. І. Уколова: «Для розуміння генези західноєвропейської середньовічної культури важливо враховувати, що вона формувалася в регіоні, у якому знаходився центр потужної високорозвиненої універсалістської римської культури. Ця культура мала детально й глибоко розроблену філософію (багато в чому запозичену у греків), своєрідну теологію, широкий спектр науково-практичних знань, політичної теорії; вона була сформована не тільки теоретично, в системах поглядів, а й зафіксована в соціально-політичних стереотипах, способі життя, народних віруваннях. Неможливо уявити, щоб настільки розвинена багатовікова культура могла б зникнути історично одномоментно, тоді як продовжували ще існувати соціальні інститути й стосунки, нерозривно пов'язані з нею, були живі люди, виховані в її дусі»¹.

В такому ж плані діяв і перший енциклопедист середньовіччя Ісідор Севільський (570—636), автор праці «Етимології». Він конструює римоментальну «модель світу» словесним способом, надаючи слову перевагу перед реальністю (адже, мовляв, Бог творив світ словом). Це був час, наголошує В. І. Уколова, коли «панували філософськориторичні методи духовного освоєння світу, коли спогляданню... віддавалася беззастережна перевага перед практикою, коли людина відкривала світ через слово і в слові, іноді приймаючи слово за світ. Пізнати означало відшукати притаманні речам найменування... Дати ім'я означало оволодіти сутністю речі або явища, ніби зупинити їх у нескінченному часовому русі»². Провідне місце у творчості Ісідора (а вона була, ще раз наголошуємо, латиномовною) посідає етимологічний підхід (пошук «вихідних початків слів»), звідки й назва книги — «Етимології».

¹ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья. — М., 1989. — С. 7.

² Там само. С. 258.

Теократичні інтенції римської церкви, претензії не тільки на духовну владу, а й на керівництво у світських справах відверто виявляються вже за понтифікату папи Григорія Великого (VI— VII ст.). Якщо в попередній період здійснювалася активна латинізація не тільки змісту, а й мовної форми середньовічної культури (нав'язування західноєвропейському суспільству етнічно чужої і тому штучної мови культурного спілкування), то тепер під тиском життєвої практики все частіше простежується своєрідне нехтування граматичною правильністю і красотами латинського мовлення. Починаються процеси певного роду деформації латини (поява, як тоді висловлювались, «варварської» латини, або, як би ми сказали сьогодні, «суржику» — неодмінного супутника користування якоюсь мовою як мовою міжнародного спілкування). Згадаймо принагідно гегелівське зауваження з приводу латинської мови тогочасних філософських текстів: «Вже давно відомо, що коли пишеш латиною, то маєш право бути однолінійним (пласким); те, що дозволяють собі сказати латиною, є незручним для німецького мовлення»¹.

Римські інтелектуали поклали собі за місію формувати свідомість нових господарів Європи («варварів») як римську (римоментальну) і, відповідно, формувати уявлення про латинську мову як про «єдино можливу культурну мову», виховуючи одночасно зневагу до рідних (етнічних) мов європейських народів як нібито «плебейських», що принципово «нездатні» виражати високі духовні цінності культури. Тому й засвоєння філософської культури пропонувалося як латиномовне і римоментальне продовження історії римської філософії. Це й справді істотно загальмувало розвиток національних форм філософії у народів Західної Європи, загальмувало аж до доби Ренесансу, яка здолала мовну монополію латини на духовну культуру і тим відкрила шлях до джерел етнонаціональної духовної скарбниці (міфологія, епос, фольклор) як базису рідної культури (в тому числі й філософської).

Але конкретна культурно-історична ситуація для деяких народів (насамперед англійців, французів і німців) склалася сприятливо для етнокультурного розвитку трохи раніше, внаслідок чого маємо тут більш ранній (VIII—IX ст.) розвиток етнонаціональних шкіл філософії.

¹ Гегель. Лекции по истории философии // Соч. : в 14 т. — М; Л., 1935. — Т. 11. — С. 361.

Серед європейських провінцій Римської імперії найбільш розвиненою духовно була Галлія, яка ще до римського завоювання знала глибокого культурного впливу (так звана латенська культура IV— III ст. до н. е.) з боку грецької колонії Массалії. Тому саме тут виникають чи не перші християнські монастирі, і вже у IV ст. ми знайомимося з іменами Гіларія з Пуатьє, трохи пізніше (V ст.) — Клода Мамерта, носіїв патристичної думки. Наступ германських племен, проте, вже у IV—V ст. спричинює масову еміграцію інтелектуальних кіл до Ірландії, населеної спорідненими кельтськими племенами. Тут створилися сприятливі умови для інтелектуальної роботи в новозбудованих емігрантами монастирях (Клонард, Бангор та ін.) над стародавніми рукописами.

Наприкінці VI ст. починається повернення ірландської еміграції на європейський континент. Одним із перших повертається Колумбан з учнями, які засновують у Галлії монастирі у Люксейлі й Сен-Галлені. У VIII ст. на запрошення Карла Великого до Франції прибуває учень Беди Пошанованого Алкуїн (бл. 735—804) і створює при дворі імператора знамениту «Академію», з якої починається так зване «Каролінгське відродження»; у IX ст. до Франції приїздить іще один ірландець, знаменитий Іоанн Скот Еріугена (бл. 810—877), який перекладає на латину «Корпус Ареопагітики» Псевдо-Діонісія. Творчість Еріугени багато в чому не відповідає римській ортодоксії. Так починається французька оригінальна філософія. У цей самий період зароджується й англійська оригінальна філософія, започаткована так само ірландцями. Своє продовження вона знаходить у діяльності так званої Оксфордської школи, серед представників якої також знаходимо ірландців (Р. Бекон, Іоанн Дуне Скот та ін.). Німецька філософія починається з учня Алкуїна Храбра Мавра (IX ст.) й Ноткара з Сен-Галленського монастиря. В німецькій філософії виразно помітні етнічні риси, спричинені міфоепічними впливами скандинавських саг і «Пісні про Нібелунгів».

Наприкінці V — на початку VI ст. починає складатися система освіти середньовіччя. Римський письменник V ст. Марціал Капелла пропонує ідею «семи вільних мистецтв», серед яких основою всіх знань виступають перші три — граматики, риторика й діалектика. Остання тлумачиться як мистецтво логічного міркування і його вираження в мові, тобто як формальна логіка. До решти «мистецтв» на-

лежать арифметика, геометрія, астрономія і музика. Северин Боецій детально розробив і обґрунтував ідею «семи мистецтв», розділивши їх на дві групи. Перша («трипуття») містила власне гуманітарне знання (граматику, риторику, діалектику); до другої групи («чотирипуття») входили «мистецтва» природничої орієнтації (арифметика, геометрія, астрономія, музика). Боецій, як уже зазначалось, зробив багато перекладів з грецької мови на латину, дав до них докладні коментарі.

Все це сприяло процесу становлення та розвитку системи освіти в середні віки. Так, уже в перших монастирських і парафіяльних школах, що виникають у IX ст. в деяких містах Ірландії, Німеччини, Франції та Італії, викладання ведеться відповідно до системи «три»- і «чотирипуття». Деякі з таких шкіл (Шартрська, Ліонська, Реймська та Фульдська) стають провідними центрами середньовічної культури та освіти, теоретичних досліджень свого часу. У цих школах зароджується специфічна система середньовічної філософсько-теологічної думки — *схоластика* (від грец. «схола» — школа). Трохи пізніше, в XII ст., виникають перші університети — Болонський в Італії, Паризький у Франції та інші, на базі яких схоластика й набуває свого розвитку (XI—XII ст. — рання схоластика, XII—XIII ст. — зріла схоластика, XIII—XIV ст. — пізня схоластика).

Схоластика. Реалізм і номіналізм

Освітницьку тенденцію на теренах ранньої схоластики репрезентує вже згадуваний Іоанн Скот Еріугена. У праці «Про розділення природи» він відтворює світовий космічний процес, який починається (в типово неоплатонічній манері) з «першої природи», представлені абсолютною «божественною єдністю». Остання породжує еманацию («другу природу») — божественний Ум, Логос, «сина божого». «Розділення природи», яке починається на цьому рівні, представлене тут безтілесними родовими та видовими ідеями. «Третя природа» — світ конкретних чуттєвих предметів. Одиничне, індивідуальне є «нестійким буттям», яке неминуче гине, повертаючись у божественну першооснову. Це — «четверта природа», що непомітно знову перетворюється на «першу».

Центральним пунктом космічного процесу в Еріугени, по суті, виступає людина. Принаймні, саме її гріхопадіння призводить до роздрібнення буття на одиничне, а необхідність покути визначає

повернення до божественної єдності «четвертої природи». Тут гуманізм Еріугени змикається з антропоцентризмом.

З освітницькою тенденцією пов'язана і творчість Алкуїна, що мала визначальний вплив на подальший хід історії філософії середніх віків. Виокремивши діалектику з-поміж інших вільних мистецтв, Алкуїн надає їй значення головного інтелектуального мистецтва систематизації питань віри. Тим самим він формулює теоретичні засоби схоластики. У практичному плані, як уже зазначалося, схоластика виросла з тих специфічних форм освітницької діяльності, які склалися в західноєвропейському середньовічному суспільстві наприкінці VIII — на початку IX ст.

Захоплення діалектикою було настільки серйозним, що деякі її прихильники почали ставити міць її логічної аргументації вище за теологічні догмати. Саме так чинили Ансельм з Безати (народився бл. 1000) і керівник Турської школи (Франція) Беренгарій (988—1088). Їм різко заперечували інші мислителі того періоду, найвідомішим серед яких був П. Даміані (1007—1072), котрий твердив про цілковиту зверхність віри над розумом, теології над філософією. Проте жодна з цих крайніх позицій не відповідала інтересам церкви, яка шукала компромісного рішення. Саме до нього й прийшли Ланфранк (бл. 1010—1089) і його більш знаний учень Ансельм Кентерберійський (1033—1109), який за прикладом вчителя наприкінці життя став Кентерберійським архієпископом. Авторитет Ансельма був настільки високим, що його називали навіть «другим Августиним».

Ансельм не заперечував винятково діалектики, але максимальною мірою прагнув перетворити її на суто формальну (байдужу до змісту), «технічну» дисципліну, яка б функціонувала в системі середньовічного мислення за принципом «не для того міркувати, щоб вірити, але вірити, щоб розуміти». Виходячи з такого розуміння діалектики і взагалі філософії, Ансельм Кентерберійський формулює своє знамените «онтологічне доведення» буття Бога. Бог, за Ансельмом, існує, оскільки існує поняття найвищої, максимально досконалої істоти. Подібні «докази» могли набути рис переконливості лише в межах тієї мислительної традиції, що бере свій початок від Платона і Августина — уявлення про об'єктивне існування загальних понять («універсальій», як називали їх у середні віки). Така позиція в конкретній формі, що її надібуємо в Ансельма Кентерберійського, дістала назву *реалізму*, оскільки визнавала реальним існування «універсальій».

На противагу реалізму комгтьєнський канонік Росцелін (бл. 1050— 1120) висунув позицію **номіналізму**, згідно з якою «універсалії» є лише «імена» (лат. *nomina*, звідки й назва «номіналізм»). Справді ж реальними є лише одиничні, індивідуальні речі. Полеміка між «реалістами» і «номіналістами» розтяглася на всю подальшу історію середньовічної філософії. Ця полеміка почалася, здавалося б, із суто теологічного питання про ступінь «реальності» Святої Трійці та її «іпостасей». Реалізм наполягав на реальності саме «єдності» триєдиного Бога. Номіналізм справді реальними вважав «лики» (іпостасі) Трійці (Отця, Сина, Святого Духа). Згодом полеміка набула суто філософського характеру — про статус реальності категорій загального та одиничного.

Реалісти, говорячи про єдність «божественної Трійці», обстоювали, по суті, традиційну об'єктивно-ідеалістичну тезу про незалежне від матеріально-чуттєвого світу існування ідеального (загальних понять, «універсалій»), тим самим надаючи останньому статусу єдино справжньої реальності. Що ж до номіналістів, то вони, твердячи про реальність саме іпостасей Трійці, по суті, відстоювали реальне існування одиничного, індивідуальних окремих речей і явищ, пов'язуючи тим самим справді реальне існування з чуттєво-конкретним існуванням індивідуальних речей.

Полеміка між реалістами й номіналістами впродовж подальшої історії середньовічної філософії то призводила до різкого розмежування її учасників, то набувала таких більш прихованих («стертих») форм, як так званій «концептуалізм». Позиції останнього поділяв П'єр Абеляр (1079—1142) — видатний мислитель середньовіччя. Визначною рисою Абелярової позиції було звертання до розуму як провідного інструменту й критерію в пошуках істини.

Один із провідних принципів середньовічної філософії — підпорядкування розуму вірі — починаючи з VI—VII ст. проводився (не так жорстко, як, скажімо, в часи Тертуліана) у філософських дослідженнях. Уже в Августина, який недвозначно вказував на безперечну вищість віри над розумом, знаходимо водночас виразний потяг до раціонального упорядкування й систематизації теології (нагадаємо, що «формально-юридичне», упорядковуюче, «дисциплінуюче» начало — характерна ознака латино-римської ментальності). Так само й Еріутена говорить про відсутність суперечності між «правильним

розумом» та «істинним авторитетом», а Ансельм Кентерберійський відверто проповідує ідею «раціонального» доведення буття Божого.

Проте звертання до розуму в Абеляра мало принципово інший характер. Такі відомі на той час мислителі, як Гільйом із Шампо (1070—1121) і Ансельм Панський — учень Ансельма Кентерберійського, в яких Абеляр навчався філософії та теології, не задовольняли його, насамперед, начотницькою манерою викладання, відсутністю логічно-змістовної аргументації. Створивши свою школу, Абеляр став викладати у принципово відмінній від цих учителів манері, що надзвичайно імпонувало учням, які вимагали від нього людських і філософських доказів того, що може бути зрозумілим, а не тільки висловленим.

Звичайно ж, глибоковіруючий Абеляр не ставив свідомої мети боротися проти християнського світогляду. У звертанні до розуму та логічної обґрунтованості своїх ідей він убачав засоби більшого звеличення авторитету християнського вчення. Саме з цих позицій Абеляр виступав проти «сліпих проводирів сліпців», котрі не знають «ні того, про що вони говорять, ні того, що вони твердять, осуджують те, чого вони не знають, і очорнюють те, чого самі не осягають». Абеляр наполягає на раціонально-доказовому прийнятті істини, оскільки її необхідно не лише сприймати, а й уміти захищати.

Офіційні ідеологи церкви вороже зустріли «новації» Абеляра. І річ тут не в заздрості «вчених мужів» типу Гільйома із Шампо або Ансельма Панського, чи в «задиристому характері» Абеляра, чим деякі зарубіжні дослідники прагнули пояснити трагічну його долю. Річ у тих об'єктивних наслідках, до яких логічно вели раціоналістичні настанови Абеляра. Рано чи пізно, і це опоненти Абеляра розуміли чудово, застосування до обґрунтування теологічних «істин» змістовно-раціоналістичної аргументації мусило привести Абелярів раціоналізм до конфлікту з самим змістом християнського вчення.

Альберік Реймський і Лотульф Ломбардський (учні вже померлого на той час Ансельма Ланського) домоглися в 1121 р. скликання в Суассоні спеціального церковного собору, на якому мали обговорити позицію Абеляра. Незважаючи на переконливий виступ на соборі Абеляра, який не тільки спростував аргументи своїх опонентів, а й довів їх цілковиту теоретичну неспроможність, було прийнято звинувачувальну щодо Абеляра ухвалу. Він мусив власними руками кинути у вогонь свою працю і піти в монастир із суворим статутом.

Проте невдовзі Абеляр знову відкриває школу, яка швидко стає відомою далеко за межами Франції. Це викликає занепокоєння ортодоксальних кіл католицької церкви. В ситуацію активно втручається Бернар Клервоський (1091—1153) — абат монастиря Клерво, відомий своїми містико-ірраціоналістичними переконаннями й різко негативним ставленням до будь-яких спроб хай навіть обмеженого визнання самоцінності розуму. Бернар робить кроки до скликання нового собору та остаточного осудження Абеляра.

Абеляр тим часом, послідовно проводячи раціоналістичний аналіз теологічної літератури, знаходить численні суперечності, а то й просто помилки не тільки в авторитетних церковних авторів, а й у самому Святому Письмі. Ці моменти відображені в книзі Абеляра «Так і ні». «Також і блаженний Августин, — пише Абеляр, — переглядаючи багато зі своїх творів, заявляє, що чимало стверджував там скоріше на основі висловлювань інших, ніж на основі власної переконаності. Дещо і в Євангелії здається висловленим скоріше за людськими гадками, ніж за істиною...»¹.

Спроба раціоналістичного захисту християнського вчення цілком закономірно призводила до критичного аналізу останнього, а це об'єктивно відкривало шлях до звільнення філософії від духовної диктатури церкви. Адже тлумачачи Христа як утілення божественного розуму, Абеляр, по суті, прагне ототожнити поняття «християнин» і «філософ», урівняти теологію з філософією, що об'єктивно означало виведення філософії з-під контролю теології. Власне, Абеляр тлумачить самого засновника християнства (Христа) як своєрідного філософа-раціоналіста, що вербує собі прихильників невблаганною силою логічних аргументів. Така інтерпретація, зрозуміло, аж ніяк не в'язалася з традиційним тлумаченням Христа і тому, природньо, викликала звинувачення в ересі.

У 1140 р. в Сансі збирається собор для розгляду Абелярових ідей. І тут Абеляр зрозумів, що його засудження на соборі — це заздалегідь вирішена справа. Відмовившись виступати на соборі, Абеляр подається до Риму шукати справедливості в самого папи. Але собор засудив Абеляра заочно, а папа Інокентій II своїм рескриптом затвердив цей вирок. Дізнавшись про це по дорозі до Риму, Абеляр впав у розпач і тяжко захворів. Помер Абеляр через два роки в монастирі Клюні.

¹ *Абеляр П.* История моих бедствий. — М., 1959. — С. 113

Надаючи раціоналістичного тлумачення теології і тим самим самоцінності людському розуму, Абеляр разом з цим підходить і до ідеї істотної автономії (стосовно «божественної любові» та «благодаті») моральних (добрих і злих) вчинків людини. Принципова автономія (хай ще істотно обмежена традиційно теологічними рамками) розуму й совісті (морального чуття) людини, що відстоювалась, по суті, в працях Абеляра, відкривала широкі можливості для гуманістичної інтерпретації вчення видатного мислителя середньовічної Франції.

Раціоналістична альтернатива офіційній схоластичній ортодоксії поряд із Абеляровим варіантом виразно була представлена й позицією учасників так званої Шартрської школи. Шартрські мислителі цікавилися античною культурою, робили багато перекладів античних авторів. Досить активно співробітничав із шартрцями і Абеляр, особливо коли школу очолював Бернар із Шартра. Найвідомішим із керівників школи був учень Бернара Жільбер де ля Порре, або Порретанус (1076—1154).

Дотримуючись реалістичної (в середньовічному розумінні) орієнтації, Порре був поміркованим прихильником цієї лінії, наближаючись, як і Абеляр, до концептуалізму. На відміну від Абеляра, який хотів надати теології раціонально-понятійної форми, керівник Шартрської школи вважав, що понятійна форма здатна відображувати лише конкретно-одичну специфіку світу речей і спирається на досвід та індукцію. Теологія ж, користуючись дедукцією, виходить із положень божественного одкровення, що мають принципово позадосвідний характер. Тим самим Порре поклав початок концепції, яка в подальшій історії середньовічної філософії, аж до гуманістичного Відродження, набуде поширення під назвою теорії «двоїстої істини» і стане світоглядною формою поступового звільнення філософії від ролі «служниці теології».

Таке явне розходження між філософською і теологічною істиною, неможливість охопити теологію та філософію єдиним (раціоналістичним, як мріяв Абеляр) підходом стали цілком очевидними для учасників Шартрської школи внаслідок їхніх досить інтенсивних досліджень природи, а також відповідних «натуралістичних» узагальнень, які явно не узгоджувалися з офіційною християнською картиною світу. І хоча Шаргрська школа десь наприкінці XII ст. припинила

своє існування, її натуралістичні настанови знаходять продовження в XIII ст. в ідеях Давида Динанського, який всезагальним субстратом усіх субстанцій тлумачить матерію (в дусі «першої матерії» Арістотеля). За це Д. Динанський був засуджений церковними ідеологами.

Через певний час Паризький університет, де викладав Д. Динанський, стає джерелом поширення матеріалістичних ідей аверроїзму (від імені арабського філософа Ібн-Рушда, яке транскрибувалося на латину як Аверроес) — вчення, що виходило з матеріалістичних елементів філософії Арістотеля. Головним пропагандистом аверроїзму (латинського аверроїзму, як називали європейський варіант цього вчення) стає в Паризькому університеті Сігер Брабантський (бл. 1235 — бл. 1282).

Сігер боровся за незалежність філософського знання від теологічного, хоча, звичайно, ще не міг (у дусі часу) заперечувати правомірність теології і тим паче релігії. Визначаючи необхідність і неминучість суперечності між філософським і теологічним знанням, Сігер відверто стає на позиції «двоїстої істини». Він і його послідовники, не заперечуючи правомірності теологічного шляху до істини, самі йдуть шляхом розумного осягнення природи і природного порядку речей. Натуралізм і навіть матеріалістичність Сігерової позиції виявлялися і в запереченні нею ідеї творення природи Богом з «нічого». Матерія, природа, буття існують вічно в протистоянні Богові, внаслідок чого Бог виявляється не стільки творцем, скільки «першодвигуном» (в арістотелівському дусі) світу.

Якщо раціоналістичні орієнтації Абельяра та учасників Шартрської школи викликали різку протидію ортодоксальних церковних кіл, то аверроїзм породжує не менший спротив учня лідера францисканців Франциска Ассизького (1182—1226) Бонавентури (Джованні Фіданци) (1221—1274), який виступив проти аверроїзму з позицій «класичного» августиніанства, дещо доповненого ідеями єврейсько-арабського неоплатонізму та арістотелізму.

Натуралістичні ідеї Шартрської школи знаходять своє специфічне продовження в Оксфордському університеті в гуртку оригінального мислителя Роберта Гроссетеста (1175—1253), який, крім традиційної теологічно-філософської тематики, цікавився проблемами астрономії, метеорології, оптики, лінгвістики тощо. Будучи августиніанцем у загальних принципах філософування, Гроссетест вважає,

що в розвитку наукового дослідження провідна роль належить математиці. Велику увагу приділяв він також проблемам емпіричної методології. Важливого значення надавав світлу, котре вважав за особливо «тонку» матерію, завдяки якій реалізується єдність походження Всесвіту і зв'язок між його окремими частинами. Аналогічне значення приписував світлу й Бонавентура, але, на відміну від Гроссетеста, надавав йому містичного тлумачення.

В гуртку Р. Гроссетеста сформувався і один з найвідоміших мислителів європейського середньовіччя XIII ст. Роджер Бекон (1214—1292). Під впливом Гроссетеста Бекон знайомиться з працями Арістотеля та арабомовних філософів аль-Фарабі, Ібн-Сіни, Ібн-Рушда та ін. Глибоко цікавився Бекон також ідеєю математичного природознавства та досвідним пізнанням природи.

Неортодоксальність позиції Бекона, за що він зазнавав переслідувань, дещо відрізнялася від неортодоксальності Сігера Брабантського і навіть Шартрської школи. Бекон категорично заперечував теорію «двоїстої істини» і взагалі аверроїзм, кваліфікуючи останній як «гріховний». Він захищав ідею єдності філософії та теології. «Філософія і теологія, — писав Бекон, — не суперечать одна одній, оскільки друга вчить, для чого всі предмети призначені Богом, перша — як і через що виконується це призначення»¹. Проте єдність теології з філософією мислиться Беконом не як підпорядкування другої першій, а як визнання раціональної необхідності філософії, її, так би мовити, «суверенності», самоцінності щодо теології.

Усі науки, міркує Бекон, мають слугувати теології. У цьому цінність наук. Сама теологія відповідає на питання «божественного» порядку: про сутність Бога, святої Трійці, слави і благодаті Божої. Для висвітлення ж решти питань теологія користується філософією (питання руху небесних тіл, матерії і сутності, питання про види тварин і рослин, часу і вічності світу, про перебування душі в тілі людини, питання про нескінченні види матерії і проблеми пізнаваності світу). На ці питання теологія лише коротко формулює відповіді, взяті з філософії. Теологія вказує на властивості надприродних сутностей, філософія ж розкриває властивості зовнішнього світу.

¹ Bacon R. Opus tertium // Opera R. Baconis hastenus incdita. London, 1859. — P. 103.

Заперечуючи тертулліанівський принцип «надрозумності» догматів теології, Бекон вважає необхідним для торжества теології розвиток філософії і взагалі позитивного знання. За допомогою знань ми можемо, міркує Бекон, навертати до християнства іновірців, не вдаючись до насильств і хрестових походів. Таким чином, виступаючи з тезою зміцнення теології (цілком щиро), Бекон, по суті, розхитує її зсередини шляхом, так би мовити, «тотальної раціоналізації». Тут Бекон у чомусь близький до Абеяра.

Займаючи позиції поміркованого номіналізму, Бекон вважає більш фундаментальною природу індивідуального. Остання і є визначальною в існуванні речей. Адже, міркує Бекон, Бог створював світ не заради «універсальної» людини, а для кожної окремої особистості; Бог створив не людину взагалі, а Адама. Названі номіналістичні засади Бекона мають, як бачимо, виразний гуманістичний підтекст. Свою оригінальну позицію, яка, по суті, є цілою програмою розвитку наукового знання, протиставлену системі ортодоксальної схоластики, він виклав у трьох головних своїх творах — «Великий твір», «Третій твір» і «Менший твір», які разом становлять справжню енциклопедію тогочасного знання.

Томістська філософія і пізньосередньовічна містика

Виражаючи платонівсько-гуманістичну лінію в середньовічній філософії, августиніанство тривалий час виявляло себе провідним напрямом середньовічної думки. Замикаючи рух філософсько-теологічного мислення на людині, її внутрішньому світі, духовності як втіленні справжньої реальності, платонівсько-августиніанське спрямування мислення з часом (наприкінці X — на початку XI ст.) натрапляє на всезростаючі труднощі. Через ряд соціокультурних обставин все помітніше місце серед моментів, що вимагають свого пізнавального осягнення, починає займати «натуралістична» тематика. Згадаймо, що предмет філософії — не людина і не світ самі по собі, а відношення «людина — світ», у якому на різних етапах розвитку філософського знання на перший план висувається то один, то інший його моменти. Йдеться про «натуралістичні» інтенції Шартрської та Оксфордської (Р. Гроссетест, Р. Бекон) шкіл і, особливо, аристотелівсько-аверроїстську «агресію», яка в XI—XII ст. починає серйозно загрожувати ідеологічним підвалинам християнсько-католицького

світогляду. Традиційні репресивні заходи не дають позитивного результату, радше, навпаки, репресії привертають пильнішу увагу громадської думки до переслідуваних ідей.

І перший успіх у боротьбі з аверроїзмом, що його пропагував у Паризькому університеті Сігер Брабантський, приносить застосування саме цього специфічно витлумаченого аристотелізму. Один із провідних домініканських схоластів Альберт фон Больштедт (1193 або 1206/1207–1280), або, як його частіше називали, Альберт Великий, застосовує в боротьбі проти Сігера специфічно препаровані в дусі католицької ортодоксії (засобами екзегези, що була сформована ще в Александрійській школі) ідеї Арістотеля.

Проте найбільший успіх у подоланні аристотелівської «загрози» шляхом екзегетичного витлумачення ідей великого мислителя давньої Еллади в католицько-теологічному дусі і перетворення заново «прочитаного» аристотелізму в потужну філософсько-світоглядну опору католицької церкви припадає на долю учня Альберта Великого, який іще за життя затьмарив славу свого вчителя, — Фоми Аквінського (1225 або 1226–1274).

У молоді роки Фома навчався в Неаполітанському університеті. В 1244 р. вступає до Домініканського ордену. Обдарованого юнака посилають до Паризького університету, де він стає учнем славнозвісного Альберта Великого. Певний час Фома проводить з учителем у Кельнському університеті, а в 1252 р. повертається до Парижа як магістр теології і читає (до 1259 р.) в університеті лекції з теології. У 1259–1268 рр. Фома на прохання папи Урбана IV читає лекції в різних університетах Італії, а з 1269 р., знову ж таки за дорученням римської курії, повертається до Паризького університету, де августиніанці тоді зазнавали поразки за поразкою від Сігера Брабантського.

На той час Фома розробив уже в загальних рисах свою систему «покатоличеного» аристотелізму — *томізму*, як стали називати це вчення за іменем автора (латиною ім'я Фома вимовляється Тома, звідси «томізм»). Фома активно включається до боротьби і швидко (на початок 70-х років) здобуває остаточну й переконливу перемогу над аверроїзмом. У 1272 р. він повернувся до Неаполітанського університету, а в 1274 р., застудившись дорогою на церковний собор у Ліоні, помер в монастирі Кюні.

За життя Фоми Аквінського його «новації» не дуже схвалювалися августиніанськи орієнтованими теологами, а саме вони панували в

Паризькому університеті. Лише римська курія підтримувала талановитого мислителя. Всесвітнє визнання і слава прийшли до нього тільки після смерті, він був удостоєний почесного звання «ангельський доктор», а в 1323 р. канонізований. У 1879 р. філософія «ангельського доктора» офіційно (папською енциклікою «Aeterni Patres») проголошується філософською доктриною Ватикану. Виникає і набуває всесвітнього авторитету сучасна версія томізму — неотомізм.

Свою філософсько-теологічну систему Фома Аквінський виклав у численних працях. Найзначніші серед них: «Сума істини католицької віри проти язичників» (1259—1264) та «Сума теології» (1265—1274). Фома визнає відмінність між філософією і теологією, але вбачає її лише в методах досягнення результатів. Що ж до предмета, то він відрізняється у філософії і теології лише частково. Фома визнає, що деякі з догматів теології можуть бути доведені філософією (буття Бога, єдність та інші властивості Бога, безсмертя людської душі тощо).

Більшість догматів, проте, не підвладні філософським засобам доведення, тому що вони «надрозумні», тобто цілком раціональні з позицій «божественного розуму», який набагато переважає людський розум. Коли ж людський розум виявляє нездатність раціонально осягнути зміст тих або інших «божественних істин», він має смиренно схилитися перед вірою, оскільки остання просто «вища» за розум, знання, науки. Отже, проголошувана Фомою «гармонія» (в жодному разі не «суперечність») віри та знання фактично означає підпорядкування другого першій.

Фома Аквінський заперечує одну з провідних августиніанських ідей про безпосередній характер пізнання буття Божого, вважаючи неправомірним «онтологічний аргумент» Ансельма Кентерберійського. Натомість Фома висуває свої п'ять доведень буття Божого. Всі вони не прямі, а опосередковані.

«Все, що рухається, має причиною свого руху щось інше» — не перше томістське «доведення» виходить із неможливості саморуху предмета, внаслідок чого утворюється ряд причин, серед яких остання — аристотелівський першодвигун, або Бог. Друге доведення виходить із аристотелівського поняття «продуктивної причини». Так само, як і в першому «доведенні», міркування доводиться до існування первинної «продуктивної причини», яка і є Богом. Третє доведення виходить

з ідеї неможливості допущення випадкового характеру світу. Оскільки світ існує, має існувати і якась абсолютно необхідна причина, якою може бути лише Бог. Четверте доведення апелює до факту існування у світі різних ступенів тих або тих якостей. Але в такому разі мусить існувати якийсь абсолютне мірило, стосовно якого ці різні ступені набувають визначеності. Таким абсолютним мірилом (найвищим і абсолютним ступенем будь-яких якостей) може бути лише Бог. П'яте доведення виходить із аристотелівського розуміння причинності як обов'язково цілеспрямованої. Але якщо світ причинно зумовлений, то він і цілеспрямований, отже, має бути той, хто цілеспрямовує існування світу, тобто — Бог.

Фома тлумачить людину як неповторну індивідуальну істоту, що знаходить свій вияв у неповторності індивідуальної людської душі. Індивідуальність ця зберігається в безсмертній душі і після смерті тіла. Проте таке «безтілесне» існування душі є «неповним». «Повна» субстанція людини потребує єдності душі й тіла, що остаточно і має реалізуватись у день «страшного суду» возз'єднанням душі з воскресаючим тілом. Ідея єдності душі й тіла, так само як і їх неповторності, виявляє певну гуманістичну тенденцію в міркуваннях «ангельського доктора».

У своєму тлумаченні істини та процесу пізнання Аквінат, принаймні формально, погоджується з Аристотелем, визнаючи істину як «узгодженість», «адекватність» розуму та речі. Але подібність ця значною мірою формальна, бо речі для Фоми — не самостійні реальності, як в Аристотеля. Створені Богом, вони не мають власного буття і лише «беруть участь в бутті».

Томізм, виростаючи з «творчого» (з позицій католицької філософії) «прочитання» аристотелізму, допоміг Ватикану утримати свою ідеологічно-світоглядну монополію в складних умовах поширення альтернативних ідей аверроїзму. Через це томізм на тривалий час утверджується як панівна філософська доктрина католицизму. Лише загальна криза середньовічної філософії в XV—XVI ст. надовго усуває томізм зі світової ідеологічної арени. Проте наприкінці XIX ст., як уже зазначалося, відбувається своєрідний «ренесанс» томістської філософії, і вона знову стає протягом усього XX ст. одним із провідних філософських напрямів під назвою «неотомізм».

Ми бачили, як провідна на початку класичного середньовіччя августиніанська традиція (що спиралася на гуманістично-платонівську

основу античності), пов'язана з францисканським орденом, поступово втрачає лідерство і, відповідно, «відчуття часу». Свідчення тому — конфлікт керівництва ордену з «духом» Шартра та Оксфорда. У цій ситуації реалістичнішими виявилися домініканці, які в особі Фоми Аквінського перехоплюють лідерство. Проте серед молодого покоління францисканців знайшовся мислитель, який зумів творчо підійти до августиніанської традиції, віднайти в ній нові, ще не вичерпані можливості. Йдеться про Іоанна Дунс Скота (1265 або 1266—1308), який, вступивши в 1281 р. до францисканського ордену й здобувши освіту в Оксфорді, читав лекції з філософії та теології в Парижі, а потім удома — в Оксфорді й Кембриджі.

Витоки творчості Скота тяжіють до математично-натуралістичної традиції Оксфорда. За Скотом, філософія постає теоретичним знанням, на відміну від теології, яка є знанням практичним, переважно морально-етичним. Тому теологія не потребує тієї суворості та точності (раціональності загалом), якої намагався надати їй Фома. Теологія цілком відповідає августиніанському критерію знання — ірраціоналістичному у своїй основі. Як і всі провідні філософи середньовіччя, в полеміці між реалізмом і номіналізмом І. Дуне Скот не дотримувався крайньої позиції. Лише в тенденції (як і П. Абеляр, і Р. Бекон) він схилився до номіналізму.

Глумачачи пізнавальний процес переважно у натуралістичному дусі, Скот водночас наголошує на автономному характері людської волі, навіть на її першості щодо розуму. Воля, отже, виступає у нього як свободна воля, а свобода становить найглибшу сутність людини. Тим більше абсолютно нічим не детермінованою виступає Божа воля, і в цьому Скот вбачає джерело божественної всемогутності.

Наприкінці XIII — на початку XIV ст. класична середньовічна філософія — схоластика (і реалістична, й номіналістична), вичерпавши свої історичні позитивні можливості, поступово вступає в період кризи. Остання виявляє себе, насамперед, у спеціалізації і специфікації позитивного змісту філософських пошуків схоластики, спектр якого ще не так давно був надзвичайно широким. Тепер він дедалі виразніше набуває логічного спрямування. До речі, логічні дослідження цієї пори мали неабияку наукову цінність.

Така тенденція простежується вже в Раймунда Луллія (1235—1315), який запропонував своєїрідну «логічну машину». Це була одна

з перших спроб механічного моделювання логічного мислення. Сучасні логіки вважають Луллія попередником комбінаторних методів У новітній логіці. Представник пізньої схоластики англієць Вільям Оккам (бл. 1300—1349 або 1350), який навчався, а потім викладав у Оксфорді, займав майже крайню номіналістичну позицію. Це виявилося, насамперед, у послідовному проведенні Оккамом позиції «двоїстої істини» аж до повного розділення предметів теології (її сфера — самі лише тексти Святого Письма) і філософії, яка цілковито незалежна від теології і спирається у своїх дослідженнях лише на розум і досвід.

Послідовно проводячи свою номіналістичну лінію в запереченні будь-якої об'єктивності існування загальних понять, Оккам використовує свою знамениту «бритву» («бритва Оккама»), за допомогою якої відтиналися всі «сутності» (загальні поняття), необхідність яких не обґрунтовувалася суто логічно. Загальні поняття самі по собі є термінами, що виражаються словами, й у цьому плані вони є чимось одиничним. Властивість загальності вони набувають лише в умі внаслідок приписування їм того чи іншого значення. Звідси — «термінізм», як часто називають Оккамову теорію загальних понять. Своєю концепцією «термінізму» Оккам поклав початок тлумаченню загальних понять як системи знаків, знакових систем.

Однією з характерних рис кризової середньовічної свідомості стало поширення наприкінці XIII — на початку XIV ст. містики, серед найвідоміших представників якої був Йоган Екгарт (1260—1327), або, як його часто називали, Майстер, тобто вчитель. Йоган Екгарт був членом домініканського ордену, певний час викладав у Паризькому університеті.

Він виходив з «апофатичного» богослов'я «Корпусу Ареопагітики». Бог, за Екгартом, присутній у всьому, але жодне існування, за винятком людини, не помічає цієї присутності. Людина «помічає» Бога в собі, але не шляхом раціонального міркування, а безпосереднім і мовчазним «переживанням» Бога в найпотемніших глибинах свого ества. Екгарта недаремно називали Майстром. Він справді мав багатьох послідовників, найвідомішими серед яких були Йоган Таулер (1300—1361) та Генріх Сузо (1300—1365). Ідеї Екгарта і його учнів мали вплив і на формування реформаційних ідей М. Лютера.

Пізньосередньовічна містика як специфічна реакція на логіко-раціоналістичну однобічність філософських побудов пізньої схо-

ластики (остання була цілком природним наслідком формалізму римо-латинської ментальності «західної» парадигми середньовічного мислення) в «апофатичній» манері (властивій «східній» парадигмі середньовічної філософії) відтворювала платонівську діалектичну думку. Саме тут черпала свою філософську «настроєність» на світ, свій неповторний діалектичний характер німецька класична філософія ХІХ ст., що перебувала в діалогічному спілкуванні з німецьким романтизмом. Далі ми побачимо, як той самий «апофатичний» (зокрема «ареопагітичний») неоплатонізм уже безпосередньо в межах «східноєвропейської» середньовічної парадигми (конкретно — український неоплатонізм ХІV—ХVІ ст.) стає одним із джерел оригінальної діалектичної концепції Григорія Сковороди.

У літературі трапляється огульно негативна оцінка середніх віків як «провал» у «нормальному» ході історичного процесу, як «крок назад» в історії, як «темні віки» тощо. Різко негативно оцінювалося, передусім, духовне життя середньовічної доби, хоч об'єктивних підстав для цього немає. Середньовічна доба є однією з історичних епох, зі своєю специфікою, але вона нічим не гірша від будь-якої іншої історичної епохи. За середньовіччя було зроблено великий крок у розвитку філософського знання (нове розуміння часу і творчості, виявлення специфіки духовності як однієї з найістотніших характеристик реальності, дослідження багатогранного взаємовідношення одиничного і загального та ін.). Без цього кроку неможливий був би подальший розвиток філософії. Інша справа, що темп культурного розвитку доби середньовіччя був дещо загальмований. Але про це — у наступній темі.

Негативна оцінка середніх віків була «нормальною» реакцією представників «нового мислення» на ідеї суспільства, яке, виконавши свою історичну місію, залишалося в минулому. Такою була реакція мислителів так званого Відродження на ідеї кризового вже середньовіччя. Водночас відомо, що аналогічними були оцінки й кризової античності з боку молодого ще тоді середньовіччя, що йшло на зміну античності (згадаймо хоча б К. Тертуліана).

Криза середньовічної філософії означала, насамперед, кризу середньовічної філософської парадигми, необхідність її заміни новою філософською парадигмою, в межах якої містилися б можливості подолання цієї кризи. Суб'єктивна (така, що констатувала нездатність

традиційної — середньовічної — філософії за нових умов ефективно забезпечувати духовні потреби суспільства) оцінка мислителями Відродження середніх віків була некритично засвоєна наступними поколіннями, абсолютизована ними. Втративши момент істини, що містився в зазначеній оцінці, вона перетворилася на помилку. Проте мислителі Відродження не просто оцінювали (негативно) середньовічну філософію. Вони (і це головне) запропонували нові ідеї, що лягли у фундамент нової філософської парадигми.



Рекомендована література

- Августин А. Исповедь; Абельяр П. История моих бедствий. — М., 1992.
 Августин Бл. О граде Божием : в 4 т. — М., 1994.
 Августин Бл. Энхиридион. — К., 1996.
 Беме Я. Аврора. — М., 1990.
 Боргош Ю. Фома Аквинский. — М., 1975.
 Бозций. Утешение философией и другие трактаты. — М., 1990.
 Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма. — К., 1984.
 Василий Великий. Творения : в 5 ч. — М., 1993.
 Гуревич А. Я. Средневековый мир. — М., 1990.
 История философии. Запад—Россия—Восток. — М., 1995 (ч. II, разд. I—II).
 Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. — М., 1997—1998 (т. I—II).
 Лозинский С. Г. История папства. — М., 1986.
 Лютер М. Избр. произведения. — СПб., 1994.
 Мистическое богословие. — К., 1991.
 Нисский Г. Об устройении человека. — СПб., 1995.
 Ориген. О началах. — Самара, 1993.
 Рассел Б. История западной философии. — К., 1995 (кн. II, ч. I—II).
 Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1994 (гл. 1—7).
 Соколов В. В. Средневековая философия. — М., 1979.
 Сочинения древних христианских апологетов. — СПб., 1999.
 Тертуллиан К. С. Ф. Избранные сочинения. — М., 1994.
 Уколова В. И. Античное наследие в культуре раннего средневековья. — М., 1989.
 Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991.
 Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. — М., 1991.

ДОБА РЕНЕСАНСУ

- *Перехідний характер філософії Відродження*
- *Раннє (італійське) Відродження. Гуманізм*
- *Пізнє (північне) Відродження*

Перехідний характер філософії Відродження

У другій половині XIII — на початку XIV ст. в Західній Європі зароджуються нові, *буржуазні*, суспільні відносини. Буржуазне суспільство являло собою новий, промислово-міський, тип цивілізації (французьке слово «буржуа» — мешканець міста, громадянин, так само як і німецьке слово «бюргер» з тим само значенням, походить від лат. *burgus* — укріплене місто). Буржуазні суспільні відносини, що ґрунтувалися на промисловому (спочатку мануфактурному, а згодом машинному) виробництві речового продукту, втілювали в собі тенденцію трансформації особистісного характеру феодальних відносин у відносини «речового» типу. Відбувається ніби «повернення» речово-предметних орієнтацій античного соціуму.

І таке враження видається чимось цілком реалістичним за змістом, оскільки і справді нова філософська парадигма, що починає формуватися в розглядуваний час, орієнтована, передусім, на природно-тілесне бачення світу. Недаремно ж творці нової парадигми називали себе діячами Відродження, Ренесансу (франц. *Renaissance* походить від лат. *renascor* — відроджуватися), тобто історичної доби «відродження» античності.

Порівняймо, проте, характеристики, що їх давали античному «речовизму» та «тілесно-природним» орієнтаціям Відродження такі відомі російські фахівці з цього питання, як О. Ф. Лосєв і М. М. Бахтін. «Речовизмом» О. Ф. Лосєв називав притаманне античності розуміння всього сущого (в тому числі й духовних утворень) «за образом і подобою речі», і цей «метод конструювання всього античного світогляду, спосіб побудови релігії, філософії, мистецтва, науки і всього

суспільно-політичного життя» виражає специфіку способу життя античного суспільного організму¹.

М. М. Бахтін, говорячи про тілесно речові орієнтації творчості Ф. Рабле та інших мислителів Відродження, зазначав: «Тіло й тілесне життя виявляють тут космічний і одночасно всенародний характер; це зовсім не тіло і не фізіологія у вузькому й точному сучасному значенні; вони не індивідуалізовані до кінця і не відмежовані від решти світу. Носієм матеріально-тілесного начала тут є не відокремлена біологічна особина і не буржуазний егоїстичний індивід, а народ у своєму розвитку, вічно зростаючий і оновлюваний. Тому все тілесне тут таке грандіозне, перебільшене, безмірне. Перебільшення це має позитивний, стверджувальний характер. Провідний момент у всіх цих образах матеріально-тілесного життя — плідючість, достаток, що б'є через край. Усі прояви матеріально-тілесного життя і всі речі віднесені тут не до часткової та егоїстичної «економічної» людини, — а ніби до народного колективного, родового тіла»².

Античний світ мислиться як цілісне й гармонійне «реально-ідеальне» живе «тіло-космос», в якому жодна з його частин не вирізняється як щось особливе (Протагорове тлумачення людини як «міри всіх речей» означало вже тенденцію до розкладу античної гармонії космосу). Ренесансний світ, як бачимо, є так само тілесним, але його матеріальним субстратом виступає природа, насамперед *природне тіло людини*. Саме воно, а не «вселенська» реально-ідеальна «предметність» античного Космосу формує центральне ядро нової філософської парадигми.

Відродження — перехідна (від середніх віків до Нового часу) історична епоха, протягом якої помітно змінюються змістові наголоси у філософській парадигмі. На етапі раннього, або італійського, Відродження наголос падає передусім на природну людину; на етапі ж пізнього, або північного Відродження наголос явно зміщується в бік природи взагалі, природи як джерела постійних спонук продуктивно-виробничого життя і предмета прикладання технологічних зусиль. Відрізняється й етноментальне підґрунтя парадигми на зазначених етапах Відродження.

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М., 1963. — С. 36.

² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. — М., 1965. — С. 24.

Раннє (італійське) Відродження. Гуманізм

Як відомо, характерною рисою середньовічної філософсько-теологічної свідомості в тодішній Європі було різке протиставлення духовного («божественного», «справжнього») буття матеріально-речовому («тварному», «земному») буттю, ідея їх принципової несумірності. Середньовічна антитетика ідеального і матеріального, проте, знала один виняток — людину. Внаслідок конфлікту між духовним і тілесним людська душа відчуває себе в тілі, як у темниці. Причому тіло мислиться як узагальнюючий чинник, тоді як душа — чинник індивідуалізуючий (усе тілесне твориться Богом із загалу небуття, з «ніщо», — тому тілесно всі люди однакові; душа ж дається Богом кожній людині персонально — тому духовно кожна людина унікальна, неповторна). Однак, попри несумірність тіла й духу, тіло поступово зазнає певного впливу духу («одухотворюється», через що вже у II ст. представник «східної» апологетики Іреней Ліонський зауважує, що й тіло «може бути «угодне» Богові); тим людське тіло відрізняється від природних тіл («речей»), набуваючи навіть спеціальної назви — «плоть». Оскільки ж безпосереднім «місцеперебуванням» душі в тілі вважається серце, то воно в теологічному слововживанні (а згодом і у філософії) практично стає синонімом духу (душі). В результаті «серце»-душа стає джерелом своєрідного містико-екзистенційного розумування про пріоритетність у людському житті духовних первнів — *кордоцентризм* (від лат. cordis — серце).

Саме таке розуміння духовності (як індивідуалізуючого чинника людського життя) є в основі християнського розрізнення між законом («буквою») і благодаттю («духом»), про яке вже йшлося раніше. Тут наголосимо ще на одному нюансі такого розрізнення — йдеться саме про розрізнення, а не протиставлення, адже закон не є несправедливістю — він формальний (узагальнюючий, деіндивідуалізуючий) принцип, і тому може бути суворим. Але від благодаті він відрізняється як правова (формальна, однакова для всіх) вимога від індивідуально зорієнтованого духовного пориву, милосердя (сама семантика цього слова відверто духовно-кордоцентрична), благодатного «помилювання». Сказане стосується не лише юридичного, а й морального (теж формально-універсального) закону. А вчинки духовної («чесотної», «милосердної») людини ґрунтуються на любові й чиняться заради когось (а не чогось); вони є вчинками особистісними. Такий

вчинок, отже, не є нормальним (не відповідає певній «нормі»), він індивідуальний, інтимний: адже зумовлений не «нормою», а найпоетаємнішими глибинними імпульсами серця, походить з самого осердя людського духу. Тим самим, даруючи людині душу, Бог наділяє людину волею, здатністю до ініціативи, до вибору і, отже, до свободи. Адже від людини Бог хоче не сліпої покори, а свідомої (вільно обраної людиною) пошани й любові до Творця.

Доба Ренесансу тому й починається з продовження теми людини, але її тлумачення виявляється багато в чому відмінним від середньовічного тлумачення і навіть суперечним йому. На зміну середньовічному теоцентризму, за якого Бог (лат. «теос») стояв у центрі світогляду, приходить антропоцентризм (від грец. «антропос» — людина). Поряд з Богом, який формально продовжує бути «хазяїном» — творцем світу, з'являється постать людини, майже «співмірної» з Богом. *Гуманізм* (від лат. homo — людина) стає чи не найуживанішим терміном цієї доби. Але формуючи феномен гуманізму, Відродження, як уже зазначалось, уносить істотні корективи в середньовічну концепцію людини. На цей час виникає й концепція гуманітарності (гуманітарна освіта, гуманітарні науки, гуманітарна культура тощо). Сама семантика слова «гуманізм» безпосередньо пов'язана з виникненням нового кола знань, що з'являються наприкінці XIII — на початку XIV ст. — *studia humana* (людське знання) поряд з традиційним для західноєвропейського середньовіччя офіційним (освяченим церквою і тому «божественним» знанням — *studia divina*). На відміну від офіційної («божественної») науки, людське знання (*studia humana*) фактично мало значення «світського» (нецерковного) знання.

Це нове коло знань і постало як початок гуманітарного знання — *studia humanitatis*, яке спершу включало в себе комплекс лінгвістично-літературних досліджень, спрямованих на аналіз середньовічної латини — тодішньої універсальної мови культури. Такий інтерес був спричинений тією обставиною, що середньовічна — «схоластична» — латинська мова за 1,5 тисячоліття свого існування істотно відійшла від норм класичної («римської») своєї парадигми (адже мусила служити мовною формою чужої — неримської — культури) і, зрозуміло, спотворилася, стала, як тоді говорили, «варварською» латиною. Тому перші гуманісти поставили своїм завданням «очищення» схоластичної латини від «варваризмів», повернення її до чистоти класичної форми.

Гуманітарні науки (і, відповідно, гуманітарна освіта) на перших кроках своєї діяльності називають себе філологією (буквальний переклад з латини означає «любов до вчених занять», а не науку про мову й літературу, як ми сьогодні тлумачимо цей термін). І справді, тогочасна філологія, хоча й спрямовувалася на мовно-літературний комплекс знань, означала дещо більше, ніж боротьбу за відновлення класичної латинської мови (тим паче, що, як виявилось згодом, набуті класичною латиною протягом середніх віків знання передати виявилось майже неможливо) — фактично йшлося про зміну мови культури. «Відмова гуманістів від мови схоластики свідчила про принципово новий підхід до змісту й методу філософування: відкидаючи технічну, цехову мову університетської науки, гуманісти повертали філософії мову загальної літературної культури, а саму філософію включали у загальний потік латинської словесності (а потім і національної культури), відновлюючи її зв'язки з поезією, історіографією, ораторським красномовством»¹.

«Пуризаційні» (спрямовані на очищення схоластичної латини від «варваризмів») зусилля перших гуманістів досить швидко трансформуються в боротьбу проти латиномовності культури взагалі (сам процес варваризації виявився закономірним результатом несумірності культуротворчого процесу західноєвропейських народів з чужомовною формою) — починається масове повернення культур західноєвропейських народів на рідномовний ґрунт і пов'язане з цим унікальне за інтенсивністю прискорення культуротворчого процесу, сплеск духовного життя (наукового, мистецького, філософського), який ми власне й називаємо Ренесансом. Пізніше (в ХІХ ст.) німецький вчений В. Гумбольдт науково обґрунтував неминучість різкого зниження творчого потенціалу будь-якої мови, що претендує на роль «міжнаціональної» мови культури, міжнародного спілкування взагалі (при цьому відбувається «колапс» як культури, що потрапила до «силового поля» чужої мови, так і мови-претендента на міжнародну мовно-культурну монополію). Історія ніби поставила жорстокий експеримент на західній середньовічній культурі, примусивши її «жити» в чужомовній формі, щоб практично підтвердити

¹ Горфункель А. Х. Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1972. — С. 56.

висновки Гумбольдта. «Мовна революція» (повернення західноєвропейської культури на рідномовний ґрунт) становить надзвичайно важливий момент європейського Відродження, але не вичерпує його змісту. Вона виступає першим (багато в чому ще формальним) етапом становлення ренесансного гуманізму. Адже ренесансна «філологія», як уже зазначалось, швидко стає не просто «філологічною критикою» схоластичної філософії, а й перетворюється на позитивну концепцію — теорію *людини як центральної ланки реального світу*. Це і є гуманізм Відродження. «Для гуманістичної філософії Відродження характерним є осмислення людини передусім у її земному призначенні... людина... повертається до природи, і її стосунки з природою і Богом розглядаються в межах нового, пантеїстичного розуміння світу»¹.

Гуманістичний антропоцентризм означає, проте, не просто зростання ролі людини у світі — йдеться про зростання ролі людини саме як природної істоти. «Гуманітарний ухил гуманізму протиставляється не природничо-науковим дослідженням»², навпаки, головним у розумінні людини віднині стає натуралістичний (природничо-науковий) підхід. Адже людина, «розірвана» у середньовіччі на дух і тіло, тепер стає «суцільно» природною істотою (бо ж «внутрішній», духовний світ людини витлумачується як «світло самої природи», тобто як так само природний феномен, як і тіло); внаслідок трансформації душі у «світло самої природи», в «розум» (*ratio*) людина цілковито «натуралізується» (оприроднюється) і, отже, втрачає дух, «знедуховнюється».

Початком гуманістичного руху й Відродження загалом вважають кінець XIII — початок XIV ст. Першим «гуманістом» прийнято вважати видатного поета й мислителя Данте Аліг'єрі (1265—1321), що жив і творив у Флоренції — «столиці» італійського Відродження. Данте одним із перших проголосив людину «найвеличнішим чудом з усіх проявів божественної мудрості». Інший мислитель-гуманіст, поет Франческо Петрарка (1304—1374) полемізує з філософами-схоластами (і чи не один з перших відкрито критикує «схоластизованого» Арістотеля). виправдовуючи «земні» устремління людини, Петрарка звертається до спадщини переважно античних мислителів,

¹ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980. — С. 10.

² Там само. С. 59.

хоча прагне знайти співзвучні мотиви і в таких авторитетів середньовіччя, як Августин.

Слід зауважити, що перші представники гуманістичного руху Колюччо Салютаті (1331—1406), Леонардо Бруні (1374—1444), Джаноццо Манетті (1396—1459), Леон Батіста Альберті (1404—1472) займали позиції своєрідного антропологізму, який поряд з Богом звеличує людину як творця світу культури, обожнює людину як суб'єкта творчої діяльності, зближуючи її з Богом. Людська діяльність як діяльність принципово творча є одним із центральних моментів антропологізму перших гуманістів. Саме увага до людської діяльності стимулює дослідницький пошук гуманістів у питаннях свободи волі в її відношенні до божественного провидіння.

Ці пошуки приводять, зокрема, до виокремлення поряд з традиційною категорією фатуму (долі), що виражає залежність людини від зовнішніх неблаганних сил, категорії фортуни. Остання відображає специфіку людської діяльності в обставинах соціальної ситуації, яка, на відміну від природного буття, стосовно якого людина в більшості випадків не може протидіяти, надає індивідові багато можливостей вибору. В суспільстві людина набагато вільніша. Тут їй немало вдається такого, що залежить від її розуму, індивідуальної кмітливості тощо. Цей більший, порівняно з фатумом, простір, що відкривають перед людською свободою нові суспільні відносини, відображає категорія фортуни.

Одним із провідних представників раннього Відродження був Лоренцо Валла (1407—1457), який у своїх численних творах досить гостро критикував клерикальну ідеологію і схоластичну філософію. Вважаючи релігію сферою емоційно-психологічною, Валла наголошував на неможливості раціонального її осмислення, внаслідок чого вся схоластична метафізика оцінювалася ним як щось позбавлене раціонального значення і сенсу. Тому, вважав Валла, справді християнську мудрість знаходимо в апостола Павла, а не у Фоми Аквінського. Перший діяв у напрямі зміцнення віри, а не марно «мудрував» у спробах раціонального «обґрунтування» (принципово неможливого) християнської релігії.

Раціоналістичні вправи (ефективні по-справжньому лише в науковому дослідженні) тут призводять лише до засмічення мови формалістично-схоластичними безглуздими утвореннями на зразок

«щойність», «буттєвість» тощо, від яких необхідно терміново й рішуче рятувати латинську мову, яка, схоластизуючись, значною мірою втратила характер засобу спілкування. Вище вже зазначалось, що повернення до «чистої», літературної латини було одним із важливих напрямів діяльності перших гуманістів.

Всупереч аскетичному моральному ідеалові християнства Валла обстоює тілесно-життєві принципи епікурейської етики. Проте тлумачення цих принципів нерідко провадилося з індивідуалістично-прагматичних позицій, аж ніяк не притаманних справжньому епікуреїзмові. Гуманізм і антропологізм ранніх мислителів Відродження на перших кроках ще не мав під собою фундаментальної «онтологічної» (такої, що спирається на оригінальне розуміння самого буття, реальності) основи. Щоправда, першим гуманістам властиві «платонічні» (і, відповідно, антиарістотелічні) настрої. І це зрозуміло, якщо згадати, що і в середні віки саме платонічні й неоплатонічні тенденції виражали традиційний потяг філософії до світоглядно-гуманістичної тематики. Адже, згадаймо, історичною заслугою Платона було встановлення ним специфічних параметрів відмінної від природного буття реальності («царства ідей»), в якій і знаходять своє «законне» місце невлімові для природничо-емпіричного підходу людські реалії.

Симптоматично тому, що саме до Платона звертається філософія еллінізму перед загрозою абсолютного «розколу» античного цілісного космосу на «два світи» в пошуках нової — «духовної» (людської) — цілісності, про що незаперечно свідчить неоплатонізм III—V ст. У цьому ж напрямі діють і платонівські інтенції Александрійської школи (Климент, Оріген), «Ареопагітика», Боецій і, звичайно ж, Августин.

Важливо зважити й на ту обставину, що платонівська орієнтація в середні віки була характерною для опозиційної (щодо офіційно-ортодоксальної християнської ідеології) лінії філософування цього періоду. Йдеться, звичайно, лише про панівну тенденцію. Адже і серед офіційно шанованих представників «філософського цеху» були платонівськи орієнтовані мислителі — Августин, Бернар Клервоський, Бонавентура та ін.

Зі сказаного стає зрозумілим, чому вже перші спроби «онтологічного» осмислення ренесансного гуманізму мають явно платонівську орієнтацію, як це ми бачимо в одного з найвизначніших мислителів-

гуманістів XV ст. Ніколи Кузанського (1401–1464). Найповніше філософсько-онтологічна позиція вченого відображена у його головному творі «Про вчене незнання» (1440). Творіння Богом світу мислиться тут у дусі неоплатонічної ідеї «еманації» («вічного» і до того ж «безперервного», а не однократного породження). Акт божественного творіння змальовується як безперервне «розгортання» божественної єдності в множину. Але тим самим Бог-творець виявляється тожним своєму творінню — світові. Так формулюється *пантеїстична* точка зору (надзвичайно поширена в епоху Відродження), згідно з якою Бог, на відміну від ортодоксально християнських уявлень, «присутній скрізь» у світі, «проймає» собою все буття, є «живою душею», самим «буттям» світу.

Пантеїзм у своїй чи не першій виразній формі (у Ніколи Кузанського) є типовим виявом специфічної для Ренесансу компромісної, «двоцентрової» картини світу. Поряд з традиційним Богом-творцем світу стоїть формально «підлеглий», а фактично «співрівний» Богові другий світовий творчий «центр» — людина, ледь не офіційно проголошувана «другим Богом».

Нікола Кузанський фактично говорить про неможливість висловити в термінах раціоналістичної схоластики всю багатогранність і повноту світу. Тому необхідно вийти «за межі» схоластичної «науки» до неформального, життєвого, гуманістичного знання. Обґрунтування цієї вимоги, як уже наголошувалося, здійснюється Ніколою Кузанським у типово неоплатонічній («ареопагітичній») манері «негативного» («апофатичного») богослов'я. Проте ренесансний неоплатонізм, на відміну від середньовічного, поєднує відповідно до нових умов часу античний космологізм зі властивим християнству тонким розумінням людської духовності. Отже, виправдання земного буття самосвідомого індивіда в усіх його космічних домаганнях надає ренесансному платонізму специфічно гуманістичного характеру.

Неоплатонізм Ренесансу тлумачить людину як матеріальну природну істоту відповідно до настанов античної спадщини. Але це не просто природна істота, це особистість, що самостверджує себе у своєму індивідуальному, самостійному, насиченому духовністю існуванні. Людина тепер не пасивний «образ і подоба Божа», вона вже становить певну самоцінність і усвідомлює її. Ренесансний неоплатонізм (і в цьому також його відмінність від античного і середньовічного)

принципово антропоцентричний. Ставлячи людину в центр космічної ієрархії буття, він робить її «богорівною» істотою.

Свій найбільш типовий вияв ренесансний платонізм знаходить у рамках так званої Флорентійської Академії, засновником і одним із найяскравіших представників якої був Марсіліо Фічіно (1433—1499). Він усвідомлював, що обґрунтування гуманістичних ідеалів (а саме про це йшлося на цьому етапі Відродження) потребує попереднього вирішення цілої низки кардинальних проблем, серед них — проблеми місця людини у світі, відношення Бога до світу і, зрозуміло, до людини.

Акт творення Богом світу «з нічого», одне з головних положень християнської теології, Фічіно взагалі не розглядає, хоча відверто й не піддає сумніву. Згідно з Фічіно, Бог творить світ, мислячи самого себе, через що виходить, що світ одвічно міститься в Богові, становлячи нероздільну з ним єдність. Світ, по суті, лише «розгортається» (подібно до уявлення Ніколи Кузанського) у вигляді нисхідних ступенів космічної ієрархії. Таких ступенів Фічіно вирізняє п'ять — Єдине (Бог), космічний розум (ангел), світова душа, якість, матерія (тілесна маса).

Бог у тлумаченні Фічіно — початок, середина й межа Всесвіту. Процес «розгортання» Бога змальовується Фічіно в термінах неоплатонічної теорії еманации, внаслідок чого природа (матеріальна за змістом) позбавляється тих негативних атрибутів, якими наділила її традиційна християнська теологія. Матерія, з точки зору гуманістичного неоплатонізму Фічіно, сама по собі не є злом, оскільки притаманна божественному першоєдиному як нижчий ступінь його сходження до множинності природного буття. Ця матерія містить у собі лише можливість зла. Бог виступає тут як всезагальна природа речей. Обґрунтуванню цієї тези присвячено окремий розділ головної праці Фічіно «Платонівське богослов'я». Бог, гадає Фічіно, перебуває всюди, оскільки він сам і є цим «всюди», яке «охоплює» як самого Бога, так і все суще. Він містить, не будучи «вміщуваним», оскільки сам є цією здатністю вміщувати.

Космічна ієрархія Фічіно не зводиться, проте, до простого існування п'яти ступенів. Між ними існує постійний динамічний зв'язок — «духовний коловорот» від Бога до світу і від світу до Бога. Перехід від єдності божественного буття до множинності речового світу

реалізується через розум, що характеризується як «вмістилище форм усіх можливих речей», як «непорушна множинність». Першообрази, що містяться в розумі, втілюються в матеріальному світі через діяльність третього елемента космічної ієрархії — душі, яка у філософії флорентійського неоплатонізму посідає особливе, «серединне» місце в ієрархії буття, бо вона «звідусіль третя».

Перехід від непорушного світу першообразів до рухомого світу матеріальних речей може реалізувати тільки душа, якій притаманні властивості протилежних ступенів ієрархії: вона і єдина, і водночас здатна породжувати множину одиничних речей. Саме душа є джерелом руху і життям космосу. Витлумачена в такий спосіб душа (а її конкретним носієм є людина), по суті, виявляється тотожною природі (таке ототожнення проводить неодноразово і сам Фічіно). Саме тут і реалізується головна світоглядна настанова нового бачення світу: проголошення вже не Бога, а природи фактично головною реальністю буття (при формальному збереженні космічного повновладдя Бога). Тут же реалізується і друга важлива настанова гуманістичного світогляду — конкретизація істотних характеристик природного буття у специфічних особливостях людини, а не взагалі у природі як такій.

Людина проголошується у Фічіно вершиною божественного творіння не лише тому, що виявляється здатною споглядати Бога, явленого у красі світу. Вона уподібнюється Богові завдяки творчій моці, здатності перетворювати зовнішній природний світ. Пануючи над рештою живих істот, людина сама стає свого роду Богом — Богом нерозумних тварин, Богом стихій, Богом усіх перетворюваних і змінюваних нею матеріальних речей. Говорячи про уподібнення людини своєму Творцеві, Фічіно допускає, що людина була б здатна повторити навіть акт божественного творіння, якби у її розпорядженні були відповідні засоби.

Позиція Фічіно знайшла своє продовження і подальший розвиток у творчості його молодшого сучасника Джованні Піко делла Мірандоли (1463—1494). Послідовно розглядаючи антропоцентричні настанови Флорентійської Академії, Піко проголошує людину винятковою істотою у світі завдяки її винятковій особливості — наявності в ній свободи волі та здатності до майже безмежного вибору способу діяння. У своїй знаменитій «Промові про гідність людини», яку він підготував для диспуту зі схоластами (папа заборонив диспут),

Піко міркує про те, що Бог, створюючи людину, спеціально не встановив для неї «жорстко визначеного місця» у світі, а лише помістив її в центрі світу. Проголошення свободи і творчості найістотнішими характеристиками людини було великим завоюванням ренесансного гуманізму.

Цей гуманізм, як уже зазначалося, розвивався в принциповій конфронтації з аристотелізмом, протиставляючи останньому платонівські устремління. Ця конфронтація мала, проте, своєю базою не уявну «непримиренність» позицій реальних Платона і Арістотеля. За всієї відмінності філософії Платона і Арістотеля в них багато спільного. Не слід також забувати, що Арістотель був учнем Платона. Справжня основа конфронтації полягала в тому, що схоластично витлумачений аристотелізм був в основі офіційної (томістської) світоглядної позиції пізньосередньовічної схоластики. Слід зважати й на те, що в середовищі ренесансних гуманістів певний вплив мали і деякі концепції, що орієнтувалися на аристотелівські принципи філософування. Одним із найвідоміших мислителів цього напрямку був П'єтро Помпонацці (1462–1525) — професор Болонського університету, що стояв на позиції протиставлення філософської істини істині релігійній. Подібна спрямованість міркувань призводила Помпонацці до виразної натуралістичної тенденції в тлумаченні проблем свободи людської волі, до фактичного ототожнення долі, фатуму з фізичною необхідністю.

Проблема необхідності та свободи волі опинилася в центрі уваги і Нікколо Макіавеллі (1469–1527). Сила фатуму, попри всю значущість його в житті суспільства, ніколи, за Макіавеллі, не долає остаточно свободи волі людської. Тому фатум у Макіавеллі більше подібний до фортуни ранніх гуманістів, аніж до чогось схожого на античний рок. Серед різноманітних стимулів людської діяльності найпотужнішим є, за Макіавеллі, інтерес. Останній проявляє себе досить різноманітно, але провідними інтересами виступають прагнення збереження і примноження майна. Саме цю ідею відображають слова Макіавеллі, що їх чи не найчастіше цитують, коли говорять про його погляди: «Люди швидше простять смерть батька, ніж втрату майна»¹.

¹ *Маккиавелли Н.* Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. — СПб., 1869. — С. 349.

У осмисленні політичних проблем Макіавеллі всіляко прагнув абстрагуватися від морально-етичних оцінок. За конкретних тогочасних умов це означало прагнення ухилитися від релігійних оцінок, адже мораль тоді була майже невіддільна від релігії. Саме ця обставина призвела трохи згодом до дещо поверхового і спрощеного тлумачення терміна «макіавеллізм» як синоніма аморалізму й віроломства в політиці.

Пізнє (північне) Відродження

Наприкінці XV — в XVI ст. ренесансні ідеї поширюються за межі Італії, на терені якої вони виникли й розвивалися до цього часу. Центр Відродження зміщується на північ (до Німеччини, Голландії, Англії, Франції тощо), набуваючи тут дещо нових рис.

Велику популярність на початку XVI ст. здобуло ім'я одного з провідних представників гуманістичної думки того часу Дезідерія Еразма з Роттердама (справжнє ім'я — Герхардт Герхардс, 1469—1536). Називаючи свою позицію «філософією Христа», Еразм при цьому практично урівнював християнську культуру з культурою «поганською» — античною. Подібна «поганізація» (зближення християнських цінностей з цінностями «поганськими»), властива тією чи іншою мірою всій ренесансній культурі, найвиразніше виявляється саме в еразмівській «філософії Христа».

Еразм вичитує у «Святому Письмі» насамперед гуманістичні його елементи, всіляко заперечує ідею «зіпсованості» людської природи «первородним гріхом», наполягає на поверненні до ранніх форм християнства, виступає за переклад Біблії на народні мови з незрозумілої широким верствам віруючих латини. Все це, природньо, призводить до конфлікту Еразмової філософії з офіційною схоластичною вченістю, що чи не найяскравіше виявилось в тексті найвідомішого твору Еразма «Похвала глупоті» (1509). Саркастична критика схоластичної псевдовченості на сторінках названого твору Еразма була настільки переконливою, що саме з цього моменту за схоластиком закріплюється уявлення як про винятково словесну, позбавлену реального сенсу псевдомудрість. Поширене й понині в буденній свідомості таке уявлення є безперечно однобічним, оскільки історично схоластика містила в собі чимало досягнень людської культури епохи середньовіччя (насамперед у галузі логіки). Більш зваженою видається

нам оцінка схоластики відомим російським істориком Т. М. Грановським: «Це була сильна, відважна лицарська наука, яку ніщо не страхало і яка хапалася за питання, які набагато перевищували її сили, але не перевищували її мужності». Такою «непокірною і непідлеглою папі наукою» схоластика була до XIV ст., саме «вона надала західній думці сміливості та гнучкості»¹.

Міркуючи над однією з найважчих для схоластично-теологічної думки проблем — проблемою співвідношення божественного провидіння і свободи волі, Еразм вирішував її в гуманістичному дусі. Не заперечуючи в принципі проти божественного провидіння, він наголошував на тому, що лише початок і кінець життя людського «в руках божих», а між цими вирішальними моментами вільно-вольові вчинки людини відіграють важливу роль. Інакше втрачають будь-який сенс і гріх, і добродієність, і мораль узагалі.

Сучасник і близький друг Еразма Томас Мор (1478—1535), який певний час обіймав найвищу в Англії державну посаду канцлера, виступив автором концепції ідеальної (під кутом зору гуманістичних ідеалів того часу) держави. «Надзвичайно корисна і однаково цікава справді золота книжка про найкращий устрій держави та про новий острів Утошя...» — такою була назва виданої Мором за найближчого сприяння Еразма в 1516 р. книжки, в якій ідеться про вигаданий острів Утопію (від грец. «у» — не і «топос» — місце, тобто неіснуюче місце), на який потрапляє мандрівник Рафаїл Готлодей і бачить там державний устрій, що базується на суспільній власності, рівності (насамперед у розподілі благ і споживанні), обов'язковості праці, віротерпимості та ін. Таким чином, Т. Мор виступив одним із перших прихильників соціалістичної організації суспільного організму. Змалювання соціалізму як лише суспільного ідеалу, без обґрунтування реальних шляхів його досягнення згодом дістали назву «утопічного соціалізму».

На другому етапі ренесансної доби в творчості її діячів починають домінувати «натуралістичні» мотиви. Межі специфічно «людського» в природі починають «розмиватися», і людина, зрештою, взагалі перестає вирізнятися на суцільному тлі природи. Пантеїстичні уявлення про світ все більше поступаються місцем деїзму (уявлення

¹ Грановский Т. Н. Лекции по истории средневековья. — М., 1987. — С.271—272.

про те, що, створивши світ, Бог надалі цілком «усувається» від участі в «земних справах», надаючи світові можливість функціонувати за власними законами).

Одним із перших виявів цієї тенденції була позиція видатного вченого і митця епохи Відродження Леонардо да Вінчі (1452—1519). Вважаючи досвід «наставником усіх наставників», розглядаючи саму мудрість як «доньку досвіду», Леонардо твердив, що істина зводиться до «одного-єдиного рішення». Досвід при цьому тлумачиться не як пасивне спостереження, а як активне, цілеспрямоване втручання в природу (щоправда, згідно з самою природою), як експеримент. І хоча Леонардо ще цілком у гуманістичному дусі твердить про вищість людини над природою, про вищість творінь людини, порівняно з природою, людина у нього є лише «знаряддям природи», хай і «най-величнішим».

Натуралістичне тлумачення філософсько-світоглядних проблем продовжувало наростати (відповідно зменшувалася інтенсивність гуманістичного «звучання») у творчості таких мислителів північного Відродження, як М. Коперник (1473—1543), Й. Кеплер (1571—1630), Т. да Браге (1546—1601) та ін. У натуралістичній концепції Теофраста Бомбаста Гогенгайма, який набув загального визнання під псевдонімом Парацельса (1493—1541), домінують іще пантеїстичні мотиви. В центрі уваги Парацельса — людина з її ставленням до Бога, природи й суспільства. Така людина ще тисячами шляхів спілкується з природою, є «мікрокосмом», який прямолінійно відтворює «макрокосм» навколишнього світу.

Відомим представником натуралістичної позиції був і Бернардіно Телезіо (1509—1588), котрий заснував у рідному місті Козенці (поблизу Неаполя) своєрідну академію, діяльність якої вже помітно відхилялася від традиційної гуманістичної зорієнтованості на специфічність людської істоти. Телезіо спрямовував інтерес людини на дослідження самої природи, яка мислиться за образом і подобою масоподібної тілесної матерії. Виникаючи внаслідок божественного творчого зусилля, матерія далі набуває рис незнищенності й незмінності, заповнюючи собою вщерть увесь простір. Бог тут мислиться майже в класичному деїстичному дусі.

Ренесансні гуманістичні новації, як уже зазначалося, не викликали спершу негативної реакції з боку офіційних представників католицької

церкви, більше того, серед останніх нерідко зустрічаються покровителі гуманістичної філософії та мистецтва. Ситуація, проте, різко змінюється у зв'язку з виникненням у XVI ст. феномена так званої Реформації.

31 жовтня 1517 року чернець Августинівського монастиря у м. Віттенберзі Мартін Лютер (1483—1548) прибав до дверей церкви рідного міста знамениті «богословські тези», в яких було піддано критиці офіційну католицьку доктрину. Виразно ренесансне підґрунтя цієї критики відображало вплив ідей Еразма Роттердамського, що його зазнав Лютер ще будучи студентом Ерфуртського університету. Лютерова позиція виходила з ідей містичного пантеїзму Майстра Екгарта, тяжіла до августиніансько-платонічних уподобань. Лютер закликав повернутися до первісної «чистоти» християнського вчення, відкинути всі пізніші нашарування, спричинені численними папськими посланнями й декретами.

Тезою про загальне «священство» Лютер, по суті, робив непотрібним духовництво, пропонуючи «прямий», індивідуальний зв'язок кожного віруючого з Богом. Лютер наголошує на ірраціональному характері релігійного знання, роблячи тим самим принципово неправомірною будь-яку спробу «світської» (раціоналістично-філософської або наукової) його критики. Реформа Лютера позбавляла церкву політичного панування, підпорядковувала її світській владі. Лютер переклав Біблію німецькою мовою, зробивши тим самим її зміст ближчим і зрозумілішим основній масі віруючих.

Автором іншого, в певному плані більш радикального варіанта Реформації виступив Жан Кальвін (1509—1564). Народившись у Женеві (Швейцарія), кальвінізм досить швидко поширився в Нідерландах, Шотландії, Англії, Франції (французькі кальвіністи звалися гугенотами). Від лютеранства кальвінізм відрізнявся ще категоричнішим містицизмом та ірраціоналізмом. Христос своєю жертвою на хресті, вчив Кальвін, обрав до спасіння не все людство, а лише якусь його певну частину (причому критерії «обраності» абсолютно ірраціональні), тому «званих багато, а обраних мало». Проте саме внаслідок ірраціонального характеру божественного вибору обранцем може вважати себе кожний. Лютеранство стало ідейним прапором антифеодальної боротьби в Німеччині на початку XVI ст. (так звана Селянська війна в Німеччині).

Ця війна, так само як гуситські війни в Чехії, наочно продемонструвала змістовний зв'язок ідей Відродження з антифеодальним сус-

пільним рухом. Колишня «симпатія» церковних кіл до гуманістичних ідей поступається місцем жорсткій конфронтації. Виробляється серія репресивних заходів проти Реформації, так звана Контрреформація. Істотними моментами її програми були створення в 1540 р. І. Лойолою ордену ієзуїтів, а також постанови Тридентського собору (1545), однією з яких було запровадження горезвісного «Списку заборонених книжок». Активізувалася й репресивна діяльність «святої інквізиції».

Відомий представник Київської філософської школи М. Бердяєв наголошував на етноментальному підґрунті відмінності гуманізму від Реформації. «В епоху реформації, — писав він, — місію бере на себе інша раса. В той час як відродження починається на півдні, в народів романських, реформація є набутком народів північних, здебільшого народів германських. Реформація створюється іншим расовим темпераментом, в ній розкривається інший дух»¹.

Всупереч досить поширеній думці, яка зближує Ренесанс із Реформацією (навіть розглядає останню лише «заключним етапом» першої), Реформація, виступаючи за ґрунтовну перебудову католицької церкви як фундаментального інституту середньовічної доби, водночас виразно проявляє свою опозиційність і до Ренесансу, точніше до ренесансного тлумачення гуманізму як раціоналістично-натуралістично орієнтованого антропоцентризму. Бердяєв правильно схоплює іншість етнічного підґрунтя Реформації — у світоглядно-філософському плані вона спиралася на філософську традицію німецької діалектичної містики XIII—XIV ст. з її «ареопагітичним» (грекоментальним) спрямуванням, істотно відмінну, як уже зазначалось, від римоментальної схоластики західноєвропейської філософії. Пізніше, вже у Новий час, це виявиться в появі антитетичної щодо новочасної спадкоємниці Ренесансу «просвітницької» філософії — бароково-кордоцентричної свідомості.

Переважно деїстичне спрямування ренесансної філософії пізнього Відродження не означало повного «витіснення» пантеїстичних настроїв. Проте пантеїзм набув тоді нового («натуралістичного») відтінку. Типовим прикладом такого роду пантеїстичної позиції є погляди талановитого мислителя, письменника та вченого Джордано Бруно (1548—1600), спаленого за вироком «святої інквізиції» у Римі

¹ *Бердяев Николай*. Смысл истории. — Париж, 1969. — С. 170.

в 1600 р. Дж. Бруно в серії блискучих діалогів розгортає концепцію «натуралістичного» пантеїзму, в якій природа («натура»), на відміну від ранньоренесансного пантеїзму, постає вже як фактичне (самодостатнє і самостійне) існування, а не як простий «символ» божественного буття.

Згідно з Бруно, природа є матеріальною, а матерія тлумачиться як «начало, що все породжує з власного лона». Матеріальне буття природної реальності, звичайно ж, мислиться Бруно відповідно до загального духу Ренесансу в контексті універсальної субстанції, що «розчиняє» в собі тілесне й духовне, матеріальне і формальне, можливе й дійсне. Вона безпосередньо виявляє себе як всезагальна «одухотвореність» буття, як «світова душа» (неоплатонівського типу), як «розлитий» у реальності Бог.

Безперечно, це пантеїзм, але пантеїзм нового виразно натуралістичного (навіть матеріалістичного) гатунку. Останній набуває свого послідовного розвитку вже за межами Ренесансу, в Новий час (пантеїстичний матеріалізм Б. Спінози). Тим самим філософська позиція Дж. Бруно містить у собі тенденцію переходу до класичного типу філософування Нового часу (XVII–XVIII ст.).

Ще більш типовим прикладом «перехідного» (від Ренесансу до Нового часу) мислення є філософська позиція видатного французького мислителя Мішеля Монтеня (1533–1592), головний твір якого «Спроби» увійшов до золотого фонду загальнолюдської культури. «Спроби» — типово гуманістичний твір, але в новому, значною мірою відмінному від класичного (XIV–XV ст.) гуманізму розумінні. Йому притаманні такі типово гуманістичні риси, як інтерес до культурної спадщини античності, полемічна загостреність проти схоластичної «вченості» пізнього (кризового) середньовіччя. З класичними вподобаннями гуманізму пов'язане й зосередження головної уваги автора «Спроб» на зображенні внутрішнього (суб'єктивного) світу людських почуттів та емоцій.

Твір Монтеня близький класичній гуманістичній традиції і стилістично, адже, як уже зазначалося, гуманісти — люди без офіційних ступенів і звань, вони взагалі «за межами» офіційної (університетської) науки. Свою істину вони шукають не у схоластичних, побудованих у строгій відповідності до віртуозно логічної «техніки», умоглядних диспутів, а у вільній, не зв'язаній формальними правилами бесіді.

На противагу бундючній «серйозності» університетсько-схоластичної філософії, Монтень філософує в «карнавальній» манері Відродження, в манері піднесено-святкового світосприймання. Він сміливо вводить у літературний і науковий вжиток живу розмовну національну мову, зрозумілу широкому колу читачів. Більше того, вважаючи, що слова мають підпорядковуватися думці, а не навпаки, Монтень сміливо запозичує з живої розмовної мови засоби формування думки, звертаючись навіть до діалектів.

Однак «перехідний» характер Монтеневої позиції виявився у відході від класичного гуманістичного антропологізму, згідно з яким характерна для Відродження ідея єдності людини і природи витлумачувалася в душі явного домінування саме людських (антропних) характеристик. В міру загострення ідеологічного конфлікту між офіційно-церковним і гуманістичним світоглядом означена єдність людини і природи все виразніше поляризується на «суб'єктивне» (людське) і «об'єктивне» (природне). Оскільки ж специфіка суб'єктивно-людської компоненти виявляє «небезпечну» (в ситуації зростаючої конфліктності ідеологічних установок полемізуючих сторін) близькість до християнсько-середньовічної традиції «духовності», новий світогляд все виразніше орієнтується на винятково «об'єктивне» витлумачення людини як цілковито підпорядкованої «цілому» (природі) «частини».

Така однобічність виявляє себе в зростанні своєрідної «натуралізації» науки, права, культури загалом і, звичайно ж, не в останню чергу — філософії. Починається своєрідна «перебудова» названих галузей духовної діяльності (в ціннісному спрямуванні, в організації, навіть у стилістично-мовних особливостях) «за образом і подобою природознавства» — цієї нової «головної» науки про «справжню» реальність — *природу*. Процес цей цілком подібний до перетворення філософії та інших сфер духовної діяльності на «служниць теології» в середні віки, оскільки теологія на той час була «головним знанням» про «єдино справжню» реальність — духовність, найдосконалішим втіленням якої був Бог. Тепер же, за умов орієнтації на природу як на «єдино справжнє» буття, на перший план висуваються математика, механіка, оптика та інші галузі природничого знання. Мовознавство, філологія та інші галузі гуманітарних знань відсуваються на другий план, і, зрештою, гуманізм елімінується, але з новочасної філософії не

зникає загалом — він трансформується в бароково-кордоцентричні («маргінальні» протягом Нового часу) форми філософування та аналогічну тематику літературно-художньої творчості.

З огляду на сказане, Монтеня можна назвати останнім гуманістом XVI ст., оскільки традиційно гуманістична тематика ще посідає центральне місце в його творчості, але в її тлумаченні виразно відчуються нові, «натуралістичні» акценти.

Розглядаючи специфічність «природної», «земної» сутності людини в її «божественності» («рівнопорядковості» з Богом), ренесансний гуманізм, звичайно, впадав, так би мовити, в «теологічну ілюзію», і стосовно цього критика його мислителями Нового часу була цілком справедливою. Однак, врешті-решт, гуманізм був ближчим до істини, ніж ті, хто обстоював позицію механістичного заперечення специфічності людини щодо природного буття.

Відмова від ренесансних ідеалів гуманізму, наростання механістичних тенденцій підпорядкування філософії (і всієї культури) натуралістичним ціннісним спрямуванням — все це свідчило про наближення процесу формування нової філософської парадигми. Водночас це свідчило і про зруйнування попередньої (середньовічної) філософської парадигми, що зумовлювалася латино-римською ментальністю. Про це ж (особливо стосовно латино-римської ментальності) свідчив і бурхливий процес відмови від «універсальної» мови середньовічної західноєвропейської культури на користь національних мов (щоправда, у філософії він затягнувся до кінця XVII ст., адже не тільки Ф. Бекон і Т. Гоббс, а й Р. Декарт, Б. Спіноза і Г. Ляйбніц значну частину своїх праць писали латиною). Проте західноєвропейська культура і по сьогодні не втратила остаточно свого «римського» духу, як не втратила свого елліно-візантійського духу культура східноєвропейська.

Наприкінці XVI — на початку XVII ст. «перехідна» доба Відродження завершується. Західна Європа вступає до «класичної» пори буржуазного суспільства, до Нового часу.



Рекомендована література

- Бруно Дж. Диалоги. — М., 1949.
- Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. — М., 1996.
- Да Винчи Л. Рассуждения о науке и искусстве. — СПб., 1998.
- Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. — М., 1980.
- История философии. Запад—Россия—Восток. — М., 1996 (кн. II, разд. I).
- Кузанский Н. Сочинения : в 2 т. — М., 1979.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978.
- Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки. Державець. — К., 1988.
- Роттердамский Э. Философские произведения. — М., 1987.
- Роттердамський Е. Похвала глупості. Домашні бесіди. — К., 1993.
- Рассел Б. Історія західної філософії. — К., 1995 (кн. III, розд. I—VI).
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1994 (ч. IV, гл. 8—10).
- Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. — М., 1984.
- Эстетика Ренессанса : в 2 т. — М., 1981.

НОВОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ XVII—XVIII ст.

- *Особливості філософської парадигми Нового часу*
- *Філософія Ф. Бекона і Т. Гоббса*
- *Філософія Р. Декарта, Б. Спінози і Г. В. Ляйбніца*
- *Філософія Дж. Локка. Критика її Дж. Берклі та Д. Юмом*
- *Старше покоління французьких просвітників*
- *Французький матеріалізм XVIII ст.*
- *Бароково-кордоцентрична опозиція метафізиці XVII—XVIII ст.*

Особливості філософської парадигми Нового часу

Як уже зазначалось, у XIV—XVI ст. відбувався процес поступового «відмирання» вже кризової на той час середньовічної філософської парадигми. Натомість формувалася нова філософська парадигма, основні риси котрої змістовно корелювалися зі специфікою буржуазного суспільства, яке утверджувало себе як нову — промислово-урбаністичну — цивілізацію. Відповідно до цього відбувається і зміна світоглядних орієнтирів. Поряд із традиційними (середньовічними) духовними інтенціями на світ з'являється тенденція до ототожнення буття з природним буттям.

Спочатку останнє виступає в конкретній формі природної людини, та згодом (і на кінець XVI ст. це стає цілком очевидним) її місце заступає природа взагалі. Людина ж, втративши свій винятковий статус, перетворюється на «просто» одну з «частин» природи. Відповідно «головним» знанням стає знання про природу — природознавство. Філософія ж, як й інші форми суспільної свідомості, починає наслідувати природничу науку у формі, манері, стилі тощо. Значною мірою саме ця обставина спричинила те, що домінуючою філософською тенденцією XVII—XVIII ст. стає матеріалізм.

Матеріалістична філософія, звісно, існувала й раніше, — ми часто говоримо про матеріалістичну позицію філософів Мілетської школи, Геракліта і, звичайно, Демокріта та Епікура. Нерідко в цьому ж ряду згадуємо латинський аверроїзм і навіть номіналізм. Однак

«матеріалістичність» названих філософських шкіл минулого значною мірою умовна, навіть ретроспективна, бо античні мислителі не проводили різкої межі між матерією і духом (світ був для них цілісним «реально-ідеальним» предметним Космосом). Умовність терміна «матеріалізм» щодо аверроїзму та (особливо) номіналізму ще очевидніша, бо для представників цих напрямів, як і для всіх філософів середньовіччя, духовна природа найглибших підвалин буття була безперечною аксіомою.

І лише філософська парадигма Нового часу, постулюючи саме природу («натуру») істинною «світовою субстанцією», «справжнім» буттям, створює, нарешті, сприятливі умови для існування філософського матеріалізму у власному розумінні цього слова. Недаремно ж сам термін «матеріалізм» виникає саме в XVII ст.; ми знаходимо його вперше в англійського фізика Роберта Бойля (1627–1691), який позначав ним фізичний зміст речовини природи. Г. В. Ляйбніц вводить цей термін у власне філософський вжиток для позначення точки зору, альтернативної ідеалізму.

Варто наголосити ще на одній особливості філософської парадигми Нового часу. На відміну від філософських парадигм стародавнього світу (індійської, китайської, еллінської) та середньовіччя (західно- і східноєвропейської), які в етнічному плані були мономентальними, нова парадигма стає поліментальною. Саме тому, починаючи з XVII–XVIII ст., ми говоримо не просто про «європейську» (або «східно»- чи «західноєвропейську») філософію, а й (у їхніх рамках) про філософію «англійську», «французьку», «німецьку» та ін. Останні, як ми вже знаємо, починають формуватися у VIII– XII ст.

Філософія Ф. Бекона і Т. Гоббса

Френсіс Бекон (1561–1626) — англійський філософ, який вважається першим філософом Нового часу. Незважаючи на ще досить відчутні залишки ренесансно-гуманістичної традиції, він уже досить виразно зміщує акценти з ренесансного образу людини-творця на образ людини — частини природи. Попри досить помітну у філософії Бекона гуманістично-ренесансну лінію, саме тут починається панівне для філософії Нового часу тлумачення людини як частини природи, а її духу (який витлумачується переважно як розум) — як своєрідного механізму споглядання реальності (образом якої відтепер виступає

природа), призначеного відтворювати природу такою, якою вона є, дзеркально і тому, зрештою, нетворчо.

Згідно з Беконем, «Бог створив людський розум подібним до дзеркала, здатного відобразити увесь Всесвіт». Звідси — механістичне, по суті, уявлення про істину як «точне» віддзеркалювання предметів і процесів природи і про заблудження як спотворення такої дзеркальної «копії» внаслідок дії різного роду зовнішніх причин. Бекон називає їх «ідолами» або «привидами» (примарами), вирізняючи чотири групи таких ідолів: 1) «привиди роду», пов'язані з недосконалістю самого людського розуму; змалювання цього роду «привидів» прямо вказує на механістичність Беконівського розуміння дійсності. «Розум людини, — читаємо в Бекона, — уподібнюється нерівному дзеркалу, яке, домішуючи до природи речей свою природу, відображає речі у спотвореному і викривленому вигляді»¹; 2) «привиди печери» — спотворення, що мають своїм джерелом індивідуальні особливості (недоліки) розуму індивідів; 3) «привиди площі» — породжуються спілкуванням людей, процес якого нав'язує індивідам ті або інші помилкові, але такі, що вже стали звичними, уявлення; 4) «привиди театру» — породжуються сліпою вірою людей в авторитети, старовинні традиції й гадки.

У систематизатора беконівського матеріалізму англійського філософа Томаса Гоббса (1588—1679) гуманістичний спадок Ренесансу втрачається остаточно. На перший план висувається механістичне тлумачення реальності. Філософія Гоббса — типовий приклад тлумачення людини як частини природи, функції якої зводяться до найпростішої (механічної) форми руху, а закони розуму як природної властивості природної людини — до законів математики. Показові в цьому плані міркування, якими починається один із найвідоміших творів Гоббса «Левіафан»: «Людське мистецтво... є наслідування природі... як у багатьох інших відношеннях, так і в тому, що воно вміє створювати штучну тварину. Адже спостерігаючи, що життя є лише рух членів, початок якого знаходиться в якій-небудь... внутрішній частині, хіба не можемо ми сказати, що всі *автомати* (механізми, що рухаються за допомогою пружин і коліс, як, наприклад, годинник) мають штучне життя? І справді, що таке *серце*, як не *пружина*. Що таке *нерви*, як не такі ж *нитки*, а *суглоби* — як не такі ж *колеса*, які надають рух усьому тілу так, як цього хотів майстер.

¹ Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения : в 2 т. — М., 1972. — Т. 2. — С. 19.

А втім, людське *мистецтво* йде ще далі, імітуючи розумне і найдосконаліше творіння природи — людину. Адже мистецтвом створений той великий Левіафан, який зветься Державою... і який є штучною людиною, хіба що більшою за розмірами і сильнішою, ніж природна людина, для охорони і захисту якої його було створено. В цьому Левіафані *верховна влада*, що дає життя і рух усьому тілу, є штучна *душа*; службові особи та інші *представники судової та виконавчої влади* — *штучні суглоби*; *нагорода і покарання*... являють собою нерви, що виконують такі ж функції у природному тілі; *добробут і багатство* всіх окремих членів становлять його силу; *salus populi* (безпека народу) — його заняття; *радники*, які навчають усьому, що необхідно знати, являють собою *пам'ять*; *справедливість і закони* суть *штучний розум і воля*; *громадянський мир* — *здоров'я*; *розбрат* — *хвороба і громадянська війна* — *смерть*»¹.

Гоббс, звичайно, змушений визнати, що людина є не просто природним тілом, тотожним усім іншим тілам природи, а й істотою моральною, духовною. Проте цю специфічність людини Гоббс витлумачує механістично, бо людина в цьому відрізняється від інших тіл природи тим, що виявляється здатною створювати штучні тіла (але творить їх, як ми вже бачили з наведених міркувань Гоббса, за образом і подобою тіл природних). Продукування штучних тіл людиною є діяльністю принципово нетворчою, оскільки вона лише повторює природні зразки.

Відповідно (механістично) тлумачить Гоббс і свободу, яка є для нього просто «відсутністю опору», відсутністю «зовнішніх перепон для руху» і тому притаманною не тільки людині, а й взагалі всім тілам природи. Свобода тим самим втрачає свій найістотніший вимір — характер однієї з найголовніших «сутнісних сил» людини. Відірвана від людини, «виведена» за межі специфічно людського життя, свобода (так само як свідомість, творчість, практика) втрачає будь-який сенс, стає «порожньою абстракцією».

Філософія Р. Декарта, Б. Спінози і Г. В. Ляйбніца

«Очищення» філософії від гуманістичної орієнтації, спрямування на «чисту» (без специфічно людського, суспільного моменту), об'єктну (безсуб'єктну) природу, характерне для післяренесансного

¹ Гоббс Т. Левіафан // Сочинения : в 2 т. — М., 1991. — Т. 2. — С. 46

етапу розвитку західноєвропейської філософії, було послідовно проведене французьким філософом Рене Декартом (1596–1650).

Трансформований у «розум» дух сам стає частиною природи і тому перестає бути критерієм унікальності, особистісності людини, бо ж тепер він уже не «іскра Божа», персонально отримувана людиною від Бога при народженні, — тепер це вже «здатність правильно міркувати й відрізнити істину від заблудження, — що, власне, й становить... здоровий глузд або розум (*raison*), *від природи однаковий у всіх людей* (курсив наш. — І.Б.)¹.

Розрізняючи живе та мертво, Декарт вважає, що тіло живої людини так відрізняється від тіла мертвої, як відрізняється годинник або інший автомат (тобто машина, що рухається сама собою), коли вони зібрані і в них є матеріальна передумова тих рухів, для яких вони призначені з усім необхідним для їхнього функціонування, від годинника або іншої машини, коли вона зламана і передумова її руху відсутня. «Натуралізуючи» дух, Декарт «знедуховнює» людину, перетворює її на «машину з кісток і м'яса»². Продовжуючи думку Гоббса про людину як «розумне, одушевлене тіло», Декарт твердить: «Я — мисляча річ, або річ, яка має властивість мислити»³.

Наведене твердження тісно пов'язане зі знаменитим Декартовим «методом сумніву». Все те, що викликає сумнів, тобто може бути, а може й не бути, міркує Декарт, несе в собі момент суб'єктивності й тому має бути відкинута. Суто об'єктивним (безсуб'єктивним) у такому разі може бути лише щось безпосередньо дане, очевидне. «Оскільки чуття нас іноді обманюють, — міркує Декарт, — то я готовий був припустити, що не існує жодної речі, яка була б такою, якою вони нам її змальовують. І оскільки трапляються люди, які помиляються в міркуваннях стосовно навіть найпростіших предметів геометрії, припускаючись тут паралогізмів, то, гадаючи, що і я здатний помилятися так само, як і всякий інший, я відкинув як помилкові всі настанови, що приймалися мною раніше за доведення. І зрештою, беручи до уваги, що ті самі думки, які ми маємо, коли не спимо, можуть виникнути

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе // Сочинения : в 2 т. — М., 1989. — Т. 1. — С. 250.

² Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. — М., 1950. — С. 343.

³ Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения. — М., 1950. — С. 327.

в нас і вві сні, причому жодна з них не є в той момент істинною, я вирішив уявити, що будь-що, що коли-небудь спало мені на гадку, є не більш істинним, ніж химерні сновидіння. Але одразу потому я звернув увагу на те, що тоді як я готовий мислити все помилковим, необхідно, щоб я, який це мислить, був чимось, помітивши, що істина «я мислю, отже, я існую» настільки стійка і вірогідна, що найхимерніші припущення скептиків не здатні її похитнути, я дійшов висновку, що можна без вагань прийняти її за шуканий мною перший принцип філософії»¹.

Отже, єдино безсумнівним щодо реальності свого існування, незаперечно очевидним виявляється ідеально-духовне мислення. «Я є субстанція, — міркує далі Декарт, — вся сутність або природа якої полягає лише в мисленні і яка, щоб існувати, не потребує ніякого місця і не залежить від будь-якої матеріальної речі. Таким чином мое я, тобто душа, завдяки якій я є те, що я є, цілком відмінна від тіла і набагато легше пізнавання, ніж тіло, і навіть якби тіла зовсім не було, душа не перестала б бути тим, чим вона є»². Такий висновок прямо суперечить тезі про людину як «машину з кісток і м'яса» і водночас є послідовним розвитком засновків «методу сумніву», так само як і «машинна модель людини» є цілком послідовним висновком з механістичних установок на людину як «частину природи».

Обидва висновки є результатом «об'єктивістського» тлумачення реальності, яке неминуче «розриває» реальний світ на дві замкнені (принципово несполучні між собою) «зони» — духовну і матеріальну. І єдиний спосіб, до якого вдається Декарт, щоб повернути світові втрачену цілісність, — звернення до божественної могутності.

Дуалістичний характер філософії Декарта — картезіанства (від латинізованої форми ймення Декарт — Картезій) приводить до того, що його послідовники поділяються на дві несумісні лінії. Першу репрезентували ті, що розвивали природничо-наукові (механістично-матеріалістично орієнтовані) сторони картезіанства — А. Арно (1612—1694), Б. де Фонтенель (1657—1757), Б. Беккер (1634—1698) та ін. Чільне місце серед них посідає Гендрік де Руа (Леруа) (1598—1679), який витлумачив мислення як механічний рух ідей. Представники другої лінії (так званого окказіоналізму) — Й. Клауберг

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе. — С. 268—269.

² Там само. С. 269.

(1622—1665), Ж. де Кордемуа (1620—1684), А. Гейлінкс (1625—1669) і найвизначніший серед них Н. Мальбранш (1638—1715) — заперечували причиновий зв'язок між матеріальними та духовними явищами, вважаючи відповідність фізичних і психічних явищ результатом діяння божественної волі.

У філософській літературі знаходимо іноді оцінку дуалізму як нібито «негативної» риси філософської позиції (мовляв, це «обмеженість», «непослідовність» тощо). Навряд чи можна погодитися з такою оцінкою. Адже дуалізм є найпростішим випадком плюралізму, а саме останній, як уже неодноразово наголошувалося, надає філософській позиції «софійності», «поліфонічності», котрі є суттєвими рисами філософського знання як такого.

Істотною рисою філософії Р. Декарта є так званий раціоналізм (від лат. *ratio* — розум), згідно з яким розум, думка визнаються вищою цінністю в системі філософських цінностей, основою пізнання та діяння людини. Французький філософ П'єр Гассенді (1592—1655) виступив із критикою Декарта саме в цьому пункті, протиставляючи раціоналізмові так званий сенсуалізм (від лат. *sensus* — сприйняття, відчуття), який прагне проголосити відчуття єдиним джерелом пізнання. Свою сенсуалістичну позицію Гассенді обґрунтовує атомістичним матеріалізмом Епікура, філософію якого Гассенді відроджує, інтерпретуючи відповідно до механістичних уподобань Нового часу. Раціоналізм та емпіризм стають однією з провідних альтернативних позицій, боротьба яких становить чи не центральну вісь філософської полеміки XVII—XVIII ст.

У середині XVII ст. прозирає ще одна альтернативна щодо раціоналізму філософська лінія, яка, проте, «на повний голос» зазвучала лише в нинішньому столітті. Мається на увазі ірраціоналізм (від лат. *irrationalis* — нерозумний), який вказує (всупереч механістичній вірі в безмежні пізнавальні можливості споглядального — «математичного», «логічного» та ін. — розуму) на безмежну якісну множинність реального світу, яка становить об'єктивну межу для пізнавальних можливостей «кількісно-математичного», природничо-наукового розуму. Серед перших стикається з названою межею саме «природничо орієнтована» думка одного з видатних учених XVII ст., математичній і фізичній відкриття якого зберігають свою цінність і в наш час, французького письменника, природодослідника і філософа Блеза Паскаля (1623—1662).

Послідовне проведення раціоналістичних принципів природничо-наукового знання приводить Паскаля до розуміння того, що логічно-математичне суворе міркування завжди має свій виток у якихось початкових, вихідних твердженнях (їх називають по-різному: аксіоми, постулати, вихідні принципи), які не мають і взагалі не можуть мати суворого (логічного, математичного тощо) обґрунтування. І тому підставою для їх прийняття є щось принципово інше, ніж теоретичне обґрунтування: більше того, саме теоретичне обґрунтування стає можливим лише тоді, коли вже існують, виявляються прийнятими до початку будь-якого процесу розумування ті або інші початкові твердження. Такі «початки» суворих (логічних) «ланцюгів» засновків і висновків людина приймає не розумом (вони логічно не обґрунтовуються), а «серцем».

Дійшовши висновку про принципову обмеженість, однобічність природничо-наукового (споглядального) розуму, Паскаль зумів у XVII ст., в період беззастережного панування ідеї механістичного універсалізму світу, хай ненадовго, але все ж недвозначно показати об'єктивну гуманістичну основу людського знання не тільки філософського, а й природничо-наукового. Споглядально-раціоналістична, механістична думка розбивалася на крайнощі суб'єктивізму — об'єктивізму, раціоналізму — сенсуалізму та ін.

Ставши на гуманістичну позицію, Паскаль зміг відновити світоглядну цілісність філософського погляду. Велич душі, зауважує він з цього приводу, виявляється не в тому, що людина сягає якоїсь однієї з крайнощів, а в тому, що вона вміє торкнутися обох і заповнити увесь проміжок між ними. Звичайно ж, серце дотримується свого порядку, а розум свого. Проте серце допомагає розуму, а не протистоїть йому. «Серцем» тут Паскаль називає гуманістичне підґрунтя розуму, про яке сам по собі розум частенько й не підозрює. І все ж розум завжди спирається на це підґрунтя — «серце».

Ми вже бачили, як послідовне проведення принципів механістичного матеріалізму замість створення «суворої» та цілісної картини світу призводить до дуалістичної позиції (картезіанство — яскравий приклад тому). Це ставить механістичний матеріалізм перед загрозою кризи, котра виглядала тим більш обґрунтованою, що, як показав Б. Паскаль, природознавство не так однозначно й автоматично свідчило на користь матеріалізму, як це здавалося в XVI ст. Саме

в цій ситуації і висуває свою програму подолання «дуалістичного бар'єра» видатний голландський мислитель Бенедикт (Барух) Спіноза (1632–1677).

Спіноза згодний з Декартом у тому, що уявлення про світ як закономірну природну цілісність може спиратися лише на суто науковий (математичний) метод. Проте математика не виводить, а виявляє істину. Адже самі математики говорять про геометричні, наприклад, побудови лише як про допоміжні «конструкції». Знамените архімедове «еврика» означає «знайшов», а не «створив». Тому й буття, «виявлюване» математичним методом, ніби безпосередньо демонструє саме себе. І якщо математичне міркування починається з певного самоочевидного твердження (аксіоми), то і основою буття має бути самоочевидна «буттєва аксіома», якою Спіноза проголошує субстанцію, що в перекладі з латини буквально означає «те, що лежить в основі».

Будучи свого роду «початком» буття, субстанція не може визначатися нічим, крім самої себе, отже, вона необхідно є «причиною самої себе». Проте, будучи «першою причиною», субстанція є нічим іншим, ніж Богом, оскільки, за Спінозою, Бог — першопричина всіх речей і причина себе самого. Він у нього не надприродна істота, бо «зливається» з природою, є творчим виявом самого природного буття. Сила й могутність природи, за Спінозою, є самою силою і могутністю Бога, а закони і правила природи є самими рішеннями Бога. Отже, «якби у природі трапилося що-небудь таке, що б суперечило її загальним законам, то це необхідно суперечило б також і розуму, і природі божественній», тому, міркує далі Спіноза, «зовсім неправильно, що чудеса... показують нам існування Бога... навпаки, вони змушують нас сумніватись у ньому, тимчасом як без них ми абсолютно могли б бути певні в ньому... знаючи, що все йде відповідно до відомого й незмінного порядку природи»¹.

Таким чином, природа як фундаментальна цілісність буття є, за Спінозою, субстанцією, а як першопричина і самопричина — Богом. Природа, субстанція, матерія і Бог становлять, згідно зі Спінозою, нерозривну єдність (і цілісність) реальності. Але названі моменти цілісної матеріальної (і водночас божественної) природи-субстанції зберігають певну автономію. Тим самим Спіноза прагне піднятися

¹ *Спіноза Б.* Богословско-политический трактат // Избр. произведения : в 2 т. — М., 1968. — Т. 2. — С. 91–92.

над механістичним «редукціонізмом» (від лат. *reductio* — зведення) своїх попередників, які прагнули пояснити природу, зводячи її якісне багатство до елементарних механічних властивостей. Я розумію під природою, зауважує Спіноза, не саму матерію та її стани, а, крім матерії, й інше безконечне.

Субстанції, за Спінозою, притаманні дві універсальні й невід’ємні характеристики (атрибути) — протяжність і мислення. Протяжність розкривається в нескінченності «модусів». (Так Спіноза називає індивідуальні конкретні речі та явища, причому єдність усієї множини «модусів» надає особливий безконечний модус-рух.) Мислення втілюється переважно у людині, яка є одним із багатьох модусів природи. Проте, за Спінозою, не тільки людина, а й інші «модуси» — речі, хоча й різною мірою, всі вони одушевлені. Тим самим, долаючи картезіанський дуалістичний деїзм, який «розриває» матерію та дух, Спіноза, по суті, вдається до іншої крайності своєрідного пантеїстичного гілозоїзму (уявлення про універсальну «оживленість» матерії). Проголошуючи мислення атрибутом субстанції і тим «долаючи» картезіанську дуалістичну «прірву» між мисленням і природою, Спіноза утверджує раціоналістичну тезу про збіг структури світу зі структурою розуму. Він відверто проголошує, що порядок і зв’язок ідей ті самі, що й порядок і зв’язок речей.

Матеріалістична філософія Спінози надихалася прагненням подолати труднощі, що постали перед механістичним матеріалізмом уже в XVII ст. Голландський мислитель поставив за мету відновити втрачену в картезіанстві цілісність природного буття (вчення про єдину субстанцію з невід’ємно притаманними їй атрибутами протяжності та мислення на противагу картезіанським автономним субстанціям — матеріальній і духовній), повернути природі-субстанції її внутрішню активність (пантеїстичне «розчинення» Бога в субстанції на противагу картезіанському дуалістичному деїзмові), надати цінність і самодостатній смисл людському існуванню в світі. Все це якоюсь мірою Спінозі вдалося, але, звичайно ж, він і не міг зробити більше, ніж це дозволяли конкретно-історичні обставини епохи.

Саме тому, як це не парадоксально, в найціннішому, що було зроблено Спінозою в поверненні до людини та її специфічних (морально-етичних, психологічних тощо) проблем, чи не з найбільшою силою виявилася слабкість його позиції. Проголошуючи субстанцію

самодетермінуючою основою буття, Спіноза ставить питання про її творчі потенції, про об'єктивні передумови свободи у світі. Але творча потенція субстанції тлумачиться (і тут виявилися обмеженість спінозизму, його генетична спорідненість з механіцизмом) лише як «детерміноване розгортання» змісту субстанції, одвічно їй притаманного. Радше це «розкривання» субстанції у своїх модусах, аніж її справді творчий рух.

Творення, міркує Спіноза, означає створення речі за сутністю та існуванням разом, а породження означає виникнення речі лише за існуванням. Тому в природі немає творення, є тільки породження. Звідси й бере початок відома спінозівська формула свободи як пізнаної необхідності. Свободною, на думку Спінози, є така річ, яка існує лише згідно з самою необхідністю власної природи і спонукається до дії сама собою. Необхідною ж, або, краще сказати, примушованою, є така, яка чимось іншим визначається до існування та дії за відомим і певним способом. Але ж «із необхідності своєї власної природи» існує, за Спінозою, лише субстанція — Бог. Отже, свобода є обов'язково дія, що строго відповідає необхідності. Остання ж виявляється тільки розумом (адже «порядок ідей» відповідає «порядку речей»), унаслідок чого свобода і стає пізнаною необхідністю.

Проте вказана властивість, за Спінозою, належить самій лише субстанції. Що ж до людини, то вона лише «частина» природи («модус» субстанції) і тому радше річ «примушована», ніж «свободна». Останнє визнає і сам філософ. Людина, зазначає він, як частина цілої природи, від якої вона залежить і якою управляється сама по собі, нічого не може робити для свого спасіння і щастя. Тим самим поняття свободи (насамперед стосовно людини-«модусу» субстанції) набуває відчутно фаталістичного забарвлення. В душі, міркує Спіноза, немає ніякої абсолютної або свободної волі, але до того або іншого хотіння душа визначається причиною, яка, своєю чергою, визначена другою причиною, ця — третьою і так без кінця.

Виводячи філософську думку з дуалістичної кризи, Спіноза наголошує на моністичному принципі тлумачення світу. Проте картина у нього виходить подекуди аж занадто «цілісною», навіть унітарною. Звідси фаталістичне в підсумку тлумачення проблем творчості та свободи. Саме в цьому напрямі пробував шукати дещо інших рішень видатний німецький філософ і природодослідник

Готфрід Вільгельм Ляйбніц (1646–1716), який прямо звинувачує Спінозу в тому, що той довів до краю вчення, котре відбирає у створінь силу діяння.

Ляйбніц, погоджуючись із Спінозою в питанні про субстанціональну основу світу, а також у визнанні божественної природи цієї субстанції (Бог, згідно з Ляйбніцом, є первинна Єдність, або ж початкова проста субстанція), всупереч Спінозі прагне максимально врахувати індивідуальність, унікальність і неповторність реального існування. Унітарно-моністичній орієнтації Ляйбніц протиставляє плюралістичний підхід. Так виникає знаменита Ляйбніцева монадологія — назва, якою часто позначають філософію видатного німецького мислителя.

Згідно з цим ученням, реальність складається з нескінченної множини монад (своєрідних безтілесних, «простих» субстанцій — неподільних, незнищуваних, неповторних, самодостатніх, активних тощо). Монади утворюють своєрідну ієрархію — від найпримітивніших несвідомих «малих перцепцій», монад-душ (розрізнені перцепції відчуття) і монад-духів (з чітко виявленою самосвідомістю) аж до найдосконалішої монади — Бога. Монади є суто ідеальними, духовними конститутивними елементами буття. Зміст усіх наших знань продукується монадою-духом з іманентно притаманного кожній із них змісту. І хоча монади «не спілкуються» між собою (вони, за висловом Ляйбніца, «не мають вікон»), між ними існує найтонша погодженість, що має джерелом божественну мудрість. Універсальна гармонія індивідуальних, неповторних і самодостатніх монад становить зміст одного з центральних моментів філософії Ляйбніца — теорії наперед встановленої гармонії.

Плюралістична картина світу дає можливість Ляйбніцу дещо глибше осмислити і проблему свободи. Розглядаючи цю проблему (як і Спіноза) у взаємовідношенні з проблемою необхідності, Ляйбніц водночас тлумачить досить широко зміст самої необхідності. Співвідносячи необхідність із категорією можливості, Ляйбніц вважає необхідним усе те, що не є можливим. Унаслідок такого підходу необхідність втрачає традиційний (фаталістичний) характер, стає множинною (а не жорстко однозначною, як вона тлумачилася традиційно). Завдяки новому підходу до розуміння необхідності (вона включає не лише «фізичну», а й «моральну» необхідність, тобто

враховує і множинність мотивації) остання допускає, навіть передбачає ситуацію вибору, без якого про жодну справжню свободу й мови не може бути. Свобода внаслідок цього тлумачиться як свобода діяння і передбачає «свої рівні та різновиди».

Філософія Дж. Локка. Критика її Дж. Берклі та Д. Юмом

Якщо для раціоналістичної філософії Нового часу (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. В. Ляйбніц) проблема відповідності (істинності) нашого знання реальності розв'язувалася майже «автоматично» (адже людський розум тлумачиться раціоналізмом як «світло самої природи», і тому «порядок ідей у розумі», само собою зрозуміло, той самий, що й «порядок речей у світі»), то наприкінці XVII ст. згаданий «автоматизм» починає здавати позиції. Виникають певні сумніви щодо беззастережності тотожності «порядку ідей» і «порядку речей». Це питання стає одним із основних міркувань видатного англійського філософа Джона Локка (1634–1704).

Локк, звернувшись до досвіду, який, з точки зору його принципово сенсуалістичної позиції, є єдиним джерелом нашого знання, висловлює глибокі сумніви у вірогідності теорії «природжених ідей», якої дотримувалася більшість раціоналістів (насамперед Декарт). Варто лише, міркує Локк, вказати шлях, яким приходимо ми до будь-якого знання, й одразу стає зрозумілим, що цього цілком досить, аби довести, що воно не природжене.

Отже, всупереч Декарту Локк вважає, що природжені ідеї взагалі не існують. Деякі істини, міркує Локк, отримуються з ідей одразу ж, як тільки розум перетворює їх у твердження. Для відкриття й визнання інших істин необхідний довгий ряд упорядкованих ідей, належне порівняння їх і ретельно зроблені висновки. Деякі істини першого роду завдяки їх загальному та легкому визнанню помилково приймалися за природжені. Насправді ж ідеї і поняття не народжуються разом з нами так само, як уміння й науки, хоча одні ідеї засвоюються нами з більшою легкістю, ніж інші, і тому приймаються більшим колом людей. Але й це залежить від міри застосовності органів нашого тіла і наших розумових здібностей.

Об'єктом мислення, за Локком, є ідеї — «білість», «твердість», «мислення», «рух», «людина», «військо», «сп'яніння» тощо. Але звід-

ки вони приходять у розум? Єдиним джерелом ідей Локк вважає досвід, який виступає у двох формах — зовнішнього (чуттєве сприймання зовнішніх матеріальних речей і явищ) і внутрішнього (внутрішнє сприймання діяльності нашого розуму) досвіду. Зовнішній досвід виступає як сукупність відчуттів (жовтого, білого, гарячого, холодного, м'якого, твердого тощо), внутрішній — як рефлексія (сприймання таких операцій нашого розуму, як сприйняття, мислення, сумнів, віра, пізнання, бажання та ін.). Ці два джерела, тобто зовнішні матеріальні речі як об'єкти відчуття, і внутрішня діяльність нашого власного розуму як об'єкт рефлексії є тим єдиним, звідки беруть свій початок усі наші ідеї, що походять або з одного, або з іншого джерела. Зовнішні речі постачають ідеї чуттєвих якостей, що є різноманітними сприйняттями, викликаними в нас речами, а розум постачає себе ідеями своєї власної діяльності.

І саме аналізуючи досвід (в обох його формах) як джерело ідей, Локк виявляє, що не всі ідеї однаковою мірою адекватно відображають свій об'єкт, і залежить це від якостей самого об'єкта. У зв'язку з цим Локк говорив про первинні якості, що «зовсім невіддільні від тіла, в якому б воно не було стані». Ці (первинні) якості, твердить Локк, «породжують у нас прості ідеї, тобто густину, протяжність, форму, рух або спокій, число». Водночас існує ще й інший розряд якостей, які Локк називає вторинними. Це «кольори, звуки, смаки тощо, що на ділі не відіграють ніякої ролі в самих речах, але являють собою сили, котрі викликають у нас різні відчуття». Звідси Локк робить висновок про те, що «ідеї первинних якостей є продукт схожості, вторинних — ні... ідеї первинних якостей тіл схожі з ними і їх прообрази справді існують у самих тілах, але ідеї, що викликаються в нас вторинними якостями, зовсім не мають схожості з тілами. В самих тілах немає нічого схожого з цими нашими ідеями. В тілах, що їх ми називаємо за цими ідеями, є тільки здатність викликати в нас ці відчуття. І те, що є блакитним, солодким або теплим в ідеї, те в самих тілах, які ми так називаємо, є лише певний обсяг, форма і рух непомітних частинок»¹.

Розрізняючи первинні й вторинні якості та виводячи все наше знання з досвіду, Локк зіткнувся з певними труднощами в тлумаченні такої фундаментальної категорії, як субстанція. Ідея субстанції, за-

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения : в 3 т. — М., 1985. — Т. 1. — С. 96

уважає Локк, не сприймається нами ні через відчуття, ні через рефлексію. Не визнаючи і «природжений» характер цієї ідеї, англійський мислитель змушений зробити агностичний висновок про те, що ми позначаємо словом «субстанція» невизначене припущення невідомо чого, що ми приймаємо за субстрат, або носія відомих нам ідей. Агностична реакція Локка на проблему статусу існування такої найзагальнішої категорії, як «субстанція» (вона й справді незводима до досвідного, «емпіричного» існування), була красномовним сигналом про неспроможність сенсуалістичного підходу в подоланні труднощів альтернативної (раціоналістичної) позиції.

Ні раціоналізм засобами суто логічної, математичної дискурсії, ні сенсуалізм посиленням на відповідні досвідно-емпіричні дані не змогли довести ті вихідні, початкові принципи, що були в основі «метафізичних побудов» філософів Нового часу. Врешті-решт це породило відповідну скептичну позицію, яка чи не найтипівіший свій вияв знайшла в П'єра Бейля (1685—1706), котрий виступає у своєрідній ролі «останнього метафізика XVII ст.» і «першого філософа XVIII ст.».

Філософія Нового часу, як уже зазначалось, орієнтувалася на природу як на новий образ реальності, що приходить на зміну традиційному (середньовічному) божественному духові. Тож не дивно, що філософія «уподібнюється» природознавству. Саме звідси бере витoki механіцизм (і математизм, якщо так можна висловитися) філософії Нового часу. Останнє виявилось в тлумаченні реальності як чогось «наявного», «безпосередньо даного», того, що «спостерігається» або «переживається». Така настанова чи не найтипівіше втілилася в «математичній філософії» І. Ньютона (1643—1721) — в загальновідомому афоризмі «гіпотез не вигадую».

«Гіпотез же я не вигадую, — твердить Ньютон. — Все, що не виводиться з явищ, має називатися гіпотезою, гіпотезам же метафізичним, фізичним, механічним, прихованим властивостям не місце в експериментальній філософії»¹. Таке обмеження предмета пізнання наявним, експериментально фіксованим, спостережуваним ще якоюсь мірою виправдане для природознавства (та й то не повною мірою), але абсолютно непридатне для філософії, бо призводить, як ми вже бачили,

¹ *Ньютон І.* Математические начала натуральной философии // *Крылов А. Н.* Собр. тр. : в 7 т. — М., 1936. — Т. 7. — С. 662.

до агностичних і (побачимо далі) суб'єктивістських і скептичних ремінісценцій.

Одним із перших робить критичні висновки з цієї обставини англійський філософ Джордж Берклі (1685–1753). Він наголошує на тому, що загальновідомий факт існування речей (столів, стільців, яблук тощо) аж ніяк не означає їх об'єктивного, незалежного від нашого духу існування, як про це гадають філософи-матеріалісти. Кожний може безпосередньо упевнитися в цьому, міркує Берклі, якщо зверне увагу на те, що розуміється під терміном «існує» в його застосуванні до сприйраних речей. Коли я кажу, що стіл, на якому я пишу, існує, то це значить, що я бачу і відчуваю його; і якби я вийшов зі своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, розуміючи під цим, що якби я був у своїй кімнаті, то міг би сприймати його, або ж що який-небудь інший дух дійсно сприймає його.

Важко не погодитися з Берклі, адже і справді з позицій натуралістично-механістичного тлумачення реальності як такої, що безпосередньо спостерігається, сприймається, переживається, є «даною», реальне існування засвідчується лише фактом його чуттєвої (у відчутті, сприйнятті, переживанні) фіксації в досвіді (зовнішньому чи внутрішньому). Якщо ж це так, то єдиний смисл, який має слово «існувати», є «бути сприйраним», адже єдиним, з чим безпосередньо має справу людина, спілкуючись зі світом речей, є ті або інші зорові, слухові, тактильні відчуття (червоне, кругле, дзвінке, холодне, тверде тощо) в певних комбінаціях і послідовностях.

Берклі нічого не вигадує й не фальсифікує. Він лише послідовно розвиває ті висновки, які справді впливають з позиції натуралістичного механіцизму. Про такі висновки здогадувався вже Дж. Локк, міркуючи про статус існування «субстанції». Але Локк ще не зрікався ідеї об'єктивного існування речей, бо вважав об'єктивно існуючими принаймні їхні первинні якості. Берклі ж цілком послідовно і слушно вказує на відсутність принципової відмінності між первинними і вторинними якостями, оскільки перші (протяжність, форма, рух тощо) так само дані нам через відчуття, як і другі. Тим-то, міркує Берклі, як я неспроможний бачити або відчувати щось без дійсного відчуття речі, так само я неспроможний мислити сприйрані речі або предмет незалежно від їх відчуття або сприйрання. Насправді об'єкт і відчуття, пише Берклі, одне й те саме і тому не можуть бути абстраговані одне від одного.

Наведена тут позиція Берклі є позицією суб'єктивного ідеалізму. Проте, всупереч поширеним серед філософів уявленням, вона не є власною позицією англійського філософа. До суб'єктивно-ідеалістичних висновків він приходять, логічно розгортаючи вихідні позиції філософії Локка та всієї натуралістично-механістичної традиції Нового часу, з якою полемізує. Власна позиція Берклі є об'єктивною і навіть теологічною (він був єпископом). На цьому наголошує сам Берклі, говорячи про неможливість із позицій суб'єктивного ідеалізму відповісти на питання про те, звідки, власне, беруться самі «безпосередні дані» — відчуття. Оскільки вони можуть існувати лише в душі, то, вочевидь, перед тим як вони з'являються в моєму душі, вони мають існувати деінде, в іншому душі. З усього цього я висновую, зазначає Берклі, що існує дух, який в усякий момент викликає в мені чуттєві враження, які я сприймаю. А з розмаїття, порядку та особливостей можна зробити висновок, що їх творець незмірно мудрий, могутній і благий.

Однак Берклі виявився не до кінця послідовним у своїй критиці Локка. Наголошуючи, що його міркування аж ніяк не заперечують існування речей, які «я бачу своїми очима, торкаю своїми руками», і що «єдина річ, існування якої ми заперечуємо, є те, що філософи називають матерією або тілесною субстанцією», Берклі водночас не помічає, що його аргументи такою ж мірою спростовують існування не тільки тілесної субстанції (заперечення якої не завдає ніякої шкоди роду людському, котрий ніколи не помітить її відсутності), а також і субстанції духовної, в існуванні якої він цілком переконаний.

Більш послідовним виявився інший англійський філософ — Давид Юм (1711—1776), який вважав єдино (і незаперечно) існуючим лише враження — враження відчуттів і враження рефлексії. «Субстанція» (не тільки тілесна, а й духовна) — це просто зручна фікція нашої уяви, вважав мислитель. Наша уява цілком вільно (і довільно) комбінує враження, результатом чого і є реальність. Із вражень або ідей пам'яті, міркує Юм, ми створюємо свого роду систему, яка охоплює все те, що ми пам'ятаємо як сприйняте — чи то внутрішнім сприйманням, чи зовнішніми чуттями, і кожну частину цієї системи, поряд з наявними враженнями, називаємо звичайно реальністю.

Існування для Юма, як і для Берклі, тотожне сприйняттю. Але на відміну від Берклі, який заперечував існування матеріальної субстан-

ції і приймав існування субстанції духовної на основі подібного отожднення, Юм більш послідовно твердить, що єдино незаперечним є існування вражень, що ж до існування (чи неіснування) поза цими враженнями субстанції (тілесної чи духовної) нічого певного сказати не можна, бо немає підстав ні для позитивних, ні для негативних висновків із цього приводу. Тобто позиція Юма є скептичною. Одним із центральних понять його філософії є віра (англ. *belief* на відміну від *faith* — релігійної віри). Через те, що ми не знаємо і не можемо знати, чи існують об'єктивні джерела вражень (об'єктивні предмети і явища), чи вони просто довільні витвори нашої фантазії, ми можемо в наших життєвих ситуаціях керуватися будь-якими уявленнями про їх статус. Оскільки ж специфіка людського життя саме така, то нам зручніше керуватися уявленнями про об'єктивне існування предметів і явищ світу. І в цьому немає нічого неправильного. Єдине, про що слід постійно пам'ятати: наша певність в об'єктивному існуванні світу, яка базується на вірі, аж ніяк не може претендувати на істинність.

Старше покоління французьких просвітників

Через всю філософію XVII ст. однією з центральних її тез проходить думка про «розумність» світу. Думка ця трансформується у XVIII ст. в ідею Просвітництва як головну рушійну силу історії, джерело й головний засіб досягнення людством рівності, братерства і свободи, тобто стану відповідності вимогам розуму, Царства Розуму. Одним із перших філософів-просвітників (сам термін «Просвітництво» був висунутий трохи пізніше Вольтером і Гердером) вважається Шарль Луї де Монтеск'є (1689—1755), який всупереч традиційному (в дусі «божественної зумовленості») тлумаченню історії запропонував розуміння її як природного, зумовленого законами процесу.

Закон історії тлумачиться в просвітницькому дусі як «людський розум, що править народами». Проте Монтеск'є виявляє намір пов'язати дію закону, що детермінує історичний процес, не з самим лише «розумом» як таким, а й з певними природними (переважно географічними) обставинами. Законодавець створює закони не довільно, тому що обов'язково враховує ті природні умови, в яких історично формувався народ: розміри території, її рельєф, побут і звичаї народу тощо. Відношення законів до всіх цих природних обставин і становить те, що Монтеск'є називає Духом законів.

Помірний клімат, міркує Монтеस्क'є, сприяє формуванню таких рис, як войовничість, хоробрість, волелюбність та ін. У теплих країнах, на думку Монтеस्क'є, люди ледачі, розбещені, покірні тощо. Родючий ґрунт, міркує далі Монтеस्क'є, вимагає занадто багато часу для свого обробітку, тому землероби залюбки поступаються правом на управління країною одній особі. От чому в землеробських народів найчастіше буває монархічна (і навіть деспотична) форма правління. На неродючих землях — народне, республіканське правління.

Незважаючи на явно механістичну орієнтацію, цілком зрозумілу в історичному контексті того часу, думка Монтеस्क'є знаходить опору в природі, шукає раціональні підстави для вдосконалення законів. Вказуючи на непридатність феодальних порядків, Монтеस्क'є досить скептично ставився до перспективи їх революційного перетворення, надаючи перевагу процесові поступового реформування суспільства. Монтеस्क'є побоювався (і, як показала історія якобінської диктатури, не без підстав), що усунення «старого зла» шляхом насильства може стати джерелом «зла нового». Звідси раціоналістично-просвітницький висновок Монтеस्क'є про те, що він відносить себе до тих філософів, які чують старе зло, бачать засоби для його виправлення, але водночас бачать і нове зло, що породжується цим виправленням. Вони зберігають недобре, боячись гіршого, і задовольняються існуючим благом, якщо сумніваються в можливості кращого.

Незаперечною заслугою Монтеस्क'є є й детальне розроблення ним локківської ідеї поділу влади — законодавчої, виконавчої та судової. Лише за умови такого поділу, наполягав Монтеस्क'є, можливий державний лад, за якого нікого не примушуватимуть робити те, до чого не зобов'язує закон, і не робити того, що закон йому дозволяє.

Класичним філософом епохи Просвітництва, з іменем якого прийнято асоціювати її початок, був Франсуа-Марі Аруе (1694—1778), який увійшов в історію світової культури як Вольтер. Драматург, автор повістей і романів, поет, історик, знавець юриспруденції — в усіх цих і ще в багатьох галузях він залишив помітний внесок. Але насамперед Вольтер — видатний філософ, котрому людство завдячує новим злетом творчої думки. Його художня, наукова, філософська творчість становить єдине цілісне утворення, окремі моменти якого взаємодіють, взаємодоповнюють і взаємозбагачують один одного. Тому просто неможливо дістати адекватне уявлення, скажімо, про

філософію Вольтера, не познайомившись з іншими сторонами його напрацювань.

Саме у Вольтера на перший план висувається характерна для просвітницької думки риса — рішучий поворот від дещо абстрактних, загальних проблем буття, реальності як такої, властивих філософії XVII ст., до проблем живої практики людського життя, соціальної проблематики, упорядкування і вдосконалення (згідно з вимогами розуму) людського існування у світі. Інша характерна для просвітницької позиції риса — детеологізація світоглядних основ суспільної свідомості. Антитеологічна спрямованість філософії Вольтера, проте, не мала під собою атеїстичної основи, це була радше критика клерикалізму та релігійного фанатизму. Як і більша частина просвітників, він був прихильником деїзму.

Не маючи прямих аргументів на користь існування Бога, Вольтер досить послідовно провадив ідею, виражену у відомій максимі, що її йому приписують: «Якби Бога не було, його слід було б вигадати». Так, у своєму знаменитому «Філософському словнику» Вольтер писав: «Філософ, що визнає Бога, володіє безліччю можливостей, тожних упевненості, тоді як в атеїста залишаються самі лише сумніви... Зрозуміло, що в моралі набагато більше сенсу у визнанні Бога, ніж у недопущенні його існування. В інтересах усього людства, щоб існував Бог, який карав би те, чого не в змозі придушити людське правосуддя»¹.

Вольтерівський «захист Бога» значною мірою виходив з його, так би мовити, «реформістських» уподобань щодо реалізації просвітницької програми «вдосконалення» суспільства. Незважаючи на революційні «пасажі», що нерідко трапляються в працях Вольтера, він загалом, як і його старший колега Монтеск'є, схилився до реформаційного шляху перетворень феодальних порядків. У цьому плані спокуса «втримати в шорах» народ за допомогою релігії була досить заманливою. Забігаючи наперед, зазначимо, що навіть революційний яacobінський уряд декретував у травні 1794 року введення у Франції дійсного культу Верховної Істоти як загальнообов'язкової «громадянської релігії».

Молодший сучасник Вольтера Жан-Жак Руссо (1712–1778), вбачаючи найбільш кричущу ваду сучасного суспільства в нерівності

¹ *Вольтер*. Философский словарь. — М., 1989. — С. 622–623.

людей, порушує питання про походження цієї нерівності та шляхи її усунення. Вбачаючи, як і всі мислителі Просвітництва, джерело змін людського життя в розумі, Руссо водночас вважає, що й сам розум при цьому зазнає впливів життєвих потреб людей. Люди, що спочатку жили в «природному» стані, поступово (внаслідок розвитку розуму) переходять у «суспільний стан», об'єднуються в сім'ї, а останні — в племена. Тут люди живуть вільно, вони здорові й щасливі, продовжують насолоджуватися усіма радощами спілкування, які ще не порушують їх незалежність.

Ідеалізуючи в такий спосіб первісні (родоплемінні) стосунки між людьми, Руссо малює подальші події як перехід до громадянського суспільства й держави, що стали результатом своєрідної загальнолюдської «конвенції», суспільного договору. Тут виникає приватна власність, а це призводить до ліквідації рівності та втрати свободи. Руссо прагне раціонально пояснити такий результат: мовляв, сильніші та здоровіші виробляють значно більше продуктів, ніж інші. Вироблені «надлишки» нагромаджуються, виникає обмін, торгівля, зростає цивілізація, найпомітнішими ознаками якої стають виробництво заліза і знарядь із нього, що значно поліпшує виробництво хліба. Залізо та хліб — ось що, на думку Руссо, цивілізувало людей і згубило рід людський.

Таке суспільство має бути ліквідоване і натомість збудоване нове суспільство на засадах нового суспільного договору. Нове суспільство відчужує майже все на користь держави, але лише в тому розумінні, що держава забезпечує за кожним користування цим майном, не допускаючи існування в суспільстві «ані багатіїв, ані жебраків». Новий суспільний договір Руссо — це фактично заклик повернутися назад до первісної простоти та рівності «природного» стану людини.

Відмітною рисою Просвітництва є поворот до людини. Мислителі-просвітники, починаючи з Монтеск'є, головну увагу звертають на людське суспільство, історію, біди та страждання людей. У зв'язку з цим основний акцент робиться на розум, шляхи й засоби приведення суспільства відповідно до вимог розуму, насамперед такими, як рівність, справедливість, свобода, братерство тощо.

Отже, Просвітництво повертає до людини. Але ж чи є це повернення справді гуманістичним? Таке питання не є марним, бо на відмі-

ну від періоду Відродження, коли були висунуті гуманістичні ідеали творчої і неповторної (співрівної Богу) людської особистості, Новий час (XVII і особливо XVIII ст.) був періодом інтенсивного складання тих специфічних спільностей, у яких «суспільне відношення людей... прибирає в їх очах фантастичну форму відношення між речами» (Маркс). Такі об'єднання людей виступали в ролі своєрідного «спільного знаменника», під який підводяться індивіди і який виявляє себе як абстрактна ознака, що є «значущою» не з точки зору особистісно-людського (справді гуманістичного) змісту, а з позицій «вузькотехнологічних» (виробничих, управлінських тощо).

Французький матеріалізм XVIII ст.

Саме таку людину — «усереднену особистість», представника «сурогатної спільності», «машину з кісток і м'яса» (Декарт) — і ставить на передній план Просвітництво. Це й породжує масу суперечностей і парадоксів у світоглядних принципах просвітників, які відображали парадоксальність самої тогочасної суспільної ситуації, яка чи не найяскравіше виявилася згодом у реальній практиці Великої Французької революції XVIII ст. і у філософських поглядах молодшого покоління французьких просвітників — Жюльєна Офре де Ламетрі (1709—1751), Клода-Адріана Гельвеція (1715—1771), Поля-Анрі Гольбаха (1723—1789), Дені Дідро (1713—1784). Їхня відверто матеріалістична і атеїстична позиція стала безпосередньо філософсько-світоглядною увертюрою до революції.

Одним із парадоксів була та обставина, що просвітники, які серед головних політичних гасел висували вимогу свободи, водночас рішуче заперечували реальність самого змісту свободи як філософської проблеми. Звертаючись до текстів мислителів-просвітників, легко побачити, що позитивна розмова про свободу заходить лише в політичному аспекті проблеми. Однак тільки-но заходить мова про свободу як самочинну, творчу діяльність людської особистості (а не «дану згори», однакою для всіх «незалежність» однієї людини від одної, тобто «свободу» лише від «чогось», а не «для чогось»), така свобода одразу тлумачиться як «фікція», що виникає внаслідок «незнання» нами причин тих (чи тієї) дій, які ми називаємо свободними. І такий підхід цілком логічний, бо в усіх подібних випадках аналізується свобода людської істоти, ототожнюваної з машиною.

У творі, що так і називається «Людина-машина», Ламетрі прямо посилається на Декарта як мислителя, найвидатнішим «відкриттям» якого було ототожнення тварини, живого організму взагалі з машиною. Ламетрі цілком послідовно поширює картезіанську схему «живої машини» на людину, стверджуючи, що людина не більш ніж тварина або ж сукупність рушійних сил, що взаємно збуджують одна одну. Душа є тільки рушійним початком або ж відчуваючою матеріальною частиною мозку, яку можна вважати головним елементом усієї нашої машини. Отже, ми маємо зробити сміливий висновок, що людина є машиною. Якщо людина — це машина (хай і дуже досконала), то, зрозуміло, вона абсолютно не здатна на творчі (такі, що виходять за межі її конструктивної схеми) дії. Цілком логічним тому є висновок, зроблений Гельвецієм, згідно з яким філософський трактат про свободу був би трактатом про наслідки без причин.

Специфічність людини, її нібито принципова відмінність від інших частин природи, на переконання Гольбаха, є лише видимістю. Людина, на думку Гольбаха, вважає себе специфічною істотою лише «завдяки недостатньому міркуванню над природою», звідки виникають поняття духовності й тому подібні невизнане ні слова, вигадані потроху майстрами умоглядних тонкощів. Насправді ж, будучи природною істотою, людина цілком підпорядкована природі, а тому розмови про свободу абсолютно не мають сенсу.

Цілком послідовно виходячи з наведеного розуміння, Гольбах, наприклад, ототожнює боротьбу мотивів із механізмом дії різноманітних сил на матеріальне тіло. Волю, або, точніше, мозок, пише вш, можна порівняти з кулею, яка, отримавши перший поштовх, що примусив її рухатись по прямій лінії, повинна, однак, змінювати свій напрям, оскільки на неї подіяла інша сила, більша, ніж перша. А звідси випливає заперечення свободи: «людина не буває свобідною ані хвилини у своєму житті», людину «приводить до помилки, примушуючи думати, ніби вона свобідна, те, що вона не помічає істинного мотиву, який спонукає її до діяння», «всі наші вчинки підпорядковані фатальності, що управляє нашою частковою системою так, як вона керує сукупною системою всесвіту; ніщо в нас, як і в природі, не відбувається, тому що випадок... є позбавлене смислу слово»¹.

¹ Гольбах П. А. Система природы // Избр. произведения : в 2 т. — М., 1963. — Т. 1. — С. 116—117.

Такі й подібні висловлювання рясніють у творах Гольбаха, і всі вони цілком однозначно впливають з фундаментальної позиції їх автора. Проголошуючи тезу «Бути свободним — це значить піддаватися необхідним мотивам, які ми носимо в самих собі», Гольбах відверто займає фаталістичну позицію. Фатальність, твердить він, це вічний, неминучий, необхідний, установлений у природі порядок або неминучий зв'язок діючих причин з похідними від них діями.

Фаталістичні висновки, що випливають з Гольбахового розуміння необхідності, не повинні обурювати людей. Навпаки, це розуміння має справити на них благодіючий вплив, бо, як каже Гольбах, воно здатне не тільки заспокоїти більшу частину їх тривоги, а й навіяти їм корисну покору, розумне підкорення своєму жеребу, яким вони часто бувають незадоволені через свою надмірну чутливість. Активне втручання людей у хід подій, на думку Гольбаха, не є розумне. Більше того, він заявляє про свою готовність «зрозуміти» навіть деспота, адже той «під тиском» необхідності «не відає, що коїть». Людина ж, нагадує Гольбах, машина, і в цьому він не вбачає для неї нічого принизливого.

Хіба ж сама природа, міркує французький філософ, не є величезною машиною, невеличкою пружиною якої є людина? У природі, де всі істоти живуть за призначеними для них законами, все перебуває в порядку. За її велінням певні суспільства продукують мудреців, героїв і великих людей. В інших народжуються лише бридкі особистості, позбавлені енергії та добродітності. Змиримось ж зі своїм жеребом і в разі страждань не звертатимемось до створення нашою уявою химер. Якщо ця природа зробила існування нестерпним для деяких невдач, яких вона ніби обрала собі за жертви, то смерть завжди є для них відчиненими дверима, що звільняють їх від бідувань, коли вони втрачать віру в можливість позбавитись їх. Позиція Гольбаха, з огляду на критерії «гуманістичності», досить красномовна і спеціальних коментарів не потребує.

Вчені майже одностайні в тому, що французькі просвітники (насамперед їх молодше покоління) своїми філософсько-соціологічними творами ідейно надихнули, підготували й теоретично обґрунтували Велику революцію 1789–1794 рр. Це, безумовно, правильно. Проте при цьому всіляко наголошується винятково прогресивний характер просвітницьких ідей і, отже, їх «безперечно гуманний зміст». А

це не зовсім так. І справа не тільки в тому, що їх «гуманістичність» викликає великий сумнів (вище про це було сказано цілком певно), але і в тому, що між механістично-натуралістичними теоретичними настановами та антигуманною практикою якобінського терору існує логічна спадкоємність, що було трагічно підтверджено ще раз досвідом жовтневих подій 1917 р. в Російській імперії.

І справді, якщо з позицій Розуму взагалі інтерес народу (всіх) вищий від інтересу індивіда, то цілком виправдано («розумно») жертвувати «одиначками» задля «всезагального» блага. Виданий у вересні 1793 р. закон про «підозрілих» давав «право» карати не тільки кожного, хто активно бореться проти Республіки, а й тих, хто активно не виступає на її захист. Славнозвісний редактор газети «Друг народу» Марат на початку 1790 р. писав на її сторінках: «Кілька своєчасно відрубаних голів надовго стримають ворогів суспільства»; ще через півроку: «П'ятсот-шістсот відрубаних голів забезпечили б нам спокій, свободу і щастя»; в кінці року: «Можливо, доведеться відрубати п'ять-шість тисяч голів, але коли б навіть довелося відрубати й двадцять тисяч, не можна вагатися ані хвилини».

Інший відомий вождь якобінців Л. А. Сен-Жюст у середині 1793 р. закликав: «Свобода має перемогти будь-якою ціною. Ви повинні карати не тільки зрадників, а й байдужих, ви повинні карати будь-кого, хто є пасивним у Республіці й нічого не робить для неї».

Дещо своєрідною виявляється позиція Дідро, одного з найславетніших представників блискучої плеяди просвітників XVIII ст., редактора славнозвісної «Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел». На перший погляд, позиція Дідро принципово та сама, що й у його колег Гельвеція, Ламетрі та Гольбаха. Так, на питання про різницю між людиною і статуєю, мармуром і тілом Дідро відповідає, що різниця дуже незначна: з мармуру роблять тіло, з тіла — мармур. Роз'яснює цю дещо дивну сентенцію в такий спосіб: якщо мармур потовкти, всипати в чорнозем, посіяти горох і з'їсти його, то матимемо справу з перетворенням мармуру в тіло. Отже, між людиною та природою немає якісної відмінності, і «воля не менш механічна, ніж розум». Відповідною є і кваліфікація свободи, котра якщо й існує, то тільки внаслідок незнання. Тому говорити всерйоз про свободу людини, за Дідро, можна лише стосовно «абстрактної людини, людини, яка не збуджується жодними мотивами, людини, яка існує лише уві сні або ж у думці».

Однак у творчості Дідро простежується певна особливість, порівняно з іншими його сучасниками-просвітниками. Останні, зазвичай, висловлювали свої погляди в систематичних (за образом і подобою природничо-наукових) трактатах. Специфіка ж природничо-наукового погляду на світ полягає в тому, що він фіксує дійсне (вже реалізоване, здійснене, дане) існування, зображує світ, яким він є. Але ж об'єктивна реальність не тотожна лише своєму дійсному існуванню, остання є лише одним із його «вимірів». Поряд із дійсністю, тим, що є, об'єктивна реальність охоплює собою і те, що було, і те, що буде, тобто охоплює можливості, які є не менш реальними, ніж дійсність із її «вимірами», але спосіб їх існування істотно інший, ніж у дійсності.

Орієнтоване на змалювання лише дійсного аспекту реальності, природничо-наукове знання просто не здатне (не має відповідних засобів) фіксувати можливий (минуле та майбутнє) її аспект. Однак людина, суспільне буття взагалі характеризується (на відміну від лише «дійсного» параметра природного буття) існуванням багатомірним, одночасно в усіх (і дійсному, і можливому) параметрах об'єктивної реальності. Звичайно, специфічно людське буття разом із його найістотнішими рисами — свободою, творчістю, історичністю тощо — просто неможливо адекватно виразити природничо-науковими засобами, якими фіксується лише його дійсна «проекція» — фізично-анатомічна будова, такі формальні параметри, наприклад, свободи, як «негативна» її зовнішність — «свобода від...», що становить її, переважно, політичний аспект. Звідси «парадоксальність» і «одномірність» у змалюванні проблеми людини, свободи, творчості більшості мислителів-просвітників, що у своїй філософській творчості орієнтувалися на природничо-науковий взірець.

Дідро застосовує в більшості своїх творів не традиційно-натуралістичну форму трактату, а діалог, який відкриває ширші можливості для відображення багатомірних структур людського існування. Однак традиційний, загальноприйнятий на той час «натуралістичний» стиль написання філософських творів не дає можливості Дідро вийти за межі властивої Просвітництву парадигми.

Але ж згадаймо, що, крім філософських у стилі часу творів, Дідро писав і твори художні: «Небіж Рамо», «Жак-фаталіст і його хазяїн» тощо. І тут, звільнившись від натуралістичного стилю міркування,

він пропонує зовсім інші, нетрадиційні рішення проблем, у тому числі й проблеми свободи.

Сюжет роману «Жак-фаталіст...» нетрадиційний з огляду на закони жанру. Він не має чіткої фабули і розпадається на безліч епізодів з пригодами, що трапляються з Жаком та його хазяїном, які подорожують нескінченно довгою дорогою. Ця дорога, що виходить «нізвідки» і продовжується «в нікуди», об'єднує епізоди, символізуючи життєвий шлях людини у всій складній і суперечливій розмаїтості подій і фактів. Жак намагається тлумачити як єдино можливе лише те, що «наперед визначене». Людина, за його словами, так само неминуче йде шляхом слави або ганьби, як куля (хай навіть і наділена свідомістю), що котиться схилом пагорба. І якби ланцюг причин і наслідків, з яких складається життя людини, став би нам відомий, ми упевнилися б, що людина чинить лише так, як змушена чинити. Однак йому заперечує хазяїн, який вказує на принципову можливість прямо протилежного пояснення.

Говорячи про позицію Жака, який прагне бути фаталістом, Дідро зазначає: «Нерідко він бував так само непослідовним, як і ми з вами, і схильний забувати свої принципи»¹. Непослідовність, складність, суперечливість — ось, згідно з Дідро, характеристики реального життя. Саме такому зображенню реальності, що не «вкладається» в будь-які «послідовні», «логічні» схеми, і підпорядкований зміст роману. Таке зображення було принципово неможливим у традиційному науково-природничому трактаті, філософському тексті. Тим-то у філософських творах позиція Дідро не відрізняється принципово від позиції решти просвітників. Проте він зміг побачити й інші можливості підходу до проблеми свободи і, прагнучи реалізувати їх, вдається до таких засобів, як діалог і художня творчість. Вчинивши так, Дідро, по суті, впритул підходить до ідеї антиномічності буття, насамперед людського буття. Водночас свідома постановка філософської проблематики в цьому плані та осмислення наслідків, що з неї випливають, перебувають уже за межами фундаментальної парадигми Нового часу, а саме в межах того специфічного історико-філософського феномена, який іменується класичною німецькою філософією.

¹ Дідро Д. Монахія. Племянник Рамо. Жак-фаталіст и его Хозяин. — К., 1986.

Бароково-кордоцентрична опозиція метафізиці XVII–XVIII ст.

Філософію Нового часу часто визначають як специфічну — спекулятивну (від лат. *speculatio* — споглядання, умосяжність) — форму метафізичної філософії (загальне вчення про фундаментальні принципи і первні буття). Особливістю цієї спекулятивної метафізики була її здатність пов'язувати в єдину мислительну систему весь зміст досвіду.

Оскільки мислителі Нового часу, як ми бачили, концентрували головну увагу на пізнавальних проблемах, тобто виходили з гносеологічного (суб'єкт-об'єктного) відношення, їхні системи набували моністично альтернативних варіантів — ідеалізму (субстанційний фундамент реальності тлумачився як ідеальний) або матеріалізму (субстанційна основа реальності визнавалась матеріальною).

Відповідно до цього і проблема людини розв'язувалася по лінії редукції (зведення) останньої до природної істоти (у XVII–XVIII ст., коли домінував матеріалізм) або до свідомості (в межах німецької класичної філософії XVIII–XIX ст.). Трансформована за доби Ренесансу у цілком природну істоту (і тому «бездуховну») людина стає «річчю» (хоч і здатною мислити, говорити, але все ж «річчю»), підпорядкованою загальним законам природи, природній необхідності, тобто істотою радше «примушованою», аніж свободою (Спіноза). Тож і формула свободи, проголошувана Спінозою (пізніше повторена Гегелем), звучить фаталістично — «свобода є пізнана необхідність». Послідовники Декарта і Спінози у XVIII ст. дух, душу тлумачать уже просто як «хімеру» (Ламетрі): «Ми повинні зробити сміливий висновок, що людина є машиною і що в усьому Всесвіті існує одна лише субстанція, яка по-різному видозмінюється»¹.

Ренесансний раціоналістичний і натуралістичний антропоцентризм, ототожнюючи людину з природою, породжує перспективу «розчинення» людини в природі. Усвідомлення цієї перспективи й породило вже у XVI–XVII ст. опозицію програмі раціоналістичного натуралізму — бароково-кордоцентричну свідомість, яка зростає на містико-діалектичних ідеях неоплатонічного «ареопагітизму» V ст. (так званий «Корпус Ареопагітики»), переосмислених діячами

¹ *Ламетри Ж.-О.* Человек-машина // Сочинения. — М., 1983. — С. 220, 226.

Реформації у філософсько-теологічних ученнях німецького пієтизму, французького янсенізму та ін.

«Що далі йшло пізнання, — пише український дослідник барокового мислення А. Макаров, — що більше осягала наука простори, то менше залишалося шансів знайти для людини якесь гідне місце на створеній нею науковій (в цьому разі астрономічній) картині Всесвіту. Відкривши для себе його безмежжя, розум XVII ст. загубився в ньому як у пустелі»¹. Саме цю ситуацію мав на увазі послідовник янсенізму французький філософ і природодослідник Б. Паскаль, заявляючи: «Мене жахає вічна німотність цих просторів»².

Ренесансна ідея тотожності людського розуму з законами природи («порядок ідей у розумі той самий, що й порядок речей у природі», як говорив Спіноза) трансформується у XVIII ст. (поряд з характерною для XVI—XVII ст. загрозою поглинення людини природою) в альтернативне названому тлумачення — в можливість (і легітимність) свавільного втручання людини в наявний стан речей з метою перетворення соціальних відносин (а зрештою, й наявної природи). Така альтернатива осмислюється як «титанізм». А. Макаров говорить, що вже у XVII ст. були люди, які вказували на загрозу подібної альтернативи. «Якби Александру Македонському, — передає Макаров міркування одного з таких мислителів, — вдалося перемогти всі існуючі на землі армії, завоювати всі держави... це все одно не змогло б покласти край його агресивній діяльності. Він спрямував би всі сили людства на війну з природою»³. Але, продовжує дослідник, — те, що в XVII ст. було лише неясним відчуттям небезпеки, у XX ст. обернулося трагічною реальністю — страшною екологічною кризою глобального масштабу.

А. Макаров цитує одну зі статей часопису «Вопросы философии» за 1993 р. (№ 2, с. 57) «Сталін як редактор Лисенка»: «Гасла «Революції в природі» й «Боротьби з природою» існували в суспільній свідомості тих років у найрізноманітніших варіантах... У цілому боротьба з природою розглядалася як безпосереднє продовження класової боротьби. Вважалося, що коли класова боротьба завершиться перемогою пролетаріату, то місце переможеної буржуазії посяде природа. Як

¹ Макаров А. Світло українського бароко. — К., 1994. — С. 41.

² Паскаль Б. Мысли. — К., 1994. — С. 322.

³ Макаров А. Світло українського бароко. — С. 150.

писав один з провідних радянських педагогів А. Б. Залкінд, «Всесвіт, середовище всього світу, — ось хто буде тим жорстоким новим «класовим ворогом», на котрого кинеться все комуністичне людство»¹. Тож барокові мислителі виявляють неабияку прозорливість щодо теоретичної і, головне, практичної хибності раціоналістично-просвітницької програми гуманізму, яка, послідовно розгорнута, вела до двох антитетичних варіантів її антигуманного переродження — або поглинення людини природою (один варіант «тотожності» людини і природи), або «розчинення» природи в людині (другий — «титаністичний» її варіант).

Барокова філософська свідомість, на відміну від ренесансної (ми не торкаємося відмінностей барокової і ренесансної стилістики мистецтва) характеризується нібито «поверненням» до особливостей середньовічної парадигми мислення — до духовної (кордоцентричної) унікальності людського індивіда (всупереч ренесансному натуралістичному раціоналістичному універсалізму) і до нового теоцентризму (всупереч тотальному, «титаністичному» антропоцентризму Ренесансу).

Відповідно до сказаного барокова свідомість протиставляє ренесансному антропоцентризму новий (відмінний від середньовічного) теоцентризм. Бог для барокових мислителів виступає передусім у ролі гаранта неможливості перетворення ані людини, ані природи на Абсолют, що «поглинає» свого контрагента, Бог ніби опосередковує стосунки людини з природою і природи з людиною, схиляючи їх не до конфлікту, а до згоди — консенсусу.

Але посередництво Бога стає можливим завдяки реанімації в бароковому мисленні духовності, особливої (не раціональної) «сердечної» здатності, оскільки розум безсилий пізнати божественні виміри світу. «Коли слово Боже, — читаємо у Паскаля, — виявиться неправильним у буквальному сенсі, то це означає, що воно істинне в сенсі духовному»². «Серце чує Бога, а не розум. Віра полягає ось у чому: Бог досягається серцем, а не розумом»³.

Розум виявляє свою неспроможність в досягненні безмежності світу, його бездонності — а саме тут відповідь на загадку людсько-

¹ *Макаров А.* Світло українського бароко. — С. 152.

² *Паскаль Б.* Мысли. — СПб., 1888. С. 165.

³ Там само. — С. 103.

го існування; розум же збивається з пантелику, відчуваючи свою обмеженість (раціональне пізнання є «покладанням певних меж», «визначенням» — там, де неможливо провести чітку межу, розум губиться; тільки серце осягає бездонне, бо воно не «визначає», не «вимірює», а безпосередньо «торкається» реальності). Саме тому людина — «ніщо порівняно з нескінченністю, все порівняно з небуттям, середина між нічим і всім, нескінченно віддалена від розуміння крайніх меж; кінець і початки речей сховані від неї у непроникливій таємниці. Однаковою мірою нездатна вона побачити ніщо, з якого витягнута, і нескінченність, яка її поглинає»¹. «Велич душі виявляється не в тому, що людина досягає якої-небудь крайності, а в тому, що вона вміє одразу торкнутися обох крайнощів і заповнити весь проміжок між ними»².

Отже, серце (духовне «осердя» людини) є основою пізнання не тільки Бога, а й світу, природи. Адже саме віра (духовна пізнавальна сила людини), «сердечний» (кордоцентричний) зір людини покладає ті початки, з яких починається сам розум — вихідні принципи раціональної системи знання (загальновідомий приклад — аксіоми й постулати математики, єдиним «обґрунтуванням» яких є віра у їх істинність). «Логіці» голови (розуму) завжди передує «логіка» серця (віра, духовна пізнавальна здатність). «Ми пізнаємо істину не самим розумом, — наголошує Паскаль, — а й серцем, цим останнім ми осягаємо перші начала, і тоді прагне сперечатися за них розум, який тут ні до чого... На такі знання серця та інстинкту має спиратися розум і на них будувати свої міркування. Серцем ми відчуваємо, що є три виміри у просторі і що числа безконечні, а розум згодом доводить, що не існує двох квадратних чисел, одне з яких було б подвоєнням другого. Начала відчуваються, а судження виводяться — і те і друге з цілковитою певністю, але іншими шляхами. Смішно було б вимагати розумові від серця доведень його основних начал, щоб погодитись з ними, як, рівною мірою, було б смішно серцю вимагати від розуму відчуження всіх його висновків, щоб прийняти їх»³. У серця «свій порядок, у розуму ж свій»⁴.

¹ *Pascal. Oeuvres complètes.* — Paris, 1963. — P. 526.

² *Паскаль Б. Мысли.* — СПб., 1888. — С. 87.

³ *Паскаль Б. Мысли.* — К., 1994. — С. 116.

⁴ Там само. С. 332.

Бароково-кордоцентрична (орієнтована на «серце», дух) свідомість, отже, повертає гуманістичній філософській традиції суто людські пріоритети духовності, творчості і свободи, що зазнали істотних деформацій у межах ренесансного натуралістичного антропоцентризму, що виявив інтенції до виродження в напрямі натуралізації людини і свавільного екстремістського «титанізму».

Типовим представником бароково-кордоцентричної опозиції у Західній Європі був, як бачимо, Б. Паскаль, який уславився блискучою полемікою у своїх «Листах провінціала» проти схоластично-раціоналістичної «казуїстики» (від лат. *casus* «випадок») — схоластичної «науки», розробленої єзуїтами-томістами, що мала на меті визначати умови застосування загальних правил (законів, норм) до конкретних обставин (конкретних випадків). Це означало спробу примирити одиничне («випадкове») із загальним способом абстрагування від змістовних характеристик реальності, що майже рівнозначно пошукові способів формального («логічного») узгодження чого завгодно з чим завгодно (щось подібне до вправ молодшого покоління софістів). У межах «казуїстики» єзуїт А. Ескобар-і-Мендоза розробив горезвісну тезу «мета виправдовує засоби» (будь-яке порушення моральних чи правових норм виправдовується, якщо служить «високій» меті); повний текст цього «принципу» звучить так: «Якщо не можна утримати людину від якоїсь недозволеної дії, то можна хоча б очистити порочність дії чистотою мети».

Критикуючи «казуїстичний» раціоналізм єзуїтів і відповідне тлумачення «свободи волі», Паскаль критикує не раціоналізм як такий (як видатний учений, математик і фізик він високо цінував розум взагалі), а механістичний, формалістичний раціоналізм; не свободу волі як таку, а «свободу робити, що заманеться» — сваволю.

Опозиційність бароково-кордоцентричної лінії філософського розвитку XVII ст. ренесансно-раціоналістичній його лінії демонструється протистоянням філософських позицій Декарта й Паскаля. Декарт уособлює безмежний раціоналізм, стверджуючи, що раціоналістична дискурсія настільки абсолютна, а її докази «настільки достеменні, що хоча б досвід і показував протилежне, ми все ж мусили б йняти нашому розуму більше віри, ніж нашим почуттям»¹. Паскаль,

¹ *Декарт Р.* Начала философии // Избр. произведения. — М., 1950. — С. 496.

навпаки, жорстко обмежує абсолютистські претензії розуму «логікою серця». Протистояння це виходить навіть за межі філософії, у сферу природничо-наукових інтересів цих мислителів. Так, усупереч Декарту, який розробляє проблеми аналітичної геометрії, алгебри, Паскаль розробляє «неалгебраїчні» проблеми проективної геометрії (праці з конічних перерізів — еліпс, парабола, гіпербола); Декарт ототожнює матерію з простором, звідки висуває тезу «природа не терпить порожнечі», — Паскаль захищає ідею реальності «порожнечі» («вакууму») і в цьому плані інтерпретує знаменитий дослід Торрічеллі; Декарт відносить інтуїцію до інтелекту, Паскаль — до чуттєвості («сердечного» чуття) і т. д. Нарешті, Декарт вбачає досконалість геометричного знання в тому, що воно визначає свої твердження, — Паскаль же наголошує на тому, що вихідні поняття геометрії (аксіоми, постулати) не визначаються, а відсутність визначення, за Паскалем, «є скоріш досконалість, ніж недолік, оскільки походить не від їх невігластва, а, навпаки, випливає з їх вищої очевидності»¹.

Барокова опозиція ренесансному раціоналістичному гуманізму ві продовжилася у XVIII ст. гердерівською групою «Бурі і натиску», а в XIX—XX ст. — німецьким романтизмом (який значною мірою спирався на праці голландського мислителя Ф. Гемстергейса), родоначальником екзистенційної філософії С. К'єркегором і сучасним екзистенціалізмом. Потужну кордоцентрично-барокову лінію знаходимо і у вітчизняній філософії XVII—XX ст.

¹ *Pascal B. Ouevres completes.* — С. 351.



Рекомендована література

- Быховский Б. Э. Джордж Беркли. — М., 1970.
Заиченко Г. А. Джон Локк. — М., 1973.
История философии. Запад—Россия—Восток. — М., 1996 (разд. II—III).
Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязное А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. — М., 1986.
Ляткер Я. А. Декарт. — М., 1975.
Мееровский Б. В. Гоббс. — М., 1975.
Нарский И. С. Готфрид Лейбниц. — М., 1972.
Нарский И. С. Давид Юм. — М., 1973.
Рассел Б. История западной философии. — К., 1995 (кн. III, розд. VII—XIX).
Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1996 (кн. III, ч. III—VIII).
Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков. — М., 1984 (разд. II).
Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. — М., 1979.
Субботин А. Л. Френсис Бэкон. — М., 1974.
Янарас Христос. Нерозривна філософія. — К., 2000.

КЛАСИЧНІ ДЖЕРЕЛА СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ: І. КАНТ, Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ, К. МАРКС

- *Філософська містика XIV—XVI ст. як джерело класичної німецької ідеалістичної діалектики*
- *Німецьке Просвітництво*
- *Німецька класична філософія: І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг*
- *Німецька класична філософія: Г. В. Ф. Гегель*
- *Німецька класична філософія: діалог з романтизмом*
- *Німецька класична філософія: Л. А. Фейєрбах і К. Г. Маркс*
- *Класичний марксизм 50—90-х років XIX ст.*
- *Еволюція марксизму на Заході*

Філософська містика XIV—XVI ст. як джерело класичної німецької ідеалістичної діалектики

Розглядаючи особливості філософської парадигми Нового часу, ми наголошували на домінуванні у філософській думці цієї доби матеріалістичної тенденції та на «поліментальності» (з огляду на етнонаціональні характеристики) філософії Нового часу. Остання, як відомо, виявлялася в переважанні, скажімо, емпіризму та індуктивного методу в англійській філософії (Ф. Бекон, Дж Локк, Дж Берклі, Д. Юм та ін.) або раціоналізму та дедуктивного методу у філософії французькій (Р. Декарт, французькі матеріалісти XVIII ст. та ін.). Специфічною особливістю характеризується й німецька філософія Нового часу, але специфіка ця виявляється настільки своєрідною, що змушує винести німецьку філософію Нового часу (XVIII — перша половина XIX ст.) в окрему тему.

У попередній темі до представників західноєвропейської філософії Нового часу ми відносили лише одного німця — Г. В. Ляйбніца, оскільки за ментальними ознаками його позиція була набагато ближчою до французького, аніж до німецького стилю філософування (та й праці він писав переважно французькою і латинською мовами).

Проте річ у тому, що, на відміну від основної маси напрямів західноєвропейської філософії Нового часу, які вже за доби Відродження формувалися на базі «західної» (римо-латинської) моделі середньовічної філософії, «генетична» база німецької філософії виявилася дещо іншою. Йдеться про майже унікальну в історії західноєвропейської філософії середньовіччя, Відродження та Нового часу ситуацію — формування світоглядного менталітету такої численної західноєвропейської людності, як німецький народ на базі «східної» (а не «західної») філософської парадигми. Згадаймо, в темі про середньовічну західноєвропейську філософію вже йшлося про переклад І. Скотом Еріугеною на латину такого визначального для контексту «східної» (греко-візантійської) моделі середньовічної філософської парадигми тексту, як «Корпус Ареопагітики», та коментарів до нього візантійського філософа Максима Сповідника. Проте помітного впливу на тодішню філософську думку (IX ст.) цей текст не справив. Водночас із початком кризи середньовічної філософської парадигми наприкінці XIII — на початку XIV ст. «східний» («ареопагітичний») неоплатонізм слугував ґрунтом для формування так званої пізньосередньовічної містики, в межах якої німецькі мислителі Майстер Екхарт і його учні Г. Сузо та Й. Таулер шукали виходу з кризи. Про цей факт теж згадувалося в названій лекції, але дещо побіжно, оскільки основний напрям подолання кризи західноєвропейською філософією пішов іншим шляхом — шляхом ренесансного гуманізму.

А от німецька містика і (теж німецька) Реформація й спричинилися до виникнення того унікального світоглядного утворення, яке дістало в історії філософії назву «німецька класична філософія». Отже, щоб зрозуміти сенс останньої, необхідно докладніше з'ясувати зміст німецької філософської містики та Реформації, передусім ґрунтовніше розглянути ідею «апофатизму», що є центральною для «ареопагітичного» неоплатонізму.

Апофатизм, або апофатичне богопізнання впливає з визнання принципової неможливості «позитивного» осягнення божественного буття, оскільки останнє існує в принципово іншому, ніж сфера існування пізнаних речей, «вимірі» буття. Проголошувана апофатизмом непізнаваність Бога не є ані агностицизмом, ані відмовою пізнати Бога. Апофатизм є специфічно екзистенційною (спрямованою ні на річ, ні на ідею, а на особистісний тип існування) позицією, метою

якої є не знання, а єднання. Адже Бог, божественне буття не є чимось безособовим (річчю, абстрактною ідеєю тощо), Бог є особистістю і тому осягається не дискретно-речово, не раціонально, а в безпосередньому (особистісному) контакті. Апофатичне (заперечне, негативне) знання, послідовно заперечуючи всі позитивні характеристики пізнаваного об'єкта, не ставить нас перед абсолютною порожнечою, перед просто відсутністю.

Звернімося для прикладу до більш «земної», навіть буденної ситуації. Уявімо собі, що ми хочемо розібратися, чому саме ця конкретна людина є нашим другом, коханою чи ще кимось у цьому ж дусі. Звертаючись з цією метою до конкретних «фізичних» і «духовних» рис цієї людини, ми змушені будемо відкинути їх одна за одною (оскільки жодна з них частіше чи рідше обов'язково трапляється в інших людей, які аж ніяк не є нашими друзями чи коханими тощо). Те ж індивідуально-неповторне, що залишиться після «відкидання» повторюваних рис, виявиться принципово невимовним словами (і, значить, поняттями), тому що будь-яке слово (і, зрозуміло, поняття) узагальнює і тим самим «знищує», перетворює в «ніщо» унікально неповторне.

Перед нами типово «апофатична» ситуація — ми безпосередньо сприймаємо й чітко «переживаємо» ту унікальну рису людини, завдяки якій вона є нашим другом, але будь-яка спроба виразити цю рису раціонально-понятійно дає в результаті незмінне «ніщо». Спроби «позитивного» визначення цих характеристик у кращому разі можуть бути лише вказівками на ситуації, в яких шукана унікальність може безпосередньо «переживатися». Прикладом подібного «позитивного» визначення друга може бути вислів «друга пізнаємо В біді». Відповідним чином і послідовники апофатизму (насамперед Псевдо-Діонісій Ареопагіт), говорячи про шляхи «позитивного» богопізнання — так зване «катафатичне» (від грец. «катафатікос» — стверджувальний) пізнання, вказують на такі обставини та ситуації (наприклад, гармонійність природи і «доцільність» її проявів), які, на їхню думку, «вводять у ситуацію» безпосереднього «переживання» божественної присутності у світі.

Апофатизм у його класичній формі — тексти Псевдо-Діонісія Ареопагіта — є типово діалектичним вченням (діалектика, що народжується в діалозі, завжди починається з заперечення, що має на меті ствердження чогось нового, небувалого, того, що «приходить» з «ні-

чого» у «щось». Отже, діалектика у своїй суті є взаємопереходом заперечення і ствердження, буття і небуття, чогось і нічого). Цим ученням і зацікавився в ситуації краху (перетворення в ніщо) ще недавно, здавалося б, «нерушимих», «вічних» схоластичних істин німецький чернець-домініканець Йоган Екгарт, більш відомий через глибоку вченість як Майстер (вчитель) Екгарт.

Екгарт тлумачить Бога як Абсолют, розрізняючи його зміст у ставленні до самого себе та у ставленні до інших. У ставленні до самого себе божественний Абсолют виступає як чиста «божественність», яка є з позицій апофатичного пізнання «безосновною безоднею», «божественним ніщо».

На противагу апофатичному баченню Абсолюту як «безмовної пустелі божественного ніщо» у ставленні до інших Абсолют виявляє себе як творче начало світу, як творчий принцип світового процесу, як власне Бог. Чиста «божественність» (божественне «ніщо», «безодня») і «Бог» (творче начало світу) взаємодіють у нескінченному діалозі небуття й буття, породжуючи божественно-світовий процес покладання ієрархії модусів, що самоконструюють себе в ході внутрішнього «самоосаяння» кожного наступного модусу.

Перед нами типово «апофатичне» тлумачення світового процесу як діалектичного самопородження світу, його становлення як синтезу буття й небуття. Ця принципова схема діалектичного розвитку збережеться і в контексті класичної німецької діалектики; важливо лише нагадати, що світовий процес і сама діалектика буття й небуття є не об'єктивним, а особистісним (реалізується у взаємодії божественної та людської особистості) процесом. Саме цей момент відіграв істотну роль в ефективності впливу містичної позиції Екгарта та його учнів Г. Сузо і Й. Таулера (XIV ст.) на М. Лютера (XV ст.), коли той формував центральний пункт лютеранської доктрини — вчення про містичну єдність «внутрішньої» людини з Богом. Лютер продовжив традицію містичної філософії XIII—XIV ст. ще й у тому плані, що переклав Біблію німецькою мовою (15 років працював над перекладом). Як відомо, Екгарт читав свої проповіді рідною, німецькою, мовою (загально визнаним є сьогодні й внесок Екгарта та його учнів у розвиток німецької філософської мови).

Містико-діалектичну естафету в німецькій філософії приймають далі Якоб Беме (1575—1624) та його послідовник Йоган Шефлер

(1624–1677), більше відомий під псевдонімом Ангелуса Сілезіуса. Беме в усьому суцшому бачить роздвоєність і суперечності, процеси боротьби добра і зла, світла й темряви тощо. Все суще складається з «так» і «ні». Без тотожності протилежних сил, що борються в одному предметі, все зупинилося б і перетворилося на ніщо. Шефлер розглядає увесь світовий діалектичний процес як нескінченний діалог особистісного «Я» людини і космічного божественного «Я», яке, попри всю свою незрівнянну вищість щодо людського «Я», є водночас його «рівноправним» співрозмовником.

Німецьке Просвітництво

На початку XVII ст в Німеччині поширюються ідеї західноєвропейського Просвітництва, яке продовжувало раціоналістичну традицію Ренесансу: одним із ранніх його представників був Христіан Вольф (1679–1754). Тлумачачи світ у традиційному для Просвітництва раціоналістично-механістичному дусі, Вольф розглядає принципи моралі як об'єктивно зумовлені норми поведінки людей, що визначаються самою структурою об'єктивного світу. У Вольфа з'явилося багато послідовників, котрі вважали своїм завданням популяризацію та поширення наукових знань. Через це вчення Вольфа й вольф'янців називали «популярною філософією». Подібно до всіх діячів Просвітництва вольф'янці були впевнені, що поширення освіти і знань призведе до негайного вирішення всіх складних проблем життя. Одне з центральних місць у просвітників посідала ідея суспільного поступу. Особливу роль у німецькому Просвітництві відіграла ідея національного об'єднання Німеччини і, відповідно, розвитку національної німецької культури у всіх її різноманітних проявах.

Готгольд Ефраїм Лессінг (1729–1781) — філософ-просвітник, письменник і літературний критик, погоджуючися з принципово раціоналістичною орієнтацією філософської думки, відмовлявся від механістичних крайнощів вольфівського раціоналізму. Разом зі своїм однодумцем і другом Мозесом Мендельсоном (1729–1786) Лессінг вбачав мету Просвітництва в духовному спрямуванні людей у житті відповідно до велінь розуму.

Проте німецьке Просвітництво лише на ранньому своєму етапі було близьким до загального (західноєвропейського) раціоналістично-механістичного стандарту.

Десь близько середини XVIII ст., залишаючись у найзагальніших рисах Просвітництвом, воно зазнає все більшого й більшого впливу екзистенційно-діалектичної традиції німецької містичної філософії. Так, протестантський напрям *пієтизм* (від лат. *pietas* — благочестя) — німецький близнюк французького янсенізму — тісно пов'язаний у своїх філософських інтенціях з просвітницьким раціоналізмом, виявляє водночас виразне тяжіння до традиційної філософської містики. Пієтизм мав глибокий вплив на багатьох мислителів і діячів культури кінця XVIII — початку XIX ст., сприяючи адекватному художньому та філософському осягненню людської особистості в найпотаємніших екзистенційних глибинах її єства (зокрема, і засновник німецької класичної філософії І. Кант був вихований у пієтичному дусі).

Та з особливою силою вплив пієтизму на німецьке Просвітництво позначився в творчості учасників суспільно-культурного руху «Буря й натиск», що розгорнувся в Німеччині в середині XVIII ст. Цей рух, як пише російський філософ А. В. Гулига, був своєрідним «вибухом» індивідуалізму і виявив себе в «підвищеному інтересі до проблем особистості, до внутрішнього життя окремої людини, в різкому недовір'ї до розсудку, до раціоналістичних принципів, що їх обстоювали діячі раннього Просвітництва. Раптово виявили себе складність, багатство, таємничі глибини духовного життя людини»¹. Наприклад, один із натхненників руху «штурмерііз» (від нім. *Sturm* — буря) Йоган Готфрід Гердер (1744—1803) відмовляється від раціоналістичної програми Просвітництва, проголошеної Лессінгом і Мендельсоном, наголошуючи натомість важливу роль почуттєвості в житті людини.

Досліджуючи фольклор, Гердер був, по суті, першим німецьким фольклористом. Він обстоював діалектичну ідею становлення та розвитку світу як органічного цілого. Історію людського суспільства розумів як продовження історії природи. Неабияку наукову цінність становлять мовознавчі дослідження Гердера («Дослідження про походження мови», 1772 р.) та історичні праці (чотиритомне видання «Ідеї до філософії історії людства», 1784—1791 рр.).

Оригінальна просвітницька програма Гердера була окреслена ним у «Щоденнику моєї подорожі в 1769 році». У цій праці, до речі, знаходимо цікаву оцінку України з огляду на її майбуття. «Україна, — пише Гердер, — стане колись новою Грецією; прекрасне підсоння

¹ Гулига А. В. *Немецкая классическая философия*. — М., 1986. — С. 27.

цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться; з тільки малих племен, якими також були колись греки, постане велика, культурна нація і її межі простягнуться до Чорного моря, а звідтіля ген у далекий світ»¹.

Подібним (не однозначно раціоналістичним) способом були орієнтовані й такі видатні представники німецького Просвітництва, як філософ, природодослідник і поет Йоган Вольфганг Гете (1749—1832), філософ і драматург Фрідріх Шіллер (1759—1805), лінгвіст, творець оригінальної «філософії мови» Вільгельм Гумбольдт (1767—1835), його молодший брат природодослідник і мандрівник Олександр Гумбольдт (1769—1859) та ін.

Окремо слід сказати про Йогана Георга Гамана (1730—1788), який відверто відкинув раціоналізм, акцентуючи увагу на інтуїтивних, з його точки зору, визначальних, моментах пізнання. Розробляючи оригінальну концепцію «безпосереднього» знання, Гаман наголошував на діалектичній природі останнього. «Ми мислимо занадто об'єктивно... — писав він. — Наша логіка забороняє суперечність, а тим часом саме в ній — істина». Аналогічної позиції дотримувався і Фрідріх Генріх Якобі (1743—1819). Заперечуючи розсудочний раціоналізм Просвітництва, він протиставляв останньому ірраціоналістичну позицію, передрікаючи в ряді принципів майбутні позиції «філософії життя» та екзистенціалізму. Традиція німецької філософії: від пієтизму до «штурмерів» продовжила бароково-кордоцентричну лінію філософії XVII ст.

У творчій полеміці містично-діалектичної вітчизняної традиції та раціоналістичної програми Просвітництва відбувався процес становлення німецької класичної філософії. Синтезуючи національну духовну енергію діалектичної мислительної традиції минулого і просвітницькі новації національно-культурного відродження, проголошені «штурмерами», а трохи згодом «романтиками», німецька класична філософія стає втіленням національної світоглядної ментальності німецького народу, що, зрештою, і надало її (німецької класичної філософії) здобуткам статусу загальнолюдських цінностей. Адже давно помічено, що до «золотого фонду» загальнолюдської культури потрапляють ті здобутки національних культур, у яких найглибше й найвиразніше проявилася специфічність національного

¹ *Herders. Werke: In 5 Bd. Berlin; Weimar, 1969. — Bd. 1. — S. 135.*

духу певного народу. І ця особливість німецької класичної філософії виявляє себе у творчості її засновника І. Канта. Оцінюючи останнього як «найкращого» серед сучасних філософів, Й. В. Гете зазначав: «Він — той, хто створив найбільш дійове за своїми результатами вчення, і він найповніше від усіх заглибився в німецьку культуру».

Німецька класична філософія: І. Кант, Й. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг

Формуючись як мислитель в атмосфері напруженого діалогу між матеріалістично-раціоналістично наснаженим Просвітництвом і містично-діалектичними медитаціями його опонентів, Іммануїл Кант подібно до Гердера, Гете, братів Гумбольдтів та інших, явно тяжів до просвітницької програми. У початковий (до 1770 р.), так званий «докритичний», період творчості філософська позиція Канта мала явно матеріалістичне спрямування. Проте спроба послідовного розгортання філософських досліджень у цьому напрямі постає перед нездоланими труднощами, як тільки виникають проблеми людського буття. Наше філософське («метафізичне») пізнання, зазначає Кант, не може вийти за межі досвіду, хоч «це й становить найсуттєвіше завдання метафізики».

Донедавна вважали, розгортає Кант цю думку, що всяке знання має узгоджуватися з предметами. Однак усі спроби встановити щось таке стосовно предметів, що розширювало б наші знання про них поза досвідом, а рїогї (лат. — «до досвіду», «те, що передує досвіду»), незмінно завершувалися невдачею. Тоді й постало питання, а чи не розв'яжемо ми завдання метафізики успішніше, якщо виходитимемо з протилежного припущення: не знання мають узгоджуватися з предметами, а предмети зі знаннями. Тобто ми чинимо за аналогією з міркуванням Коперника. Коли виявилось, що гіпотеза про обертання всіх небесних тіл навколо спостерігача на Землі невичерпно пояснює рух цих тіл, Коперник спробував встановити, а чи не досягне він успіху, припустивши, що рухається Земля зі спостерігачем (і з планетами) навколо Сонця, а зорі залишаються непорушними.

Зробивши відповідне припущення («не думка узгоджується з предметом, а предмет з думкою»), Кант доходить висновку, що пізнання є не спогляданням, а конструюванням предмета, тобто предмет виявляється не вихідним, а кінцевим продуктом пізнання. Таким

чином, як стали пізніше говорити філософи, Кант здійснив своєрідний «коперніканський переворот» у філософії, з якого й починається класична німецька філософія. Проте, зробивши вихідним пунктом саме пізнання, а не предмет, суб'єкт, а не об'єкт, Кант обирає альтернативну щодо своєї дотеперішньої (матеріалістичної) орієнтації думки орієнтацію — ідеалістичну. Він так і називає відтепер свою позицію у філософії — «критичний ідеалізм».

Критично осмислюючи з цих позицій тезу Юма про те, що індукція не може надати теоретичним висновкам з досвіду загальності та необхідності (а тому будь-яка загальність і необхідність наших пізнавальних зусиль завжди є лише результатом віри), Кант робить висновок, що загальність і необхідність результатів пізнання не залежить від сваволі пізнаючого або від досвіду. Ці результати мають своїм джерелом апіорні (додосвідні) форми чуттєвості та розсудку.

Отже, за Кантом, людина отримує безліч відчуттів, які, сприймаючись у сфері чуттєвості, набувають тут певного первинного порядку, що його надають відчуттям простір і час, які тлумачаться Кантом як «апіорні форми чуттєвості». Процес «упорядкування» відчуттів продовжується у сфері розсудку, який здійснює «апіорний синтез» за допомогою дванадцяти категорій (вони і є «апіорними формами розсудку»). У сфері розсудку відбувається упорядкування («апіорний синтез») лише чуттєвих даних. Переважно це нетворча, «класифікаторська» діяльність на базі формальної логіки.

Лише на рівні Розуму, який «задає» цілі, що надають смислову єдність синтетичній діяльності розсудку, здійснюється, так би мовити, «вищий синтез». Останній полягає в з'єднанні теоретичної сфери, представлені розсудком, з практичною сферою, котру Кант тлумачить переважно як сферу морально-етичну. Стосовно теорії, науки розум виконує «регулятивну» функцію, через що ідеал розуму здійснюється тут лише за необхідності — це сфера панування «природної причинності», байдужої до моральності й узагалі людських справ. Коли ж, керуючись «природною причинністю», розум (тут він виступає як «чистий» розум) однак має намір виявити специфіку таких практично-людських цінностей, як, наприклад, свобода, він наштовхується на межі своєї чинності.

У сфері «чистого» («теоретичного») розуму все існуюче постає у вигляді жорстко детермінованої системи причиново-наслідкових від-

ношень — усе, що існує, є наслідком діяння певної причини і, своєю чергою, стає причиною нових наслідків, які спричинюють іще новіші наслідки, і так до нескінченності. До цієї сфери природної причинності входить і природна («емпірична») людина, яка, будучи «емпіричним характером», є «лише частиною чуттєво сприйманою світу, дії якої, подібно до інших явищ, неминуче впливають і природи»¹. І це так, оскільки емпіричний вчинок людини відбувається у певний момент часу і тому необхідно залежить від умов попереднього часу, бо минулий час уже знаходиться поза владою людини. Саме тому, наголошує Кант, «у відношенні емпіричного характеру (людини. — *І.Б.*) немає свободи»². Отже, якби нам були відомі всі чинники (причини), що діють на людину, «то поведінку людини у майбутньому можна було б передбачувати з такою ж точністю, як місячне чи сонячне затемнення»³.

Проте змальовувана чистим розумом у такий спосіб картина універсальної детермінованості світового загалу містить у собі, міркує Кант, парадокс: якщо все існуюче має свою причину, то таку причину мусить мати й сам нескінченний причиново-наслідковий ланцюг існування. Але така причина мала б бути початковою — початком, тобто першою причиною. А це суперечить необхідній нескінченності причиново-наслідкового ланцюга.

Для подолання названого парадокса (Кант називає його й кілька аналогічних парадоксів антиномією, що в буквальному перекладі з грецької мови означає «суперечність закону самому собі») Кант стає на шлях «розведення» сторін парадокса, постулюючи існування двох трансцендентних («замежових») один відносно одного світів — світу, в якому існує нескінченний ланцюг причин і наслідків, світу природної причинності, світу раціонального знання, і світу, в якому існують «перші причини», «початки», світу свободної причинності, світу віри. Останній світ постулюється Кантом як трансцендентний стосовно утворюваного упорядковуючою логічно-раціональною діяльністю світу знання. Кант відверто заявляє: «Мені довелося обмежити знання, щоб звільнити місце вірі»⁴. А звільнити місце вірі йому було по-

¹ *Кант І.* Критика чистого розума // Соч. : в 6 т. — М., 1964. — Т. 3.

² *Кант І.* Критика чистого розума. — С. 489.

³ *Кант І.* Критика практического разума // Соч. : в 6 т. — М., 1965. — Т. 4. Ч. 1. — С. 428.

⁴ *Кант І.* Критика чистого разума. — С. 95.

трібно, щоб перервати неперервність причиново-наслідкового ланцюга і тим віднайти місце свободі, яку Кант тлумачить як «здатність самочинно починати ряд подій»¹, тобто самочинно починати новий (будь-який) причиновий ряд.

Але тим самим Кант, усупереч Спінозі, скасовує жорсткі лабета необхідності, у які примусово заганяється свобода спінозівською формулою «пізнаної необхідності». Кант спромагається тепер самочинно — вільно — починати причиновий ряд подій, адже й справді реальний початок будь-якої системи знання (а несистемного знання взагалі не буває) коріниться у вірі, бо саме віра є єдиною «підставою», єдиним «аргументом» для вихідних (початкових) принципів усякої системи знання — аксіом, постулатів, догматів тощо; нічим іншим, крім віри, вони не спричиняються, не обґрунтовуються. Сфера віри, «свободної причинності» — це сфера існування «речей самих по собі», непізнаних (непідвладних раціональному пізнанню); це сфера існування ноуменів — особливих умосяжних, інтелігібельних предметів, трансцендентна щодо емпірично сприйманого, безпосередньо переживаного світу фізичних просторово-часових речей — феноменів (явищ). І в цьому плані позиція Канта зближується з Паскалевою кордоцентричною ідеєю «логіки серця», яка обмежує «логіку голови», постачаючи останню вихідними (початковими) принципами.

Світи природної і свободної причинності трансцендентні один щодо одного, але вони мають, згідно з Кантом, єдину спільну точку, «точку дотикання» — людину. Адже людина, за Кантом, не належить самому лише емпіричному світові. Пізнаючи природу єдино через почуттєвість, саму себе людина пізнає через «одну лише апперцепцію і притому в діях і внутрішніх визначеннях, які вона аж ніяк не може причислити до чуттєвих вражень»². Якщо з одного боку людина є явищем загального порядку природи, то стосовно деяких своїх здатностей вона для себе є «суто умосяжний предмет», діяльність якої «аж ніяк не можна причислити до чуттєвої сприйманості»³. Тією здатністю, що дає можливість людині розглядати себе не лише як елемент світу явищ, а також як елемент умосяжного світу, є розум, але не теоретичний, а практичний, як джерело морального законодав-

¹ *Кант И.* Критика чистого разума. — С. 492.

² *Кант И.* Критика чистого разума. — С. 487.

³ Там само.

ства. Саме на цьому й ґрунтується, за Кантом, можливість свободи людини. «Розглядувана як умосяжний характер, людина свободна, оскільки не визначається в динамічному ланцюгу ні зовнішніми, ні внутрішніми передуючими в часі основами»¹. Така свобода не є просто негативною (незалежною від емпіричних умов), а позитивною «здатністю самочинно починати ряд подій». Інакше кажучи, до складання світу свободної причиновості Кант приходив через практичну потребу знайти джерело моральних норм і правил, адже їх неможливо «вивести» (дедукувати) з природи й, водночас, без них не може обійтись практична життєдіяльність суспільного існування людини (без них суспільство просто розпадеться). Неможливість отримати закони (норми) моралі засобами «чистого розуму» кваліфікується Кантом як антиномічність самого розуму — мораль практично існує у фактичному житті й, водночас, логічно в системі теоретичного знання існувати принципово не може.

Це й змушує Канта постулювати існування поряд з «чистим розумом» ще й розуму *практичного*. Останній формує систему моральних правил і норм — *імперативів*. Отже, Кант вважає, що існують предмети, буття яких залежить не від волі людини, а від природи; вони мають відносну цінність, служать лише засобами до цілі, але ніколи не самими цілями. Це — *речі*. Але поряд з речами існують розумні істоти — *особи*; вони є *цільями самими по собі*, і їх не слід вживати як умову, засіб до якоїсь цілі. Саме в цій сфері чинні моральні імперативи, серед яких головний «*категоричний імператив*: чини так, щоб ти завжди ставився до людства і у своїй особі і в особі будь-кого іншого так, як до цілі, і ніколи не ставився до нього як тільки до засобу»².

Своїм ученням про свободу Кант зробив рипучий крок до подолання фаталістичного тлумачення свободи, що спиралося (у Декарта—Спінози) на ідею «однакового в усіх розуму» і тому немилуче вимагало жорсткої узгодженості «свободи» з єдиним для всіх людей розумом і тим стала однаковою для всіх «свободою» (по суті — несвободою) — рівністю, пізнаною необхідністю.

Вказуючи на існування двох взаємотрансцендентальних світів (природної і свободної причиновості), Кант дав підставу говорити про дуалістичність своєї позиції. Але цей дуалізм нерідко оцінювався як

¹ *Кант І.* Критика чистого розуму. — С. 491—492.

² *Кант І.* Критика практического розуму. — С. 270.

«слабкий пункт», «непослідовність» і т. п. філософії Канта, що, своєю чергою, нібито робило неминучою критику Канта «справа» і «зліва». Проте в дуалістичній позиції Канта не було, так би мовити, ніякого «криміналу» (як і взагалі в дуалізмі або ще ширше — в плюралізмі. Ми вже торкалися цього питання, говорячи про «софійність» філософського знання). Адже і світ природи («природної» причиновості), і внутрішній (екзистенційний, особистісний) світ людського духу є цілком реальними, аж ніяк не «фіктивними» світами. Якщо й можна в якомусь плані говорити про «обмеженість» Кантової позиції, то лише в тому, що його підхід до проблеми діалектичної взаємодії названих світів є певною мірою однобічно раціоналістичним. Саме раціоналізм завадив Канту відобразити адекватно діалектичну єдність природного і людського (морально-етичного) світів. Тим-то, як зазначають філософи, Кант лише в «негативній формі» поставив проблему діалектики.

Йоган Готліб Фіхте (1762—1814) повертає діалектичному акту, розірваному кантівським поділом реальності на «феноменальний» і «ноуменальний» світи, належну цілісність і тим самим неперервність. Наголошуючи на ідеї примату практичного (морально-етичного) розуму перед «чистим» розумом, Фіхте ставить у центр своєї філософської уваги свободу, точніше свободну діяльність людського Я. «Абсолютне Я» як тотожність усіх окремих людських Я («емпіричних Я») приймається Фіхте за основу буття. «Я» у Фіхте є уособленням практичної активності людства, уособленням діяльно-творчої основи буття як такого.

Уся реальність у Фіхте діяльна, і все діяльне є реальністю. Діяльність є позитивною абсолютною реальністю. Тому людина у Фіхте не споглядальна істота, здатна лише повторювати природу. Немає нічого у світі, що не було б результатом діяльної, творчої активності абсолютного Я. Все, що безпосередню не є Я, є, за Фіхте, «не-Я», продуктом діяльності Я, похідним від останнього.

Таке діяльне взаємовідношення «Я» і «не-Я» становить у Фіхте поле виявлення всезагальної діалектичності реального світу, в якому всі протилежності виявляють себе як відносні. Кожна теза перетворюється на антитезу, а синтез виявляється розв'язанням суперечності між тезою і антитезою. Фіхте тим самим долає «прірву» між кантівськими світами «природної» та «свободної» причиновості за рахунок фактичного позбавлення одного з них (світу «природної» причиновості) рівноправного щодо міри реальності існування. Фе-

номенальний світ природного буття суб'єктивується, редукується до «не-Я», що є, власне, слухняною «тінню» Я. Суб'єктивність (Я) отримує статус єдиної реальності. Проте це істотно суперечить принципівому спрямуванню філософської парадигми Нового часу, згідно з яким буття світу малювалося за образом і подобою об'єктивно-субстанційних характеристик природи.

Зазначену суперечність робить спробу здолати Ф. В. Й. Шеллінг (1775–1854) у своїй системі «трансцендентального ідеалізму», або, як її ще називають, «філософії тотожності». Прагнучи дати об'єктивне тлумачення діалектичному процесові, Шеллінг заявляє, що ні суб'єкт (фіхтеанське Я), ні об'єкт (фіхтеанське не-Я) не може окремо бути прийнятий за вихідне, початкове. Таким вихідним може бути тільки їх нероздільна єдність, тотожність. Звідси — «філософія тотожності», котра передує появі будь-якої відмінності, тим більше протилежності між ними. Ця вихідна тотожність є чимось до-свідомим (адже свідомість є вже істотною ознакою відмінності суб'єкта від об'єкта), або, як висловлюється Шеллінг, «несвідомим».

Ідея первинності несвідомого запозичується Шеллінгом у Канта, який вважав, що предмети досвіду (а з них і починається пізнання-конструювання світу) створюються несвідомою «продуктивною силою уяви». Власне, Шеллінгова початкова тотожність і є, по суті, кантівською «продуктивною силою уяви». Тільки на відміну від Канта у Шеллінга вона постає вже не рисою людської свідомості, а рисою самої об'єктивної реальності як такої. В людині вона набуває лише свого найвищого вияву в ході розвитку самої реальності. Адже будучи первинною, Шеллінгова тотожність не є чимось непорушним. Притаманне їй несвідоме «хотіння» спонукає її до саморозвитку, наслідком чого є все багатство навколишнього світу, найвищим виявом якого постає людський інтелект.

Раціоналістично-об'єктивістські інтенції просвітницької філософії Шеллінга, хоч і безсилі здолати суб'єктну природу діалектики (згадаймо, що генетичним корінням діалектики є діалог, тобто суб'єкт-суб'єктне відношення) і тому залишають його (Шеллінга) позицію ідеалістичною, все ж нав'язують їй об'єктну форму. Інакше кажучи, на відміну від Канта й Фіхте, діалектика набуває у Шеллінга об'єктивно-ідеалістичної форми. Проте одразу ж об'єктивна (і до того ж раціоналістична) форма вступає у конфлікт (як згодом і в Гегеля) з

принципово унікальним і неповторним характером самої суті діалектики (її перетворень у «своє інше», її діалектичних «стрибків» і т. п.).

Тож наприкінці 30-х — на початку 40-х років відбувається відхід Шеллінга від раціоналістично-об'єктивістської концепції «філософії totoжності» — вона трансформується в ірраціоналістично-суб'єктивістську «філософію одкровення». Трансформація ця відбувається під значним впливом критики Шеллінга (і всього «просвітницького духу» німецької класичної філософії) представниками «німецького романтизму», які продовжили в ХІХ ст. традиції німецької містично-діалектичної філософії, розглядаючи діалектичні операції як «таїнство», «чудо» тощо.

Ставши на позиції «філософії одкровення», Шеллінг повертається в «містико-ірраціоналістичний» світ німецької мислительної традиції і започатковує нову («екзистенційну») лінію філософування, яка через С. К'єркегора та представників київської екзистенційно-гуманістичної школи стає одним із провідних напрямів світової філософії ХХ ст.

Німецька класична філософія: Г. В. Ф. Гегель

Видатний німецький філософ Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770—1831) створив всеохоплюючу універсальну теоретичну систему реальності. Фундаментальним поняттям гегелівської системи є об'єктивно існуючий абсолютний дух (універсальна духовна субстанція світу), який живе й розвивається відповідно до об'єктивних законів діалектики (переходу кількісних змін у якісні, боротьби й єдності протилежностей, заперечення заперечення).

Породжуючи невпинно в самому собі протилежності (перетворюючись у «своє інше»), дух «відпускає» з себе протилежність, а потім «знімає» її в новій єдності та ін. На певному етапі розвитку об'єктивний дух «відпускає» з себе «своє інше» — природу, яка, своєю чергою, породжує з себе «суб'єктивний» дух, котрий проходить послідовно щаблі розвитку, сягаючи на найвищому щаблі (щаблі абсолютного духу) вищих своїх рівнів — мистецтва, релігії й найвищого — філософії. Нею розвиток завершується. Тут Гегель приходить у суперечність із центральною своєю діалектичною ідеєю — ідеєю розвитку історизму.

Вказуючи на внутрішню суперечливість понять і принципову неспроможність адекватного «схоплювання» їх змісту, враховуючи

лише одну з суперечливих сторін, Гегель під цим кутом зору аналізує і проблему свободи, яка є однією з центральних у його філософській системі. Згідно з Гегелем, увесь історичний поступ є поступом у розвитку ідеї свободи. З цієї позиції Гегель піддає критиці тлумачення свободи, що існували в попередніх філософських ученнях. Так, указуючи на незадовільність спінозівського тлумачення свободи, Гегель водночас наголошує на неприпустимості простого відкидання цього тлумачення. Істинне заперечення, твердить Гегель, має звернутися до того, що становить сильну сторону супротивника, і поставити себе в сферу дії цієї сили. Отже, єдине спростування спінозизму може полягати тільки в тому, що його точка зору визначається, по-перше, суттєвою і необхідною, а по-друге, цю точку зору піднімають до більш високої, виходячи з неї самої.

Шлях до такого спростування Гегель вбачає в розкритті «субстанції як генезису поняття». В останньому ж відкривається і «царство свободи». Поняття свободне, оскільки в собі і для себе є суццою тотожністю, яка становить необхідність субстанції. Остання дана водночас як знята або як покладеність, а ця покладеність, як така, що співвідноситься сама з собою, і є вказана тотожність.

Безперечним досягненням Гегеля є розгляд свободи як творчого утвердження певного позитивного змісту всупереч поширеним уявленням про свободу як про абсолютну негативність (згадаймо гоббсівське визначення свободи як відсутності усяких перепон). Про таку «негативну» свободу Гегель говорить як про «свободу порожнечі». Критикуючи у зв'язку з цим позицію Руссо, який вважав «істинно свободними» американських дикунів, Гегель зауважував, що дикунові, звичайно, зовсім невідомі багато які біди й страждання, але це має лише негативне значення, тим часом як свобода, по суті справи, повинна мати стверджувальне значення. Інакше, за Гегелем, свобода стає формальною свободою або сваволею.

Сваволя виражає абстрактне знання волі про свою свободу, що спирається на формальну нескінченність можливостей вибору. Саме тому сваволя є «випадковістю, якою вона є як воля». Ототожнюючи свободу зі сваволею й прагнучи чинити відповідно до такого уявлення, люди звичайно, хоч і несподівано для себе, виявляються несвободними. «Свободу завжди розуміють перекручено, — зауважує Гегель, — визнаючи її лише у формальному, суб'єктивному розумінні,

не беручи до уваги її сутнісних предметів і цілей; таким чином, обмеження потягу, бажання, пристрасті... обмеження сваволі приймається за обмеження свободи. Навпаки, таке обмеження є просто умовою, яка робить можливим звільнення...»¹. Отже, відсутність стверджувального значення, зняття всякого обмеження і робить сваволлю формальною свободою, а по суті — несвободою.

Справжня, позитивна свобода передбачає обмеження, проте не яке завгодно, а цілком певного типу. Якого ж? Якщо мати на увазі, що сваволя є несвободою, оскільки вона є лише нерозумною свободою, вибором і самовизначенням, що породжені не розумом волі, а випадковими потягами та їх залежністю від чуттєвого й зовнішнього, легко встановити джерело обмеження. Це розум, який є «самосвідомістю свободи» і має з нею спільне коріння. От чому, робить висновок Гегель, якщо ми хочемо точніше визначити свободу, ми мусимо сказати, що вона має своїм змістом розум взагалі. Спільним же корінням свободи й розуму, їх єдністю є людина — свободна істота. Це становить основне визначення її природи.

Застосувавши до аналізу свободи діалектичний метод, Гегель зумів розкрити, як бачимо, деякі важливі моменти її змісту, які випадали з поля зору його попередників. І все ж Гегель приходив до «формули» свободи, близької до спінозівської, свободи як «пізнання необхідності» або «істини необхідності», формули по суті фаталістичної. Цей фаталізм істотно пов'язаний з чітко виявленим у філософії Гегеля приматом загального над індивідуальним, який відроджує те «усереднення» особистості, властиве раціоналістичній філософії Просвітництва, проти якого різко виступав Кант. У свободі, згідно з Гегелем, слід виходити не з одиницності, не з одиничної свідомості, а лише з сутності самосвідомості, оскільки ця сутність, незалежно від того, знає про це людина чи ні, реалізується як самостійна сила, в якій одиничні індивіди є лише «моментами».

З точки зору світового духу, такими моментами виступають уже цілі народи й покоління. «Світовий дух, — писав Гегель, — не звертає уваги навіть на те, що він використовує численні людські покоління для... роботи розуміння самого себе, що він здійснює страшенні витрати людських сил, які виникають і гинуть; він досить багатий для

¹ Гегель Г. В. Ф. Філософія права // Соч. : в 14 т. — М.; Л., 1934. — Т. 7. — С. 34—35.

такої трати, він веде свою справу en grande, в нього досить народів та індивідів для такої трати»¹.

Водночас в історичному поступі, згідно з Гегелем, активну участь беруть лише так звані «історичні народи», які є ніби «інструментами» діяльності світового духу, решта ж — «неісторичні народи» — лише «матеріал» цієї діяльності. Ця гегелівська ідея, до речі, прислужилася деяким російським мислителям (а в ХІХ ст. гегелівська філософія набула значного впливу серед російської інтелігенції) для теоретичних «виправдань» Імперських амбіцій Російської держави стосовно поневолених нею народів. Вважаючи саме росіян одним із таких «історичних» народів (Гегель, між іншим, росіян до цих народів не відносив), відомий російський «революціонер-демократ» В. Г. Белінський писав про Україну та українців таке: «Малоросія ніколи не була державою, отже, й історії, у строгому розумінні цього слова, не мала. Історія Малоросії є не більш ніж епізод царювання царя Олексія Михайловича... Історія Малоросії — це бічна річечка, що впадає у велику ріку російської історії. Малоросіяни завжди були племенем і ніколи не були народом...»².

Гегелівська концепція об'єктивної діалектики від самого початку мала універсалістську тенденцію, яка у своєму послідовному розгортанні вела в глухий кут унітаризму та завершення будь-якого розвитку й руху взагалі. Адже кожна з протилежностей (теза й антитеза), з суперечності між якими й починається акт діалектичного руху та розвитку, є відмінними одна від одної однобічностями, які «знімають» свою однобічність і відмінність у синтезі. Те, що до синтезу було індивідуальною особливістю, неповторністю тези й антитези в їх окремішньому одна від одної існуванні, тепер — у синтезі — об'єднується, узагальнюється, перестає існувати взагалі як індивідуальне, перетворюється на «момент» цілісності. У серії наступних синтезів, із яких, власне, і складається поступальний рух розвитку, індивідуально-неповторний зміст, як можна здогадатися, невпинно «мінімізується», або, висловлюючись математично, «прямує до нуля».

Разом із прогресуючою «мінімізацією» індивідуально-неповторного змісту діалектичного процесу неухильно загальмовується й сам

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии // Там само. 1935. — Т. 9. — С. 39—40.

² Белинский В. Г. «История Малороссии» Николая Маркевича // Избр. филос. соч. : В 2 т. — М., 1948. — Т. 1. — С. 514.

розвиток. Адже джерелом «неспокою» світового духу, що забезпечує існування руху та розвитку, є наявність саме відмінних (неповторних у своїй окремішності) існувань. Ліквідуючи в невпинному синтезуванні самотність і специфічність окремого, світовий дух неухильно загальмовує власний рух і розвиток аж до повного «завершення» процесу (як це ми реально й бачили в Гегеля).

Постійне нарощування інерції поступального діалектичного руху знаходить свій характерний вияв у об'єктивації (точніше, «узовнішненні» — нім. *Entausserung*), у, так би мовити, «заспокоєнні» внутрішнього «неспокою» світового духу. Такою його об'єктивацією є виникнення об'єктивної «іншості» світового духу — природи. Стосовно суб'єктивного духу людини аналогічну об'єктивацію спостерігаємо в невпинному процесі «опредметнення» (нім. *Vergegens-tandlichung*) його діяльної активності. Таке предметне «інобуття» суб'єктивного духу вже є не «своїм», а «чужим». Тому «опредметнення» в Гегеля завжди постає «відчуженням» (нім. *Entfremdung*).

Процес «відчуження», постійно прогресуючи, поступово «поглинає» («відчужує») внутрішнє єство діалектичного «неспокою» суб'єктивного духу, «нівелює» унікальність його внутрішньої «самості» — екзистенції. Цю обставину й мав на увазі один із сучасних англійських філософів Х. Дж. Блекхем, характеризуючи гегелівську філософську побудову як таку, що «увінчує конструювання інтелектуальної загальної системи, в якій все схоплене, приведене в гармонію, задоволене та раціоналізоване. Цей палац був дивовижним, але ніхто не міг жити в ньому. Смак і реальність людського існування, його небезпеки та тріумфи, його горе й радощі залишилися на вулиці»¹.

Німецька класична філософія: діалог з романтизмом

Формування німецької класичної філософії, як бачимо, постає своєрідною спробою «просвітницького» прочитання ідей німецької містико-діалектичної філософської традиції. Оскільки ж остання, своєю чергою, відтворювала на західноєвропейському ґрунті одну з фундаментальних рис «східної» (елліно-візантійської) лінії середньовічної філософської парадигми — неоплатонічну, «ареопаті-

¹ *Blackham H. J. Existentialist Thinkers. London, 1953. — P. 44.*

тичну» діалектику, яка сягала своїм генетичним корінням сократо-платонівської античної діалектики, формування німецької класичної філософії постає як оригінальна спроба інтеграції у філософську парадигму Нового часу, представлену Просвітництвом, «східних» впливів на західноєвропейську філософську думку.

Сказане, проте, ще не відтворює своєї реальної складності процесу формування німецької класичної філософії. Адже сама класична німецька філософська думка в процесі свого становлення перебувала у своєрідній ситуації постійного діалогу (це справедливо принаймні для Фіхте, Шеллінга та Гегеля) з так званим «німецьким романтизмом» — широким літературно-мистецьким і філософським рухом, що виникає і справляє великий вплив на культурне життя Німеччини наприкінці XVIII — на початку XIX ст. Подібно до учасників руху «Бурі й натиску» романтики репрезентують широке коло духовних інтересів. Серед романтиків зустрічаємо поетів і письменників, філологів і природодослідників, акторів, музикантів і, звичайно ж, філософів. Останні представлені іменами Ф. Шлегеля (1772—1829), Ф. фон Гарденберга (1772—1801), більш відомого під псевдонімом Новаліса, Ф. Д. Е. Шляйєрмахера (1768—1834) та ін. Всупереч раціоналістично-науковим орієнтаціям Просвітництва вони висувають ірраціоналістичні, навіть містико-міфологічні тези.

Ф. Шлегель у своїх творах наголошував, що сучасним уявленням, насамперед природничо-наукового плану («фізиці»), не вистачає саме міфологічного погляду на природу, оскільки в міфології є величезна перевага. Те, що постійно вислизає з-під уваги свідомості, утримується тут у чуттєво-духовному спогляданні, подібно до того як душа завдяки «обгортаючому» її тілу досяжна для нашого зору і слуху, а «людина тільки тепер починає усвідомлювати свою прозорливу силу». На цій підставі Шлегель закликав до створення «нової міфології», що має розвинутися «з потаємних глибин духу».

Один із учасників романтичного руху фізик Й. В. Ріттер (1776—1810), який започаткував електрохімію, у промові з красномовною назвою «Фізика як мистецтво» висловився цілком у дусі Шлегеля: «Возз'єднання з розчленованою природою, повернення до первісної гармонії з нею, чого давно прагне людина, щоденно заповнюючи цим прагненням свої почуття й думки, — таке возз'єднання з нею буде наслідком розуміння природи і панування над нею... В цьому стані її

(людини. — *Авт.*) життя та її діла сягнуть вищої істини й краси. Вона сама стане художнім твором і одночасно художником на відміну від колишнього мистецтва, яке хоча й слугувало за ідеал людині, але все ж не зливалося з нею. Мистецтвом звичайно називають те, що не досягло ще своєї вищої точки, а фізика у своїй цілісності не має вищої мети, ніж здійснення вищого життя і вищих справ, тому я насмілююся дати їй ім'я мистецтва, притому більш високого, ніж усі інші».

Пародійно змальовуючи обмеженість раціоналістичного схематизму науки, інший німецький романтик, письменник Е. Т. А. Гофман (1776—1822) малює у філософській казці «Крихітка Цахес» педанта професора Моша Терпіна, який з'ясовував, чому йде дощ, а в небі гримить і блискає, чому сонце світить удень, а місяць уночі, як і чому росте трава і багато іншого та ще й так, що кожній дитині було б зрозуміло. Він поєднав усю природу в коротенький зграбний курс, тож дуже зручно і за всякої нагоди міг витягнути звідтіля, наче з якоїсь шухляди, відповідь на всі питання. Він здобув великої слави тоді, коли йому після багатьох фізичних дослідів пощастило довести, що темрява настає, переважно, за браком світла.

Філософія романтизму, критикуючи програму Просвітництва в усіх принципових моментах, виступає альтернативною щодо просвітницьких уподобань німецької класичної філософії. Негативно ставиться до романтичного філософування й Гегель, говорячи, зокрема, що Шлегель як філософ, на його думку, не витримує критики, оскільки він, мовляв, не здатний до систематичного розгортання та обґрунтування філософських тез і оскільки негативно ставиться до об'єктивності.

Водночас романтики саме «несистематичність» проголошують одним із головних пунктів свого способу філософування, посилаючися при цьому на авторитет Сократа — батька діалектичного способу мислення, на Сократову «іронію» як метод філософування. Адже іронія, наголошує Шлегель, має місце саме там, де філософські погляди висловлюються не систематично, а в розмовній (діалогічній) формі. Саме з подібною ситуацією ми стикаємося тоді, коли йдеться про філософію Сократа. Тим-то мислитель, який претендує бути діалектиком (а Гегель, як й інші представники німецької класичної філософії, на це передусім претендував), мусить зважити на Сократів приклад.

Несистематичність, навіть фрагментарність, заміна логічного обґрунтування «іронією» сократівського типу, яка теж є специфіч-

ною логікою — «логікою спілкування», котра не тільки не забороняє протилежностей, а й допускає, стверджує їх, — ці та деякі інші характеристики романтичного стилю філософування як такі, що більш адекватні діалектичному стилю мислення, пропонує Шлегель і його колеги в полеміці з «класиками».

Новаліс проголошує ефективність саме «безсистемної філософії», адже будь-яка система є обмеженням. «Справді філософська система, — міркує він, — має провадити свободу й нескінченність або, висловлюючися різкіше, — саму безсистемність проголошувати системою. Тільки така «система» може уникнути помилок системи...». Вимога «безсистемності», проголошувана романтиками, є надзвичайно важливою, справді діалектичною вимогою до пізнавального осягнення світу. Ця вимога означає принципову відкритість філософського знання, готовність щомиті сприйняти будь-яку, навіть найнеймовірнішу, інформацію, не дати людському духові залякнутися в догматичній глухоті до навколишнього світу.

«Хто вірить у силу системи, — наголошує ще один представник романтичної громади В. Г. Ваккенроден (1773—1798), — той вигнав із свого серця любов до ближнього; хай краще нетерпимість почуття, ніж нетерпимість розсудку». Показовою для романтичного руху є ще й та обставина, що діалектично-ірраціоналістична, міфопоетична спрямованість думки його учасників легко узгоджується (а не суперечить, як чомусь прийнято вважати) з природничо-науковим або технічним характером їх фахової діяльності. Ми вже згадували про фізика-романтика Ріттера. Мабуть, слід згадати, що й письменник Новаліс був за освітою гірничим інженером.

Говорячи про ірраціоналізм (а то й «міфологізм») романтичного філософування, не варто (з огляду на сказане вище) вважати романтиків «затягненими» противниками розуму, науки (принаймні природничої), об'єктивності та ін. Адже вони лише заперечували проти догматичної абсолютизації природного чинника, раціональності, об'єктивності, системності тощо, наголошуючи на важливості альтернативних чинників (духовності, почуттєвості, суб'єктивності та ін.), на генетичній першості останніх у людському існуванні.

У зв'язку зі сказаним не можна не згадати Б. Паскаля — одного з провідних представників опозиційного раціоналізму XVII ст. бароково-кордоцентричного мислення, який проголошував першість

«логіки серця» щодо «логіки голови». Подібного роду «кордоцентризм» ми виявляємо і тут (і ще побачимо на терені вітчизняної історії філософії). Адже Новаліс, познайомившись із «кордоцентричними» думками голландського мислителя Ф. Гемстергейса, услід за останнім говорить про «моральний орган» як утілення сутності людини. Таким «моральним органом», за Новалісом, є «чуттєвість», або серце. «Серце», наголошує Новаліс, є «найістотнішим органом», саме існування якого пов'язане з нашою «справжньою досконалістю»¹.

І хоча, як уже зазначалося, позиції німецької класичної філософії та німецького романтизму були альтернативними, німецька класична філософія сформувалася в процесі жвавого діалогу з романтизмом, помітно збагатившись у ході цього діалогу. Збагатилися, звичайно, і романтики. Величезний вплив на філософію романтизму справив Фіхте, не кажучи вже про те, що без кантівської критики розуму взагалі не виникли б сприятливі умови для появи в Німеччині романтичного руху. Вже йшлося про радикальну еволюцію поглядів Шеллінга під впливом романтичної критики (можна лише додати, що і в свій «класичний» період Шеллінг багато в чому був близьким до романтиків).

Німецький неогегельянець ХХ ст. Р. Кронер зазначає, що «романтичний рух перебував у найтіснішому зв'язку з рухом ідеалістичної філософії»², і, продовжуючи цю думку, зауважує: «Гегель включив у свою систему також мислительний урожай... поетизуючих філософів і... його тому, так само як і Шеллінга, можна охарактеризувати як філософа-романтика. Але при цьому не можна ніяк забувати, що він є не «тільки» ним. Як Гете об'єднав у собі класичний і романтичний дух, так і Гегель... був одночасно класиком і романтиком»³.

Німецька класична філософія: Л. А. Фейєрбах і К. Г. Маркс

Людвіг Андреас Фейєрбах (1804—1872) замолоду був учнем Гегеля. Але вже наприкінці 30-х років він відчуває невдоволення абстрактністю спекулятивної системи свого вчителя, її далекістю, а головне, «чужістю» конкретному людському індивідові. Оскільки причина цього (спекулятивно-ідеалістичний характер гегелівської

¹ *Novalis. Schriften.* Stuttgart, 1960. — Bd. 2. — S. 369.

² *Kroner R. Von Kant bis Hegel.* Tübingen, 1921. — Bd 1. — S. 131.

³ *Kroner R. Von Kant bis Hegel.* — Bd 2. — S. XIV.

системи) була досить очевидною, Фейєрбах звертає пошук більш відповідного для людської особистості «філософського помешкання» в бік альтернативної ідеалізованої матеріалістичної філософії.

Проте «класичний» матеріалізм XVII—XVIII ст. ще менше відповідав меті Фейєрбахових пошуків, ніж гегелівська спекулятивна система. Більше того, саме механістично-раціоналістичний характер матеріалістичної філософії Нового часу на розглядуваний історичний момент (середина XIX ст.) вже спричинився до глибокої її кризи. Підхоплена Ж. О. Ламетрі теза Б. Спінози про людину як «автомат, машину, що підпорядкована цілковито необхідності», знайшла продовження у вченні французького лікаря та філософа XVIII ст. П'єра Кабаніса (1757—1808) і завершилася в так званому «вульгарному» матеріалізмі, представленому німецькими філософуючими лікарями Людвігом Бюхнером (1824—1899), Карлом Фогтом (1817—1895) та Якобом Молешоттом (1822—1893).

Людина, на думку Л. Бюхнера, підпорядкована у своїх діях тим самим природним законам, що й нижча від неї жива природа. У фізичному й духовному відношеннях людина є продуктом зовнішніх і внутрішніх впливів, випадковостей, нахилів тощо і таким чином не є духовно незалежною істотою, що вільно вибирає, якою її звичайно уявляють «моралісти й філософи». Вульгарні матеріалісти, по суті, відкинули світоглядний характер філософського знання, підмінили філософію природознавством. Зрозуміло, що Фейєрбах не тільки не міг прийняти такої «дефілософізованої» точки зору, але й згодом почав старанно уникати самого терміна «матеріалізм» стосовно своїх поглядів.

Тож Фейєрбах мусив працювати над створенням нової форми матеріалістичної філософії — такої, що орієнтується не просто на природу, а на природну людину, не просто на розум, а й на чуттєвість (щоб уникнути спекулятивної абстрактності). Справжня суть реальності вбачається Фейєрбахом у природі, що виступає як «базис людини». Звідси роль «універсальної» науки, за Фейєрбахом, може відтепер відігравати лише наука, що розкриває «природу людини», тобто *антропологія*. Тому, якщо нова філософія і є матеріалізмом, то це вже матеріалізм не механістичний (тим більше не вульгарний), а антропологічний.

Звичайно, такий «антропологічний» матеріалізм чимось нагадує ренесансний пантеїзм (адже й той спирався як на свій «базис» на при-

родну людину). Так, схожість є. Більше того, можна сказати, що на Фейєрбаховій позиції антропологічного матеріалу відчутно позначилися риси не стільки ренесансного, скільки містично-діалектичного бачення природи на зразок вчення Я. Беме. Природа у Фейєрбаховому баченні — це одухотворено-почуттєва природа. Зазначимо, що в містицизмі та пантеїзмі «одухотвореність» природи має божественний характер. Фейєрбах же заявляє про атеїстичність своєї позиції. Своему атеїзмові він намагається надати «позитивного» плану (згадаймо, що сам термін «атеїзм» негативний, він перекладається як «заперечення Бога»). Фейєрбах же, заперечуючи Бога, не полишає його місце «порожнім», натомість він ставить людину.

Нова філософія, спираючись на людину як на «найпозитивніше, реальне начало, — стверджує Фейєрбах, — уявляє собі річ не як об'єкт абстрактного розуму, а як об'єкт дійсної, цілісної людини... Ця філософія спирається не на розум у собі, не на абсолютний, безіменний, невідомо кому належний, а на розум людини, далекої від умоглядності та християнства. Вона говорить людською, а не безіменною, невиразною мовою... Вона виробляє кожну мисль із її протилежності, з матерії, з сутності, з чуттів і ставиться до предмета чуттєво, тобто пасивно й рецептивно, перш ніж визначити його мисленно»¹.

Протиставляючи чуттєвість абстрактному розумові раціоналістичної традиції, Фейєрбах прагне подолати споглядальність, яка робила матеріалізм минулого безсилим проти аргументації Б. Паскаля, котрий апелював до «логіки серця» проти «логіки розуму». Адже чуттєвість є специфічним пасивним станом, який безпосередньо створюється діянням зовнішніх матеріальних предметів і тому єдиний здатний неспростовно засвідчити реальне існування цих предметів. Саме тому відчуття, чуття, любов, а не розсудок, розум, інтелект є справжнім і єдиним свідченням реальності зовнішнього світу, критерієм істинності наших уявлень про нього. Апелюючи до чуттєвості, що знаходить своє найповніше втілення в любові, матеріалізм, за Фейєрбахом, отримує, нарешті, неспростовну аргументацію проти ідеалізму.

Існує точка зору, що Фейєрбах, який першим серед представників німецької класичної філософії перейшов на позиції філософсько-

¹ *Фейєрбах Л.* Сущность христианства // Избр. филос. произведения : в 2 т. — М., 1955. — Т. 2. — С. 19.

го матеріалізму, нібито багато в чому втратив у діалектичному спадку останньої. Проте справжня ситуація не зовсім відповідає такій оцінці. Фейєрбах просто зосереджує діалектичний аналіз на визначальній, з його точки зору, сфері реальності — сфері людських стосунків. Саме тут він і пропонує концепцію так званого «туїзму» — розуміння людини як істотно зв'язаної з іншою людиною. Носієм людської сутності у Фейєрбаха виявляється вже не ізольоване Я попередньої філософії, а взаємозв'язок Я і Ти. Саме на виявлення всієї складності та суперечності цих стосунків і спрямовується діалектичний творчий пошук Фейєрбаха. Людська сутність в усій своїй складності та розмаїтті і становить сферу життєдіяльності діалектики, своєрідним фокусом якої є любов. Остання набуває у філософії Фейєрбаха особливого статусу нової (не теїстичної, а людської) релігії.

Карл Генріх Маркс (1818—1883) — видатний мислитель, що завершує добу німецької класичної філософії і водночас започатковує нове філософсько-політичне вчення (*марксизм*), яке в ХХ ст. стало чи не найпоширенішим і найпопулярнішим у світі. Про належність Марксового філософського вчення до німецької класичної традиції неодноразово говорив і сам автор, і його однодумець і друг Фрідріх Енгельс (1820—1895), вказуючи на ідеї Гегеля та Фейєрбаха як безпосередні ідейні джерела їхнього вчення. Більше того, Енгельс наголошує на належності до німецької традиції не тільки філософського, а й політичного вчення Маркса — «наукового соціалізму». Адже, на думку Енгельса, без німецької філософії, зокрема гегелівської, науковий соціалізм не міг би виникнути. У своїй суттєвій частині науковий соціалізм є німецьким продуктом і міг виникнути лише в нації, класична філософія якої зберегла живу традицію свідомої діалектики, тобто в Німеччині.

Будучи спершу гегельянцем-ідеалістом, Маркс на початку 40-х років надає перевагу матеріалістичним поглядам і ніби повторює шлях Фейєрбаха. І це не просто випадковий збіг. Поворот до матеріалізму стався значною мірою під впливом Фейєрбахових творів (насамперед «Сутності християнства»). Зрозуміло, що для Маркса, як і для Фейєрбаха, головною темою філософування стає природна людина. Будучи природною істотою, міркує Маркс, притому живою природною істотою, людина, з одного боку, «наділена природними силами, життєвими силами», які існують як задатки, здібності, нахи-

ли; з іншого ж боку, як природна, тілесна, чуттєва істота людина «є стражденною, зумовленою і обмеженою істотою, тобто предмети її нахилів існують поза нею, як незалежні від неї предмети». Водночас це предмети її потреб, «необхідні для прояву і утвердження її сутнісних сил». Отже, людина як природна істота є істота предметна, оскільки «непредметна істота є неможлива, безглузда істота (*Unwesen*)»¹.

Проте Маркс не погоджується з Фейєрбаховим тлумаченням людини як істоти суто природної. Для Маркса «людина — не тільки природна істота, вона є *людська* природна істота... *родова істота*»². Характеристика людини як «родової» істоти означає, що вона ставиться до самої себе «як до істоти *універсальної* і тому вільної». Фейєрбах теж говорив про «універсальність» людини, але в нього це означало, так би мовити, «співрівність» людини природі, врешті-решт тотожність, але не більше. У Маркса інше тлумачення «універсальності». «Практично універсальність людини, — говорить він, — проявляється саме в тій універсальності, яка всю природу перетворює в її *неорганічне* тіло... Природа є *неорганічне тіло* людини, а саме — природа тією мірою, якою сама вона не є людське тіло»³.

Природа, матеріальний світ взагалі існує як «продовження» людини, як засіб, матеріал, основа забезпечення її (людини) життєдіяльності. Маркс прямо наголошує, що в «теоретичному відношенні рослини, тварини, каміння, повітря, світло і т. д. є частиною людської свідомості, почасти як об'єкти природознавства, почасти як об'єкти мистецтва»⁴, в практичному ж «відношенні вони становлять частину людського життя і людської діяльності»⁵. В цьому полягає специфічність та оригінальність Марксового *гуманістичного* (а не «антропологічного», як у Фейєрбаха) матеріалізму.

Згідно з Марксом, «універсальність» людини не в її свідомості (Фіхте, Гегель), не в «природних» її характеристиках (Фейєрбах), а в її *суспільній* природі. Тлумачачи людину не тільки як «природну», а й людську, родову, універсальну, тобто суспільну істоту, Маркс уникає

¹ Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 42. — С. 149.

² Там само. С. 150

³ Там само. С. 87.

⁴ Там само. С. 86.

⁵ Там само. С. 87.

пастки, до якої незмінно потрапляли матеріалісти попередніх часів. Адже останні змушені (як матеріалісти) визнавати людину природною істотою і автоматично — «частиною природи». Однак частина завжди підпорядкована цілому, визначається цілим, детермінується ним. Звідси «логічно» (з «залізною» необхідністю) впливав висновок про неіснування людської свободи, про принципову нездатність людини до творчості.

Визначаючи (як матеріаліст) людину природною істотою й тлумачачи її одночасно як істоту суспільну, Маркс уникає згаданої вище «пастки». Він не тільки не визнає людину «частиною» природи, а й, більше того, саму природу розглядає як «частину» людини (як її «неорганічне» тіло). Це стає можливим, оскільки «суспільність» людини вбачається Марксом в її (людини) здатності до активного перетворення природи в інтересах людини (до «соціалізації», «олюднення» природи). Цю здатність людини Маркс називає *практикою*. Недаремно в Марксовому матеріалізмі, на відміну від інших його варіантів, центральною категорією є не «матерія», а саме «практика». Адже основний недолік усього попереднього матеріалізму, у т. ч. і фейєрбахівський, зауважує Маркс, полягає в тому, що «предмет, дійсність, чуттєвість» бралися ним «тільки у формі об'єкта, або у формі *споглядання*, а не як людська *чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно*»¹. Суть своєї матеріалістичної позиції Маркс висловив формулою: «Не свідомість людей визначає їх буття, а, навпаки, їх суспільне буття визначає їх свідомість»². Отже, у Маркса суспільне буття є не просто об'єкт, природа, а «людська чуттєва діяльність, практика, суб'єктивність» — це і є тим, чим визначається свідомість людей. Адже, читаємо ми у Енгельса: «найістотнішою і найближчою основою людського мислення є якраз *зміна природи людиною* (тобто практика. — *Авт.*), а не одна природа як така»³. Таким чином, суспільне буття у Маркса — це практика, людська чуттєва діяльність, у тому числі й праця, у якій її матеріальний результат уже на початку цього процесу існував в уяві людини, тобто ідеально. Людина в процесі практичної (в тому числі й трудової) діяльності не тільки змінює

¹ *Маркс К.* Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 3. — С. 1.

² *Маркс К.* До критики політичної економії // Там само. — Т. 13. — С. 6.

³ *Енгельс Ф.* Діалектика природи // Там само. — Т. 20. — С. 507.

форму речовини природи, а й «здійснює разом з тим і свою *свідому мету*, яка як закон визначає спосіб і характер її дій і якій вона повинна підкоряти свою волю»¹.

Отже, на відміну від традиційних уявлень про матеріалізм (у тому числі й «діаматівських»), основою Марксового матеріалізму є не буття взагалі, не матерія, не природа, а практична людська діяльність, що синтезує (робить своїми складовими) не тільки матеріальний аспект реальності, а й ідеальну («свідому») мету діяльності, яка є законом реалізації самої практики. В цьому співіснуванні у Марксовій практиці матеріальної та ідеальної складових виявляється своєрідний «дуалізм» Маркса, який робить його філософську позицію набагато ближчою до кантівської (з її трансцендентально-екзистенційними інтенціями), ніж до гегелівської чи фейєрбахівської з їх відвертим монізмом. Тому й методологія Маркса — діалектика — докорінно відрізняється від гегелівської, але не конфліктним протистоянням матеріального та ідеального, а тим, що «саме ідеальне є перенесеним у людську голову і перетвореним у ній» майбутнім матеріальним результатом дії — можливістю, яка поки що наявно не існує, тобто має реальний статус можливості². Матеріалізм Маркса, отже, виявляється не просто «діалектичним», а й практичним, гуманістичним матеріалізмом.

Отже, своєю практичною діяльністю людина, за Марксом, здатна не тільки протистояти стихійній «інтегративній» тенденції природного «цілого» до перетворення людини на «частину» цього цілого, а й здатна надати самому природному «цілому» людських, соціальних рис. Практична діяльність людини, праця в процесі свого функціонування «постійно переходить з форми діяльності у форму буття, з форми руху у форму предметності» (Маркс). «Опредметнена» в речовині природи людська праця і є набутих природною речовиною в процесі її «обробки» працею новою («суспільною») її (речовини) властивістю. Практична взаємодія природи й людини є своєрідним «обміном ролями» між ними. Те, що історично (в антропогенезі) було цілим (природа), стає «частиною» (людської свідомості або діяльності), колишня ж «частина» (людина) стає «цілим».

Діалектика мислиться Марксом близько до її античного (сократоплатонівського) розуміння, тобто як діалог, який взаємозбагачує

¹ *Маркс К.* Капітал. — Т. 1 // Там само. — Т. 23. — С. 176.

² Див.: *Маркс К.* Капітал. — Т. 1. — С. 21.

учасників діалогу і завершується не синтезом (підведенням під «спільний знаменник») вихідних позицій учасників, а гармонізацією цих позицій. «Гуманізація» («олюднення», «соціалізація») природи є одночасно процесом «натуралізації» («оприроднення») людини. Чим ширшою та глибшою стає сфера «олюдненої» природи, тим універсальнішою стає людська потреба в природі. Первісна людина потребувала лише незначної частки всього розмаїття природного загалу, тільки того, що задовольняло її безпосередні біологічні потреби. Сучасна ж людина потребує саме всього природного загалу. Згадаймо, з якою наполегливістю й ризиком для життя прагнули люди досягти Північного і Південного полюсів Землі, хоча достеменно знали, що будь-якої безпосередньої користі це їм не принесе.

Діалектична єдність протилежно спрямованих процесів гуманізації природи та натуралізації людини і призводить, зрештою, до того стану світової гармонії, який Маркс називає комунізмом. «...Комунізм, — проголошує Маркс, — як завершений натуралізм, = гуманізму, а як завершений гуманізм, = натуралізму; він є *справжнє* розв'язання суперечності між людиною і природою, людиною і людиною, *справжнє* розв'язання спору між існуванням і сутністю, між опредмечуванням і самоутвердженням, між свободою і необхідністю, між індивідом і родом. Він — вирішення загадки історії, і він знає, що він є це вирішення»¹.

Проте від самого початку Маркс мусив звернути увагу на те, що процеси «гуманізації» природи реалізуються аж ніяк не автоматично. Більше того, він мусив погодитися з Гегелем, що «опредметнення» людської діяльності («перехід праці з форми діяльності у форму буття», як висловлюється Маркс) водночас обертається «відчуженням». Проте Маркс не погоджується з фатальним характером зв'язку «опредметнення» з «відчуженням», як за Гегелем. Такий зв'язок притаманний, за Марксом, лише «незрілим» формам суспільної організації людства (первіснообщинному, рабовласницькому, феодальному та капіталістичному ладу) у зв'язку з «нерозвинутістю» самої практичної діяльності, праці, яка внаслідок низької своєї продуктивності (в первісному суспільстві) спрямовувалася на задоволення практично лише біологічних потреб існування людини. «...Сама праця, сама *життєдіяльність*, саме *виробниче життя* є для людини лише засо-

¹ Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. — С. 108.

бом для задоволення однієї її потреби, потреби в збереженні фізичного існування... Саме життя є лише *засобом до життя*»¹. Спрямована на задоволення не власне людських (соціальних), а лише біологічних, «тваринних потреб, праця ніби втрачає свою людську (соціальну) винятковість, стає «чужою» людині, «відчужується».

«Відчуження» виявляє себе в перетворенні самої праці, в тому числі її продуктів, на «чужі» людині чинники, які панують над людиною та обставинами її життя. Особливої сили й універсальності відчуження набуває за капіталізму, безпосередньо виявляючися в тому, що відносини між людьми (суспільні відносини) набирають форми «відносин між речами». Людина за умов капіталістичного відчуження функціонує лише тією мірою, якої потребують речі, створені її працею.

Завдяки відчуженню «робітник стає тим бідніший, чим більше багатства він виробляє, чим більше зростають потужність і розміри його продукції. Робітник стає тим дешевшим товаром, чим більше товарів він створює, у прямій відповідності до *зростання вартості* світу речей зростає *знецінення* людського світу»². На перший план висувається уречевлена форма людської діяльності, яка підпорядковує собі зміст, унаслідок чого трудяща людина має соціальну цінність як робітник, носій робочої сили, «речовий» елемент продуктивних сил, тотожний знаряддям праці (машинам, механізмам тощо).

Тому заробітна плата робітника «має абсолютно той самий смисл, що й *утримання, збереження справним* будь-якого іншого продуктивного інструмента, як *споживання капіталу* взагалі, що необхідне для відтворення капіталу разом з процентами, або як мастило, застосовуване до коліс, щоб підтримувати їх рух. Ось чому заробітна плата належить до необхідних *витрат* капіталу і капіталіста і не повинна виходити за рамки цієї необхідності. Виробництво виробляє людину не тільки як *товар*, не тільки як *людину-товар*, людину з визначенням *товару*, воно виробляє її відповідно до цього визначення, як істоту і *духовно* і фізично *знелюднену*»³.

Знелюднюючий вплив відчуження поширюється не тільки на робітника, а й на капіталіста, який втрачає свої особистісно-людські ха-

¹ Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. — С. 87.

² Там само. С. 82.

³ Там само. С. 95

рактики (вірніше, вони перестають бути соціально значущими за ситуації відчуження) і стає уособленням однієї функції — власника капіталу. «...Капіталіст, — зауважує Маркс, — є лише персоніфікований капітал і функціонує в процесі виробництва лише як носій капіталу...»¹. Це, звичайно, не означає «рівноцінності» капіталіста й робітника в системі капіталістичного суспільства. Справді, і буржуа, й пролетарі — «одне й те ж людське самовідчуження». Проте перші почувають себе у «цьому самовідчуженні задоволеними і утвердженими, сприймають відчуження як доказ своєї власної могутності», другі ж почувають себе у відчуженні «знищеними, бачать у ньому своє безсилля й дійсність нелюдського існування».

Відчужена форма міжлюдських стосунків як «відношень між речами» робить соціально значущими лише формально-усереднюючі характеристики індивідів, внаслідок чого колективи в межах капіталістичного відчуження вироджуються у формальні об'єднання за тією чи іншою формальною ознакою — «тільки» робітника, «тільки» власника капіталу, «тільки» чиновника і т. п., яка «усереднює», «розчиняє» в собі розмаїття неповторних ознак особистості. Такі колективи Маркс називає «сурогатами колективності».

Проти постає питання, якщо причиною відчуження в момент його виникнення в первісному суспільстві була низька продуктивність праці через нерозвиненість знарядь праці, то чому ж із розвитком людської цивілізації відчуження не тільки не зникає, а й зростає, причому за капіталізму, який дає найвищий рівень продуктивності, відчуження стає універсальним, охоплює всі сфери людської життєдіяльності? Відповідає Маркс на це питання так: у відчуженні, по суті, виявляється панування над людиною стихійних сил її власного суспільного життя, бо вони не контролюються людиною. Практичне ж освоєння, «олюднення» тих або інших регіонів чи шарів природи означає перетворення їх на складову суспільного буття (продукти людської праці функціонують — споживаються, використовуються — вже не за законами природи, а за суспільними — економічними, господарськими тощо законами. Оскільки ж суспільне буття продовжує панувати над людиною, то включення в нього нових складових (перетвореної людською працею речовини природи) лише посилює

¹ Маркс К. Капітал. — Т. 3 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 25 — Ч. 2. — С. 354.

панування стихійного (непідконтрольного людині) суспільства над людиною. Ось чому зростаючий контроль людини над природою не тільки не зменшує, а й значного мірою збільшує владу відчуження.

Таким чином, щоб подолати відчуження, необхідно взяти під контроль свій «власний дім» — суспільство. Проте на перешкоді цьому стоїть приватна власність на знаряддя й засоби виробництва і, отже, опір власників, які, звичайно, не хочуть добровільно віддавати свою власність. Дійшовши цього пункту, Маркс і Енгельс стають на шлях створення політичної (науковий соціалізм) та економічної (політична економія) теорії про шляхи подолання приватної власності й, отже, подолання відчуження, що і є засобом досягнення суспільного ідеалу — комуністичного суспільства. Такою, коротко, є філософська позиція Маркса, яка завершує добу німецької класичної філософії.

Отже, в становленні й розвитку німецької класичної філософії бачимо дві основні лінії: містико-діалектичну, що творчо розгортає ідеї «ареопагітичної» апофатики, орієнтовані на світ як «чуттєве» свідчення присутності «німотного» щодо «позитивного» (раціонального) пізнання Бога, та «просвітницько-раціоналістичну» лінію, орієнтовану на об'єктивно-субстанціональне бачення світу. Ці лінії в процесі невпинного діалогу взаємозбагачуються та взаємопроникають, результуючися, зрештою, в Марксовому гуманістичному матеріалізмі — «матеріалістичному розумінні історії», як називали цей матеріалізм самі Маркс та Енгельс.

У центрі Марксового філософського поля зору стоїть природна і водночас «людська» («родова», суспільна) людина, яка в невпинній діалектичній взаємодії з природою «олюднює», «гуманізує» її, перетворює на своє «неорганічне тіло» (навіть на «частину» своєї свідомості і свого життя), сама при цьому «натуралізує». Діалектична взаємодія людини й природи ускладнюється процесом відчуження, яке долається підпорядкуванням людині її власною суспільного буття, внаслідок чого встановлюється гармонійно зрівноважена діалектична взаємодія людини (як здійсненого «натуралізму») і природи (як здійсненого «гуманізму») — комунізм, який є вирішенням загадки історії і який «знає, що він є цим вирішенням».

Концепція Маркса, якою завершується німецька класична філософія, викладена переважно у творах 1841—1847 рр. (від докторської дисертації до «Злиденності філософії»). Проте, як і кожен філософ,

творчістю якого (чи яких, бо не обов'язково такий філософ один) завершується великий історичний період філософського розвитку, Маркс справив значний вплив на наступний період філософського розвитку. Адже говоримо ми про філософію, наприклад, Платона та Арістотеля як античних мислителів і про їхній вплив (власне, «продовження» їхньої філософії) на наступні історичні епохи. Так само й Маркс започатковує власне «марксистську філософію» (філософська творчість Маркса та Енгельса 50—90-х років XIX ст., ленінсько-сталінський «діамат», троцькізм, маоїзм, бернштейніанство, «легальний» марксизм, неомарксизм Франкфуртської школи та ін.), яка справила істотний вплив на формування ідей екзистенціалізму, прагматизму, ряду інших впливових філософських течій XX ст.

Вирізняючи останню обставину, відомий сучасний філософ М. Мамардашвілі відзначив вплив Маркса у «таких важко пояснюваних, з точки зору традиційного просвітницького раціоналізму, філософських рухах сучасності, як феноменологія, екзистенціалізм, соціологія знання, психоаналіз, структуралістика в дослідженнях культури і т. п. Саме Маркс увів у науковий обіг ряд своєрідних предметів та евристичних схем мислення про свідомість, які вперше провали рамки традиційної класичної філософії»¹.

Те, що сьогодні називають «марксистською філософією», є надзвичайно строкатим, розмаїтим філософським феноменом. Сягаючи своїм корінням спільного (Марксового) ґрунту, численні марксистські течії нерідко не тільки відрізняються, а й суперечать одна одній (у тому числі й вихідній — власне Марксовій — концепції). Втім це не має особливо дивувати. Згадаймо хоча б, як безкомпромісно протистояли одне одному в середньовічній філософії латинський аверроїзм і томізм, котрі зростали на спільному філософському ґрунті — арістотелізмі.

Філософський вплив німецької класичної філософії на філософську думку XX ст. лише переважною мірою йшов через Маркса, але аж ніяк не винятково через нього. Зокрема, істотним був безпосередній вплив на сучасну філософську думку ідей Гегеля (англо-американське, італійське, німецьке, французьке тощо неогегельянство), так само як і Канта (Марбурзька та Фрайбурзька школи

¹ Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах Маркса // Вопр. филос. — 1968 — № 6. — С. 14.

неокантіанства, філософія А. Ріля, О. Кюльпе, А. Мессера та ін.). Тут маємо ту саму картину, що і в послідовників Маркса: розмаїття інтерпретацій, у тому числі й таких, що суперечать не тільки одна одній, а й «материнській» концепції.

Більш докладна розповідь про історичну долю німецької класичної філософії (і загалом всієї історичної спадщини філософської думки сучасності) чекає на нас у наступних розділах про сучасну світову та марксистську філософію.

Класичний марксизм 50–90-х років XIX ст.

К. Маркс є мислителем, що завершує класичну німецьку філософію. Проте Маркс набагато більше знаний у світі як творець чи не найпоширенішого (принаймні в XX ст.) філософсько-соціологічного вчення — *марксизму*. І, звичайно, позиція Маркса — представника класичної німецької філософії та Маркса — творця «революційного вчення пролетаріату» якнайтісніше пов'язані між собою.

Пригадаймо Марксове уявлення про комунізм як своєрідну «міру» гармонії між діалектичними процесами «натуралізації» людини і «гуманізації» природи або ж Марксове тлумачення приватної власності (насамперед її капіталістичної форми) як основного джерела процесу «відчуження» людини, альтернативного гармонізуючому впливу на діалектику людської життєдіяльності комуністичного суспільного ідеалу. Всю цю специфічно марксистську термінологію та фразеологію ми знаходимо в межах Марксового «внеску» в спадщину класичної німецької філософії.

Однак філософський унесок Маркса в класичну німецьку філософію і філософія марксизму є різними філософськими позиціями. Сам по собі цей акт був досить-таки очевидним, однак провести «вододіл» між «двома» Марксами виявилось непростою справою. Ми недаремно сказали про «двох» Марксів, оскільки одна з перших спроб розібратися в поставленому питанні майже звелася до протиставлення «молодого» (до 1848 р.) і «зрілого» (після 1848 р.) Маркса. Саме так порушували проблему в 50–60-х роках XX ст. деякі західні марксологі, говорячи про «раннього» Маркса (ідеаліста та гуманіста) і «пізнього» Маркса (матеріаліста та соціаліста). Багато в чому подібне тлумачення спиралося на усталену в радянській філософії

«традицію» починати історію Марксового вчення з 1848 р. — року публікації «Маніфесту Комуністичної партії». Проте швидко виявилася неспроможність такого спрощеного суто «хронологічного» підходу: досить легко було встановити наявність матеріалістичних і соціалістичних мотивів у Марксових текстах 1844 р. (й навіть 1842 р.) і гуманістичних мотивів у текстах 60—70-х років.

Звичайно, в найзагальнішому й найабстрактнішому плані можна говорити про, так би мовити, «статистичне» переважання «класично-німецької» тематики в ранніх творах Маркса і власне «марксистської» тематики в пізніх творах. Маркс міркував одночасно у двох «вимірах» філософування і в цьому плані був дуалістом Кантового типу. Подібно до того як Кант формулює уявлення про два світи — природної причинності, в якому панує «чистий» розум, і свободної причинності, де панує «практичний» розум, Маркс аналізує світ жорсткої раціональної системи природної та економічної необхідності (капіталістичний світ) і «царство свободи», яке «лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва» і в якому «самоціллю» є «розвиток людських сил» (комуністичний світ).

Німецька класична філософія починається дуалістичною позицією Канта, який, вказуючи на «трансцендентний» (неперехідний) характер прірви, що розділяє два світи, дає раціональний опис кожного з світів окремо. Закінчується німецька класична філософія теж дуалістичною позицією Маркса, який основну увагу зосереджує на пошуку шляхів «подолання» трансцендентної прірви між капіталізмом і соціалізмом, шляхів «соціалістичної революції», що постає стрибком із царства необхідності до царства свободи.

Проте «стрибок» цей можливий лише за умови переходу «об'єктивних чужих сил, що панували до цього часу над історією... під контроль самих людей», тобто за умови встановлення контролю людини не тільки над природою (перетворення її на «неорганічне тіло» людини), а й над власним специфічно людським, *суспільним*, буттям. Згадаймо, що людина, за Марксом, не просто «природна», а «*суспільна*» природна істота, і тільки контроль над суспільним, а не лише над природним буттям, як уже наголошувалося, долає відчуження. Саме таке подолання фактично означає усунення головної причини феномена відчуження — приватної власності (про що теж уже йшлося).

У 1844 р. Маркс робить серйозну спробу теоретичного дослідження умов подолання відчуження шляхом ліквідації приватної власності

й одразу бачить на цьому шляху величезні труднощі. Суспільна організація, що виникає під час здійснення перших кроків щодо ліквідації приватної власності, виявляється суспільством, у якому приватна власність набуває характеру «універсального» відношення, виступає як *«всезагальна приватна власність»*. Таке суспільство Маркс називає «грубим», або «вульгарним», комунізмом. «Всяка приватна власність, — міркує Маркс, — як така відчуває — *принаймні* у відношенні до *багатшої* приватної власності — заздрість і жадобу нівелювання... Грубий комунізм є лише завершенням цієї заздрості і цього нівелювання, яке виходить з *уявлення* про певний мінімум. У нього — *певна обмежена* міра... Для такого комунізму спільність є лише спільність *праці* і рівність *заробітної плати*, яка виплачується общинним капіталом, *общиною* як всезагальним капіталістом. Обидві сторони взаємовідношення піднесені на ступінь *уявлюваної* всезагальності: *праця* — як призначення кожного, а капітал — як визнана всезагальність і сила всього суспільства»¹.

Така *«всезагальна приватна власність»* виявляє себе як багатолика зрівнялівка (виплата зарплати бракоробам і неробам, з одного боку, і встановлення *«певної обмеженої міри»* для тих, хто віддає всього себе роботі — з іншого) і є, по суті, *«нічийною»*, тобто *«суспільною»* (власність належить усім членам суспільства *взагалі* і нікому *зокрема*) власністю *«грубого»* комунізму. Такий комунізм *«хоче насильно абстрагуватися від таланту»*, оскільки для нього *«не існує»* все те, чим *«на началах приватної власності не можуть володіти всі»*; *«категорія робітника не ліквідується, а поширюється на всіх людей»*. Все *«урівнюючи»*, *«усереднюючи»*, *«нівелюючи»*, *«цей комунізм... скрізь заперечує особистість людини...»*².

І така універсальна *«зрівнялівка»* за вказаних умов неминуха, оскільки розподіл *«спільного»* продукту має здійснюватися за якимось принципом (у 1875 р. Маркс говорить, що найраціональнішим за таких умов розподільчим принципом може бути *«кожний за здібностями, кожному за працею»*), тобто передбачається наявність права, якоїсь *«рівної міри»*, а *«нерівні індивіди (а вони не були б різними індивідами, якби не були нерівними) можуть бути вимірювані однією*

¹ Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. — С. 106—107.

² Там само. С. 106.

і тією самою мірою лише остільки, оскільки їх розглядають під одним кутом зору, беруть тільки з однієї певної сторони... абстрагуючись від усього іншого»¹. В цьому випадку, додає Маркс, індивідів розглядають «тільки як робітників», людей, які роблять індивідуальний внесок у спільну працю і вимагають за це відповідної частки від спільної маси засобів споживання.

Таким чином, у суспільстві, в якому «категорія робітника поширюється на всіх», панівним стає так само однобічний, *споживацький* підхід до життя. У такому суспільстві «який-небудь предмет є нашим лише тоді, коли ми ним володіємо, тобто коли він існує для нас як капітал або коли ми ним безпосередньо володіємо, їмо його, п'ємо, носимо на своєму тілі, живемо в ньому і т. д., одним словом, коли ми його *споживаємо*... Тому на місце *всіх* фізичних і духовних почуттів стало просте відчуження *всіх* цих почуттів — почуття *володіння*»².

Отже, «усунення», «подолання» приватної власності не тільки не дає бажаного результату (ліквідації відчуження), а обертається універсалізацією самого відношення приватного володіння, яке стає відчуженням усіх людських відносин, у тому числі й *духовних*. Звідси не дуже оптимістичний висновок Маркса: «Таким чином перше позитивне скасування приватної власності, грубий комунізм, є тільки *форма прояву* мерзенності приватної власності, яка хоче утвердити себе як *позитивна спільність*»³.

У 1875 р., після велетенської праці, пов'язаної з науковим аналізом філософського, політичного, економічного знання, Маркс знову (майже через 30 років) повертається до проблеми «стрибка» до комуністичного «царства свободи». На сторінках «Критики Готської програми» він змушений визнати, що ліквідація приватної власності приводить до такого комуністичного суспільства (замість виразу «грубий комунізм» Маркс вживає тут термін «перша фаза комуністичного суспільства», а ще через 40 з гаком років Ленін запропонує термін «соціалізм»), «яке тільки що *виходить* якраз з капіталістичного суспільства і яке через це в усіх відношеннях, в економічному, моральному й розумовому, зберігає ще родимі плями старого суспільства, з надр

¹ Маркс К. Критика Готської програми // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 19. — С.20–21

² Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року. — С. 111.

³ Там само. С. 107.

якого воно вийшло»¹. Зокрема «рівне право», згідно з яким спільний продукт розподіляється між працівниками «за працею», «тут за принципом, — визнає Маркс, — усе ще є *правом буржуазним*»².

Інакше кажучи, «перша фаза комуністичного суспільства» в 1875 р., так само як і «грубий комунізм» у 1844 р., продовжує залишатися загалом все тим же «буржуазним» (в «економічному, моральному й розумовому» і, додамо, в «правовому» відношеннях) суспільством або ж «мерзенністю приватної власності, яка хоче утвердити себе як *позитивна спільність*». Визнаючи «буржуазність» комуністичного суспільства на його «першій фазі», Маркс пояснює: «Ці хиби неминучі в першій фазі комуністичного суспільства... Право ніколи не може бути вище, ніж економічний лад і зумовлений ним культурний розвиток суспільства»³.

Але ж чим може підтвердити Маркс свою певність у настанні «вищої фази» комунізму, на якій зникає протилежність між розумовою та фізичною працею, а сама праця із засобу до життя перетворюється на «першу потребу життя», коли «разом зі всебічним розвитком індивідів виростуть і продуктивні сили і всі джерела суспільного багатства поллються повним потоком», коли буде подоланий «вузький горизонт буржуазного права» і суспільство напише на своєму прапорі «Кожний за здібностями, кожному за потребами!»? Чіткої відповіді на це питання у Маркса ми так і не знаходимо.

Не взагалі відповіді, а саме «чіткої». Адже ми знаємо Маркса як ученого, аналітичний розум якого розкриває нам «логіку» (навіть «механізми») складних суспільних (насамперед політичних і економічних) процесів минулого й сучасності. Читаючи Маркса, можна зрозуміти «механізми» процесу матеріального виробництва, процесів формування вартості та додаткової вартості, що розкривають таємниці виникнення та зростання капіталу тощо. Так, у своєму знаменитому 24 розділі першого тому «Капіталу» Маркс конкретно й переконливо показує, як у процесі розкладу феодального суспільства працівники, які ведуть самостійне господарство, розорюються («експропріюються») власниками капіталів (першими капіталістами). Потім багатші («могутніші») капіталісти «експропріюють» бідніших

¹ Маркс К. Критика Готської програми. — С. 19.

² Там само. С. 20.

³ Там само.

капіталістів — «один капіталіст побиває багатьох капіталістів», унаслідок чого відбувається централізація капіталів. І, нарешті, Маркс робить висновок: «Централізація засобів виробництва і усуспільнення праці досягає такого пункту, коли вони стають несумісними з їх капіталістичною оболонкою. Вона вибухає. Б'є година капіталістичної приватної власності. Експропріаторів експропріують»¹.

Проте висновок цей (на відміну від двох попередніх стадій — експропріації виробників та експропріації «дрібних» капіталістів) не має іншого «обґрунтування», крім абстрактно-діалектичного правила, згідно з яким за першим запереченням обов'язково настає друге заперечення, яке, заперечуючи перше, є «ніби поверненням» (поверненням на «вищому якісному щаблі») до вихідного пункту. Саме такого роду обґрунтування знаходимо у Маркса щоразу, коли йдеться про «неминучість» заміни капіталістичного суспільства комуністичним.

Якщо подібна аргументація деякою мірою переконлива стосовно обґрунтування переходу від рабовласницького ладу до феодалного і від феодалного до буржуазного (хоча реальні історичні процеси не завжди «вписуються» в таку «логіку», що визнавав і сам Маркс) через їх «однотипність» щодо форми (приватної) власності, то докорінна відмінність комуністичного суспільства, як його малює Маркс, від реально наявного капіталістичного вимагає більш вагомих аргументів, ніж віра в «бездоганність» розумових («логічних», «діалектичних» тощо) правил чи схем.

Маркс — філософ, мислитель — був творцем гуманістичної концепції, в центрі якої стоїть людина як якісно вищий (суспільний) щабель буття. І ця її (людини) якісна вищість дозволяє їй усе «нижче» розмаїття щаблів буття (природу) перетворювати на своє «неорганічне тіло» («частину» своєї свідомості та діяльності). «Діалог», що невпинно відбувається між людиною й «рештою» буття (природою), взаємозбагачує обох (людяну і природу) учасників діалогу, «гуманізує» природу і «натуралізує» людину — цей нескінченний діалектичний процес прямує до стану гармонійної «зрівноваженості» «гуманізму» та «натуралізму», який Маркс називає комунізмом. Такою була теоретична філософська побудова, якою Маркс завершує формування системи класичної німецької філософії.

¹ *Маркс К.* Капітал. — Т. 1. — С. 717–718

Проте, як відомо, філософом-професіоналом Марксу не судилося стати. Запрошений після захисту (1841) докторської дисертації викладачем Боннського університету, він так і не зміг отримати цю посаду через політичні гоніння на гегелівську школу, котрі почалися на той час. Маркс приймає запрошення працювати в ліберальній «Рейнській газеті», де згодом (з осені 1842 р.) стає редактором. Активно поринувши в бурхливе політичне життя Рейнської провінції, Маркс, зрозуміло, прагне застосувати до вирішення практичних політичних питань свою філософську теорію. Так виникає *філософія марксизму*, найтісніше пов'язана і водночас відмінна від філософської конструкції Маркса як представника німецької класичної філософії.

Звичайно ж, між Марксовою філософською конструкцією і життєвою реальністю годі було шукати щось спільне. Оскільки реальність була «чужою» ідеальній картині Маркса, він вирішує здолати це «відчуження», змінити дійсність з метою її пристосування до власного філософського бачення буття. Вище вже йшлося про те, які труднощі (навіть у суто теоретичному плані) постали перед Марксом, що став на шлях реалізації свого задуму. Покинувши ґрунт філософської спекуляції, він починає наукове розроблення політичної теорії перетворення суспільно-політичних обставин життя.

Невдалий досвід подолання «відчуження» силою теоретичної критики приводить Маркса до висновку про те, що «зброя критики не може, звичайно, замінити критики зброєю... теорія стає матеріальною силою, як тільки вона оволодіває масами», але це мають бути не взагалі «маси», а конкретний, найбільш знедолений клас сучасного суспільства — пролетаріат, в якому філософія й повинна знайти свою «матеріальну зброю», стаючи одночасно для самою пролетаріату «зброєю духовною». І якщо в 1842 р. Маркс вважав критику розумною лише в разі її теоретичного, а не практичного характеру в разі її «надпартійності» тощо, то вже через рік він пише: «Ніщо не заважає нам зв'язати нангу критику з критикою політики, з певною партійною позицією в політиці, а значить зв'язати і ототожнити нашу критику з дійсною боротьбою»¹.

У 1848 р. Маркс разом з другом-однодумцем Фрідріхом Енгельсом створюють політичну партію пролетарів «Союз комуністів», про-

¹ Маркс К. Листа з «Deutsche-Franzdsischer Jahrbucher» // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 1. — С. 354

граму якої — «Маніфест Комуністичної партії» — вони завершують словами: «Комуністи вважають за ганьбу приховувати свої погляди і наміри. Вони відкрито заявляють, що їх цілі можуть бути досягнені тільки насильственным шляхом повалення всього існуючого суспільного ладу. Нехай пануючі класи тремтять перед Комуністичною Революцією. Пролетарям нічого втрачати в ній, крім своїх кайданів»¹. Ще через кілька років, на початку 50-х, Маркс формулює ідею диктатури пролетаріату як форму політичної влади пролетаріату в майбутній переможній пролетарській (соціалістичній) революції.

Після невдалого досвіду участі пролетаріату в європейських демократичних революціях 1848—1850 рр. Маркс вважає за необхідне створити наукове економічне обґрунтування комунізму. Результатом цих зусиль був вихід у 1867 р. першого тому «Капіталу» (решта була опублікована вже після Марксової смерті).

У кінці 60-х — на початку 70-х років марксизм стає визнаним провідним ученням соціалістичного революційно-пролетарського руху. Але на перший план у ньому тепер виходять політична теорія марксизму («науковий соціалізм») та економічна теорія («політична економія»). Масовий характер пролетарського руху помітно зміщує акценти в питанні про взаємовідносини індивідуально-особистісного інтересу з суспільно-громадським у бік останнього. Поряд з пріоритетом суспільного перед особистісним виокремлюється і пріоритет інтернаціонального перед національним. Після виходу першого тому «Капіталу» помітним стає і явний пріоритет економічного (матеріального взагалі) перед духовними (морально-етичними, художньо-мистецькими та ін.) чинниками. Дійшло до того, що Маркс та Енгельс мусили кілька разів звертати увагу своїх послідовників на небезпеку абсолютизації матеріально-економічного боку справи.

Що ж до філософії, то вона явно відступила в тінь політичного та економічного громадянства вчення Маркса (особливо в масовій свідомості численної «армії» марксистів). Проте головна біда полягала в тому, що зайнятий розробкою політичної, особливо економічної, теорії Маркс передоручив розробку філософської тематики Енгельсу, який, будучи залюбленим у раціоналістично-просвітницьке світобачення, істотно змінив напрям Марксового філософування. Втрачаючи риси

¹ Маркс К., Енгельс Ф. Маніфест Комуністичної партії // Там само. Т. 4. — С. 459.

Марксового «гуманістичного матеріалізму», філософія марксизму дедалі більше починає скидатися на «науково-природничий матеріалізм». Однак головний (і непоправний) удар, що його завдав Енгельс Марксовому гуманістичному матеріалізмові, — це «дегуманізація» діалектики, витлумачення її як «діалектики природи». Специфічно людське, індивідуально-особистісне коріння діалектики було підрізано. Жива правдива діалектика людської голови (вірніше, «серця») була оголошена «вторинною», «похідною» від свого відображення — внесеної людською діяльністю в природу та опрідметненої в ній людської діалектики.

Внаслідок всіх цих практичних, партійно-політичних інтерпретацій, економічного та природничо-«натуралістичного» акцентування, численних примітивізуючих аберрацій масової свідомості, що були здійснені філософськи «стерильними послідовниками», вихідна гуманістично-екзистенційна філософська позиція Маркса була фактично «похована» під глибоким шаром ідеологічних, політичних, «натуралістичних» тощо деформацій. У такій подібі постала марксистська філософія в 80—90-х роках ХІХ ст. як вихідний матеріал для подальшої своєї еволюції в інших світоглядно-культурних контекстах.

Проте найдраматичніше полягало в тому, що Маркс, котрий протягом усього життя шукав реально-практичних (виробничо-економічних, соціально-практичних, політично-революційних) шляхів утілення в життя комуністичного ідеалу, мусив у кінці життєвого шляху на сторінках посмертно виданого третього тому «Капіталу» визнати марність подібного роду пошуків. Адже, визнавав Маркс, навіть у суспільстві «асоційованих виробників», які вже «раціонально регулюють свій обмін речовин з природою», ставлячи його під «свій спільний контроль» і здійснюючи його «з найменшою тратою сил, і за умов, гідних їх людської природи», сфера суспільного життя «все ж залишається царством необхідності». «Царство свободи починається в дійсності лише там, де припиняється робота, диктована нуждою і зовнішньою доцільністю, отже, по природі речей воно лежить по той бік сфери власне матеріального виробництва... По той бік його починається розвиток людських сил, який є самоціллю, справжнє царство свободи...»¹.

¹ *Маркс К.* Капітал. — Т. 3, — ч. 2. — С. 355.

Отже, комуністичне «царство свободи» остаточно визнається «потойбічним» (трансцендентним) щодо «посейбічного» світу економічних, політичних та інших подібного роду відносин. У результаті соціалізм із «науки», якою проголосив його Енгельс у 1880 р., знову стає *утопією*.

Еволюція марксизму на Заході

У своїй промові на похоронах Маркса Енгельс найвеличнішим досягненням свого друга назвав відкриття закону розвитку людської історії. Порівнюючи це відкриття з відкриттям Ч. Дарвіном закону розвитку органічного світу, Енгельс тлумачить основний зміст Марксового теоретичного доробку як уподібнення розвитку суспільства «природничо-історичному процесу». Тим самим авторитетом Енгельса було «освячено» сцієнтистсько-натуралістичну акцентацію марксистської філософії, внаслідок чого вона остаточно постала перед очима сучасників як «наукова філософія».

◇ На початку нашого підручника вже йшлося про безглуздість такого словосполучення. Філософія і наука є різними формами людської свідомості, тому вислів «наукова філософія» є щось на зразок «дерев'яного заліза».

Негативна реакція на подібного роду «натурфілософську» модель Марксової філософської спадщини виявилася досить швидко. Так, один із відомих теоретиків німецької соціал-демократії Карл Каутський (1854—1938), хоча загалом й погодився з «науковим» духом марксизму (цей «дух» імпував здебільшого позитивістським переконанням Каутського), але рішуче виступив проти ідеї революційного насильства, надавши перевагу мирним (парламентським) методам боротьби за соціалізм. Заперечував Каутський і проти жорсткого зв'язку політичної та філософської позиції індивіда. Теорію соціалізму, міркував він, можна поєднувати не з самою лише позицією діалектичного матеріалізму (так стали називати філософію марксизму після смерті Маркса; сам термін «діалектичний матеріалізм» був уперше вжитий Енгельсом у 1880 р. в брошурі «Розвиток соціалізму від утопії до науки»), а й з іншими філософськими уподобаннями.

Більш послідовну (*гуманістичну*) позицію зайняв Едуард Бернштейн (1850—1932), який, орієнтуючись на концепцію «етичного соціалізму» Марбурзької школи неокантіанства (Г. Коген, П. Нагори

та ін), наполягав на принциповій неможливості «позитивного» (реалістично-наукового) формулювання соціалістичного вчення Маркса. Адже, міркує Бернштейн, Марксова ідея соціалізму (комунізму) не є звичайним науковим поняттям. Вона належить до того типу ідей, які Кант називав «регулятивними». Така ідея не є відображенням чогось дійсно існуючого (і навіть того, що принципово може мати дійсне існування). Такою регулятивною ідеєю в Канта є ідея Бога (так само як і «свободи», «безсмертя» та ін.).

Керуючись «чистим» (науковим) розумом, писав Кант, ми не зможемо, попри всі старання, віднайти в реальному світі будь-який об'єктивний ґрунт для існування того, що ми називаємо «добрим» або «злом», його просто не існує. Але в такому разі не існує і об'єктивного ґрунту для моральності, без якої не може існувати будь-яка людська спільнота. Тим-то ми мусимо припустити (постулювати) наявність такого об'єктивного ґрунту моральності. Таким ґрунтом є *ідея Бога*, реальність якої засвідчується не логічною (науковою) аргументацією, не знанням, а *вірою*. До речі, такою ж вірою засвідчується й існування (істинність) аксіом і постулатів, на яких «стоїть» логіка і, отже, сама наука, і без яких не була б можливою ніяка логіка й ніяка наука. Саме в цьому плані слід розуміти знаменитий вислів Канта «мені довелося обмежити *знання*, щоб звільнити місце *вірі*»¹.

Аналогічний («регулятивний») характер ідеї соціалізму в тлумаченні Бернштейна полягає в тому, що соціалізм не означає якогось реального суспільного ладу (чи навіть принципової можливості досягнення десь і колись такого ладу). Водночас ідея соціалізму є такою ідеєю, віруючи в яку і орієнтуючись на яку трудящі класи, насамперед пролетаріат, об'єднують свої сили, консолідуються, борються за свої права (за покращання матеріальних умов існування, вищу заробітну плату, скорочення робочого часу та ін.) і справді, реально виборюють кращі умови існування в межах наявного суспільного устрою. Сама ж ідея соціалізму — це морально-етичний ідеал, до якого в боротьбі за свої права наближається пролетаріат, але, зрозуміло, ніколи не досягне реально. Саме в цьому сенс знаменитої (але багаторазово спотвореної в минулому) тези Бернштейна: «Кінцева мета — ніщо, рух — усе!»

¹ Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. — М., 1964. — Т. 3. — С. 95

Бернштейніанство (як стали називати Бернштейнове тлумачення марксизму) було спробою «унітаризації» (в манері західноєвропейської — «римської» за своїми давніми джерелами — ментальності, «монофонічної» за своєю головною спрямованістю) дуалістичного вчення Маркса. Подібно до того, як марбурзьке неокантіанство «унітаризувало» дуалістичну філософію Канта, витлумачивши «річ у собі» як «регулятивну» ідею (або як математичну «границю», до якої «асимптотично» наближається пізнавальний процес, ніколи не досягаючи її), так і Бернштейн «унітаризує» марксизм, проголошуючи соціалізм «регулятивною» ідеєю.

Бернштейніанство стало історично першою формою «ревізії» (в термінології ленінського марксизму, який прагнув монополізувати право «канонічного» тлумачення вчення Маркса) марксизму. Заслуговує на увагу, що ця «перша» форма в певному розумінні стала й «останньою», якщо мати на увазі «унітарний» спосіб прочитування марксизму на Заході. Пізніші інтерпретації марксизму набувають тут виразно екзистенційно-плюралістичних форм звернення до «молодого» Маркса і далі — до містично-романтичних джерел німецької класичної філософії, котру завершувала творчість Маркса 40-х років XIX ст.

Ця лінія починається так званим «легальним марксизмом», що виникає на терені Російської імперії. Водночас вона докорінно відрізняється від специфічно російського (ленінсько-сталінського) марксизму своєю новітньоєвропейською ментальною спрямованістю. І це цілком природно, якщо мати на увазі, що центральною постаттю в «легальному марксизмі» є Микола Бердяєв — один з провідних представників київської екзистенційно-гуманістичної філософської школи, що сформувалася на початку XX ст. в ідейному кліматі української класичної філософії (Г. Сковорода, П. Юркевич та ін.), її екзистенційно-кордоцентричних, атеїстичних інтенцій (докладніше про українську світоглядну ментальність йтиметься далі).

Говорячи про свій шлях до марксизму, Бердяєв зазначає етичне бачення соціалістичної ідеї, що сформувалося в нього ще замолоду: це «етичне начало я переніс і в мій марксизм»¹. Бердяєв наголошує на тому, що всупереч захопленню позитивізмом (панівним серед російської інтелігенції 70—80-х років філософським напрямом) він

¹ *Бердяєв Николай*. Самопознание. — М, 1990. — С 106

виходив з німецького ідеалізму, зокрема з філософії Канта. Бердяєв наголошує також, що йому імпонували ідеї індивідуалістичного соціалізму (О. Герцен, М. Михайловський). Все це, на думку Бердяєва, зробило його прихильником критичного, нетоталітарного марксизму, відмінного і навіть альтернативного тій його версії (плекханівсько-ленінській), яка швидко утверджувалася на той час на російському ґрунті¹.

Людина-індивід, конкретна людська особистість, а не «представник маси» стоїть у центрі уваги Бердяєва, що, зрештою, як він визнає, і привело його на позиції екзистенційної філософії як позиції захисту гуманності та людяності. Проте, наголошує Бердяєв, саме в марксизмі «є елементи справді екзистенційної філософії, що викриває ілюзію та облуду об'єктивації... Тільки цей бік марксизму міг викликати ентузіазм і революційну енергію. Економічний детермінізм принижує людину, підносить її лише віра в активність людини...»².

«Критичність» своєї марксистської точки зору Бердяєв вбачає в необов'язковості прийняття матеріалістичної позиції. Будучи марксистом, він вважав за можливе поділяти погляди ідеалізму (спіритуалізму), який сполучався з антропоцентризмом. «Я не люблю матерії і цураюсь матеріального боку життя, — міркує Бердяєв. — Це вимагає пояснень. Було б помилкою ставити знак рівності між тілом і матерією. Тіло людини є передусім формою, а не матерією. Форма тіла не визначається матеріальним складом. Парадоксально можна було б сказати, що тіло є дух. Я люблю форму тіл, але не люблю матерії, яка є вагомистою та необхідністю»³. В цьому разі позиція Бердяєва майже тотожна позиції Маркса, який за вихідний пункт своєї матеріалістичної філософії (гуманістичного матеріалізму) брав не матерію, а конкретну людську особистість.

Наголошуючи на своїй прихильності до німецької ідеалістичної філософії, Бердяєв має на увазі переважно філософію Канта й Фіхте, спеціально зауважує: «Гегельянцем я зовсім не був, як інші марксистки». І справді, гегелівському «універсалізму» Бердяєв протиставляв конкретно-екзистенційну спрямованість німецької містичної діалектики XV—XVII ст., відверто визнаючи, що його «улюблені духовні

¹ *Бердяєв Николай*. Самопознание. — М., 1990. — С. 108, 113.

² *Бердяєв Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 82.

³ *Бердяєв Николай*. Самопознание. — С. 161

автори німецькі містики, найбільшою мірою Я. Беме і Ангелус Сілезіус, частково Таулер»¹. Вочевидь саме звідси виходить категоричне неприйняття Бердяєвим ідеї діалектики природи, а також самого терміна «діалектичний матеріалізм», які були внесені в марксистську філософію Енгельсом. «Слід сказати, — читаємо в Бердяєва, — що діалектичний матеріалізм є безглузде словосполучення. Не може бути діалектики матерії, діалектика має передумовою логос, смисл, можлива лише діалектика мислі й духу»².

І справді, в творах Маркса ми не знаходимо терміна «діалектичний матеріалізм». Отже, не тільки в плані повернення марксизмові статусу «екзистенційного» способу філософування, а й у плані відновлення суб'єктивно-екзистенційного статусу Марксової діалектики Бердяєв стимулює західноєвропейську думку ХХ ст. щодо розвитку новітньої марксистської філософії.

Екзистенційно-гуманістичні акценти бердяєвського марксизму початку ХХ ст. (пізніше Бердяєв, хоч і заперечував марксистський характер наступного етапу своєї творчості, але мусив констатувати: «В мене... ніколи не зникла цілком... марксистська закваска. На все життя в мене залишилася особлива чутливість до марксизму. Це залишилося і посьогодні»³), його безперечно істотний вплив на характер еволюції марксистської думки в Європі свідчать про *європейськість* філософського менталітету Бердяєва і київського «духовного клімату» загалом, який зростив цього видатного мислителя ХХ ст. Згодом, у 20-ті роки, теза про «європейський» характер української філософії (на відміну від російської) була розвинута М. Хвильовим у концепції так званого «азіатського ренесансу».

У 1923 р. молодий угорський марксист Дйордь Лукач (1885—1971) публікує працю «Історія і класова свідомість», у якій дає екзистенційно-гуманістичне тлумачення Марксової філософської позиції. Він чи не першим кваліфікує Марксову критику Гегеля як продовження й завершення загальної лінії розвитку німецької класичної філософії (в тому числі й гегелівської критики своїх попередників). Діалектичний метод Маркса інтерпретується Лукачем як «послідовне продовження» того, чого Гегель не встиг або не зміг досягти.

¹ *Бердяев Николай*. Самопознание. — С. 176

² *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 82.

³ *Бердяев Николай*. Самопознание. — С. 126.

Проте Лукач не «гегелізує» Маркса, радше він «марксизує» Гегеля. Вважаючи центральним пунктом діалектики взаємодію суб'єкта і об'єкта, Лукач тлумачить об'єкт (і ширше — природу, матерію взагалі) як цілком суспільну категорію. Полемізуючи з Енгельсом з приводу визнання останнім діалектики природи, Лукач пояснює таку позицію Енгельса впливом Гегеля. Проте, зауважує Лукач, «найістотніші визначення діалектики — взаємодія суб'єкта з об'єктом, єдність теорії та практики, історична зміна субстрату категорій... тощо — незастосовні до пізнання природи»¹. Пізніше Лукач відмовився від головних положень статті «Історія і класова свідомість», а в 60-ті роки навіть створює теоретичну «онтологію» суспільного буття, що базується на ідеї об'єктивної діалектики органічної та неорганічної природи (хоча «онтологію» цю проймають екзистенційно-духовні інтенції). Однак «Історія і класова свідомість» Д. Лукача, як і книга його німецького однодумця Карла Корша «Марксизм і філософія», справили величезний вплив на подальшу еволюцію західного марксизму в екзистенційному напрямі.

Цей вплив значною мірою позначився на творчості представників Франкфуртської школи. Франкфурті, наголошуючи близькість ідей «автентичного» (не «спотвореного» «натуралістичними» або «позитивістськими» впливами) Маркса ідеям видатних екзистенційних мислителів ХХ ст., прагнуть «синтезувати» ці ідеї в різноманітні варіанти «гайдеггеромарксизму» (Г. Маркузе), «фройдомарксизму» (концепція книги Маркузе «Ерос і цивілізація»), ідеї так званого «гуманістичного психоаналізу» Е. Фромма та ін.

Представник молодшого покоління франкфуртців, яке називає себе «неомарксистами», А. Шмідт у дисертаційній роботі «Поняття природи у вченні К. Маркса» показує, що Енгельс спотворив «автентичний марксизм», позбавивши діалектику особистісно-людського смислу введенням її в природу. Така «онтологізація» діалектики перетворює її на те, «чим вона в Маркса є найменшою мірою — світоглядом, позитивістським принципом світу»². Тим самим Енгельс, по суті, трансформував марксизм у щось на кшталт «матеріалістичного гегельянства», в якому онтологічний суб'єкт — дух — замінено на ма-

¹ *Lukacs G.* Geschichte und Klassenbewußtsein. — Berlin, 1923. — S. 17.

² *Schmidt A.* Der Begriff der Natur in Lehre von Marx. Frankfurt a — M., 1962. — S. 46.

терію¹. Звичайно, погоджується Шмідт, Маркс — матеріаліст, оскільки він визнає пріоритет зовнішньої природи, матерії, але остання тлумачиться ним як матеріал людської діяльності, а не активна (самодіяльна) «субстанція», як уявляє її собі Енгельс.

Один із організаторів Франкфуртської школи, реформатор фрейдівського психоаналізу в гуманістичному дусі Еріх Фромм (1900—1980) є автором оригінальної філософської концепції «гуманістичного психоаналізу», яка базується на знаходженні спільних рис між фрейдівським психоаналітичним і Марксовим філософсько-політичним ученнями.

Марксова філософія, на глибоке переконання Фромма, зазнала чи не найбільшого спотворення й прямої фальсифікації з-поміж інших філософських творів сучасності. Причому найбільше непорозумінь (і буквальне нерозуміння) пов'язані з матеріалістичною позицією Маркса. Остання тлумачиться переважно як нібито проголошення «головним мотивом людської діяльності прагнення до матеріальної... вигоди... Ця ідея доповнюється твердженням, ніби Маркс не виявляв жодного інтересу до індивіда, не розумів духовних потреб людини...». Насправді ж «мета Маркса полягала в духовній емансипації людини, в звільненні її від пут економічної залежності, у відновленні її особистої цілісності, яка мала б допомогти їй відшукати шляхи до єднання з природою та іншими людьми»². Головний наголос у своїх міркуваннях про марксистську філософію Фромм робить на тому, що це — екзистенційний тип мислення.

На початку 50-х років у хорватській столиці Загребі під гаслом відновлення «автентичного марксизму» виступила група філософів, що згуртувалася навколо журналу «Праксіс». До цієї групи входили Г. Петрович (редактор «Праксіса»), П. Враніцький, Д. Грліч, М. Кангрга, Р. Супек, Б. Бошняк, М. Животич та ін. В дусі ідей Д. Лукача, К. Корша, Ж. - П. Сартра, Е. Фромма вони проголосили невизнання марксизму «науковою» філософією. Претензії марксизму на «науковість» були визначені як «позитивістська деформація». Не визнава-

¹ *Schmidt A. Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im Dialektischen Materialismus // Existentialismus und Marxismus. Frankfurt a — M., 1963. — S. 101—155.*

² *Фромм Еріх. Концепция человека у К. Маркса // Душа человека. — М., 1992 — С. 376—377.*

лись діалектика природи та «теорія відображення», всупереч яким утверджувалась активно-творча функція свідомості. Заперечувалась визначальна роль матеріального «базису» суспільства щодо ідей, політики, культури. І, нарешті, проголошувалася принципова несумірність і суперечність детермінізму та свободи.

Більшість «деформацій» «автентичної» думки Маркса, що надали, зрештою, марксистській філософії «позитивістської» зовнішності, яка «поховала» під собою екзистенційно-гуманістичне ядро філософії Маркса, учасники групи «Праксіс» пов'язували з іменем Енгельса.

Оскільки ж протягом майже століття комуністичною пропагандою був вироблений фальшивий імідж абсолютної ідентичності «марксо-енгельсового» мислення, Ш. Авінері закликав рішуче відкинути міф про «Маркса—Енгельса» як «колективну особу». Людина, на переконання групи «Праксіс», виробляє, створює природу, яка виступає внаслідок цього опрідметненням сутнісних сил людини. Те, завдяки чому існує і людина, і природа, є витвором людини. Діалектика, міркує Кангрра, «здійснюється тільки в людській історії», тільки як практика, «повз або поза діяльністю людини немає діалектики».

В екзистенційному дусі тлумачить марксизм і Ернст Блох (1885—1979), пропонуючи оригінальне трактування його як «філософії надії». Надія, за Блохом, є узагальненим прагненням людини задовольнити всі її потреби. Джерелом розвитку людини є притаманний світові «нестаток». Цим «нестатком» і породжується надія, яка, онтологізуючись, перетворюється на «основне визначення об'єктивної дійсності взагалі»¹. Природа, міркує Блох, є «проблемою суб'єкта» і тому не є «незалежною» від людини матерією. Остання є результатом діалектичної взаємодії суб'єкта та об'єкта.

Таким чином, усі новітні (в ХХ ст.) європейські марксистичні апелюють до гуманістично-екзистенційного ядра Марксової філософії, досить «стримано» оцінюючи при цьому зусилля засновника марксизму віднайти шляхи реалізації, перетворення «в дійсність» гуманістичного суспільного ідеалу — комунізму. Проте «позитивістські» деформації Марксового гуманізму більшість сучасних європейських марксистів пов'язує з Енгельсом. Але ж чи з ним лише одним?

¹ Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. Bd. I. Berlin, 1954. — S 17

Ні, значні претензії в цьому плані висловлюються на адресу «російських (радянських у тому числі) комуністів». «Російські комуністи, — писав Фромм, — привласнили собі марксистську теорію і спробували переконати світ, що вони у своїй теорії та практиці є послідовниками Маркса... хоча насправді все якраз навпаки...»¹. Саме російські комуністи були ініціаторами протиставлення поглядів «молодого» (гуманіста) і «зрілого» («позитивістськи-тоталітарного») Маркса, хоча насправді принципової «прірви» між «раннім» і «пізнім» Марксом немає. Просто в різні періоди він розробляв різні проблеми, залишаючись на всіх етапах своєї діяльності гуманістом. Однак, на думку Фромма, російські комуністи не можуть мислити інакше, «оскільки їх мислення, їх політична та соціальна система у всіх відношеннях чужі духу Марксового гуманізму. В їх системі людина — слуга держави і виробництва, а не вища мета всієї суспільної діяльності»². Якщо Маркс наголошував на ідеї творення історії людиною, то зовсім інша практика була притаманна російським комуністам. «Їх логіка така: все, що узгоджується з загальною спрямованістю історії, необхідне і, отже, добре, і навпаки. З цієї точки зору... не людина творить історію, а історія творить людину. Не людина надіється на майбутнє і вірить у нього, а майбутнє оцінює людину і вирішує, чи правильною є її віра»³.

Відбувається своєрідне «відчуження надії»: російські комуністичні лідери закликають народ віддавати всі сили для того, щоб майбутні покоління жили «за комунізму». Народ працює, покоління змінюються, а комунізм, подібно до обрію, постійно, в міру «наближення» до нього, віддаляється. Лідери ж усе обіцяють і обіцяють комунізм... для прийдешніх поколінь.

¹ Фромм Ерих. Концепция человека у К. Маркса. — С. 378

² Там само. С. 409.

³ Фромм Ерих. Из плена иллюзий // Душа человека. — С. 320.

 **Рекомендована література**

- Андерсон П. Размышления о западном макрризме. — М, 1991.
- Бердяев И. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990.
- Бычко А. К Критический анализ философских концепций молодежного бунтарства. — К., 1985.
- Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель. Новалис). — М., 1978.
- Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. Гельдерлин, Шлейермахер. — М., 1989.
- Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. — М., 1979.
- Гегель Г. В. Ф. Сочинения : в 14 т. — М.; Л., 1929—1959.
- Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. — М., 1986.
- История диалектики. Немецкая классическая философия. — М., 1978.
- История философии. Запад—Россия—Восток. — М., 1996 (кн. II, разд. IV).
- Кант И. Сочинения : в 6 т. — М, 1963—1966.
- Кушаков Ю. В. Историко-философская концепция Л. Фейербаха. — К., 1981.
- Лазарев В. В. Философия раннего и позднего Шеллинга. — М, 1990.
- Лукач Д. Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. — М., 1990.
- Маркс К., Энгельс Ф. 3 ранніх творів. — К., 1973.
- Маркузе Г. Одномерный человек. — М., 1994.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. — К., 1995.
- Новалис. Гейнрих фон Офтендингер. Фрагменты. Ученики в Саисе. — СПб., 1995.
- Рассел Б. Історія західної філософії. — К., 1995 (кн. III, розд. XX—XXII).
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1997 (кн. IV, ч. 1—3).
- Фейербах Л. Избранные философские сочинения : в 2 т. — М., 1989.
- Хофман Дж. Марксизм и теория «Праксиса». — М., 1978.
- Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. — М., 1989.
- Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. — М.; К., 1994.

■ *Частина II*

**МОДЕРНА
ФІЛОСОФІЯ
КІНЦЯ ХІХ-ХХ ст.**

КРИЗА НОВОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: НОВОЄВРОПЕЙСЬКИЙ МОДЕРН

- *Поняття сучасності у філософії*
- *Криза «новочасної» («новоєвропейської») філософії*
- *Філософський позитивізм*
- *Прагматистсько-діяльнісний «поворот» філософії*

Поняття сучасності у філософії

Мислителі історико-філософського періоду, започаткованою добою Відродження, сприймали себе представниками Нового часу щодо «давніх», «античних» (від лат. *antiquitas* — давнина) часів, відділених від Нового часу «середніми» віками. І така «новочасна», або, як іще говорили, «новоєвропейська» філософія, набувши своєї якісної специфіки вже наприкінці XVI — на початку XVII ст., жила й успішно розвивалась, як видно з попередніх тем, протягом XVII, XVIII і першої половини XIX ст. Кожне з цих століть набуло ще й власної специфіки — «вік Розуму», «вік Просвітництва», «вік науково-технічного Прогресу», проте назва «Новий час», яка в момент свого виникнення по суті означала «сучасність» — *Модерн* (від фр. *moderne* — сучасний), із плином часу поступово девальгувалась, але зовсім не тому, що минуло багато часу — поняття «сучасності» не є простою функцією часової тривалості. Той чи інший суспільний феномен набуває характеру «сучасного», якщо стає виявом «духу часу» — виявом істотних потреб чи інтересів нинішнього покоління людей. Причому нерідко трапляється, що «дух часу» продовжує свою чинність і в наступному (і навіть у наступних) поколінні людей, «розтягуючи» існування «сучасності» в часі (так, уявлення про «суцільний» — реально-ідеальний — Космос було притаманне грецькій філософській свідомості від кінця VII до III ст. до н. е., тобто близько 400 років, але протягом усього цього часового

інтервалу лишалось цілком *сучасним*; а от геліоцентрична ідея Арістарха Самоського, висловлена у III ст. до н. е., була може й «новою», та аж ніяк не «сучасною», на що цілком переконливо вказав глава Александрійської астрономічної школи Птолемей; «сучасною» ця ідея стає лише через 18 століть, за часів Ніколи Коперника). Отже, далеко не все існує в теперішньому часі (в тому числі й «нове», тільки-но виникле) є «сучасним», як, здавалося б, слід сприймати зміст цього слова. У людському теперішньому повсякденні існує безліч традиційного, а то й просто віджилого, так само як і претензійного (того, що лише претендує на «сучасність», але ще не є таким, а може, ніколи й не стане ним).

Визначальні риси новочасної філософії — раціоцентризм; високий авторитет природничо-наукового знання для філософії (порівняний хіба що з авторитетом теології у середньовічну добу), що знаходив свій вияв навіть у зовнішній стилістиці філософських текстів; моністичний характер систем філософського знання (у XVII—XVIII ст. під впливом авторитету природознавства переважав матеріалістичний монізм, з кінця XVIII до середини XIX ст. — ідеалістичний монізм; однобічним і, звичайно ж, поспішним узагальненням цієї обставини була Енгельсова ідея «основного питання філософії», яке нібито протягом усієї історії філософії поділяє філософів на два «табори» — матеріалістів та ідеалістів); беззастережна віра у прогресивну функцію науково-технічного прогресу, в міру реалізації якого неминує мають зникнути всі злигодні й біди людей і натомість постати царство людського добробуту й щастя, — всі ці особливості «ноевропейської» філософської парадигми на початок XIX ст. відчутно втрачають свій кредит.

Насамперед утрачає свою популярність матеріалістична орієнтація у філософії; не спромігшись відповісти на ряд нагальних проблем суспільного життя (про природу моральних принципів, сутність держави і реальні механізми її функціонування та ін.), матеріалістична філософія деградує, фактично втрачаючи взагалі філософську специфіку у так званому вульгарному матеріалізмі Л. Бюхнера (1824—1899), К. Фогта (1817—1895) і Я. Молешота (1822—1893), який, по суті, «розчиняє» філософію у природознавстві (наприклад, намір Бюхнера «підтвердити безсмертя матерії і вічність атомів простими результатами зважування»). Репутація матеріалізму впала настільки, що чи не єдиний на той час матеріаліст, який іще зберіг філософ-

ську гідність (Л. Фейєрбах), мусив публічно відмовитись від самого терміна «матеріалом». З істотними труднощами зустрівся в середині XIX ст. і моністичний ідеалізм (зокрема, гегелівський, «уражений» нерозв'язною суперечністю між системою й методом). Переконливо тому звучить зроблене з цього приводу зауваження Ф. Енгельса: «Ідеалізм, премудрість якого на той час уже остаточно вичерпалась... дістав... задоволення в тому, що матеріалізм у цей час упав ще нижче»¹.

У попередніх темах уже йшлося про бароково-кордоцентричну опозицію ренесансно-новочасному раціоцентризмові, що виникає ще в XVII ст. (Паскаль, Гемстергейс та ін.). Ця опозиція, як зазначалося, мала переважно маргінальний характер, ще істотно не впливала на домінування раціоцентричного «духу часу». Опозиція ця, однак, значно посилюється з виникненням гердерівської групи «*Sturm und Drang*» у XVIII ст. і стає серйозним супротивником раціоналістично насаженої німецької класичної філософії XIX ст. в особі представників німецького романтизму. І, нарешті, про що вже так само йшлося в попередньому матеріалі, новочасна філософія зазнає відчутного удару у своїй моністичній орієнтації від К. Маркса, що завершує розвиток німецької класичної філософії гуманістичним матеріалізмом, який у своїй фундаментальній категорії — практиці — принципово долає моністичну спрямованість новоєвропейської філософії, синтезуючи феномени матеріального та ідеального.

Інакше кажучи, в середині XIX ст. швидко посилюються опозиційні щодо новочасного раціоцентризму течії і напрями, виникають нові, критично налаштовані проти нього філософські тенденції. Філософія Нового часу, Модерн, втрачає свій буквальний смисл (перестає бути сучасною філософією), перетворюється на термінологічне позначення специфічного типу філософування певного історико-філософського періоду — філософії XVII, XVIII, початку XIX ст. В межах цієї філософської традиції виникають спроби «модернізації» ідей класичних представників новоєвропейської філософії, зокрема «осучаснення» позицій Гегеля (неогегельянство), Канта (неокантіанство) і навіть домодерністського («премодерного») Фоми Аквінського (неотомізм). Ці зусилля знаменували собою початок кризи новочасного філософського раціоцентризму.

¹ *Енгельс Ф.* Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії // *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори. — Т. 21. — С. 275.

Криза «новочасної» («ноевропейської») філософії

Спадання авторитетності провідних ідей новочасної філософії було незаперечним свідченням наростання кризових явищ у самому її фундаменті. Ефективні шляхи подолання кризи послідовники цієї філософії вбачають у звертанні саме до класичних її представників (насамперед до Канта й Гегеля) з метою усунення певних непослідовностей і суперечностей у самих основоположних доктринах новоевропейської філософської парадигми. І однією з таких непослідовностей, що буквально впадає у вічі, був кантівський дуалізм — припущення об'єктивного існування «речей-у-собі», яке, будучи матеріалістичним за змістом, відверто контрастувало з загальним ідеалістичним духом кантіанства. А це суперечило принципово моністичній орієнтації тогочасного філософування, зокрема спінозо-гегелівській ідеї тотожності мислення і буття, вносячи непотрібний агностичний (більш того — ірраціоналістичний) дисонанс у гармонію раціоналістичного універсуму. Тим більше, що наука — цей найвищий арбітр з точки зору новочасної філософії — вустами одного з таких авторитетних своїх представників ХІХ ст., як Т. Гекслі (1825—1895), надзвичайно песимістично оцінювала шанси мати будь-які вірогідні знання про матерію і дух як такі. Що таке матерія і що таке дух як такі? — запитує Гекслі і відповідає: *ignoramus et ignorabimus* (не знаємо і знати не можемо). «Адже, зрештою, — продовжує Гекслі, — що знаємо ми про цю жахливу «матерію», за винятком назви невідомої і гіпотетичної причини станів нашої свідомості? І що знаємо ми про «дух»... крім того, що це також назва невідомої і гіпотетичної причини або умови станів свідомості?»¹.

Професор Марбурзького університету Ф. А. Ланге (1828—1875) на тій підставі, що природознавство розглядає поняття «матерії», «сили» тощо позбавленими об'єктивного змісту допоміжними засобами науки, створюваними нею для формування уявлень про світ, доходить висновку про відсутність реальних підстав вважати, що дійсність саме така, якою ми її сприймаємо. Тому раціональна картина дійсності не може керуватися матеріалістичною філософією, внаслідок чого кантівська «річ-у-собі» реально може бути лише «меж-

¹ *Huxley T. Collected Essays. New York, 1898. — V. 1. — P. 160.*

овим поняттям» нашого розуму, що вказує на ідеальну межу, до якої нескінченно наближається наше пізнання, ніколи її не досягаючи. У 1865 р. доцент Тюбінгенського університету О. Лібман (1840–1912) у книжці «Кант і епігони» кинув гасло «Назад до Канта!», звідки й бере свій початок *неокантіанство*, головними напрямками якого є Марбурзька і Фрайбурзька (Баденська) школи неокантіанства.

Засновник Марбурзького неокантіанства — Г. Коген (1842–1918). Услід за своїм вчителем Ланге він заперечує об'єктивність «речей-у-собі», тлумачачи їх лише як «межове поняття» нашого пізнання. Коген заперечує й кантівську «почуттєвість», оскільки факт науки, міркує він, існує завжди як уже усвідомлений (у логічних категоріях) предмет. Тому предмет пізнання не даний, а заданий людині, с не річ, а завдання пізнання. Реальним прообразом наукового поняття, за Когеном, є нескінченно мала величина математики. «...Реальний предмет, як предмет... науки, — зауважує він, — має своєю методологічною основою математику, інакше кажучи — число»¹. У Когена число — не річ і не абстрактне поняття про річ, воно — член мислимого й визначуваного певним законом ряду чисел; оскільки ж числовий ряд є рядом послідовних значень функції, поняття про число є поняттям про функцію, тобто — поняттям про відношення. Але в такому разі виникає постійна незавершеність, і об'єктивна істина розчиняється в процесі її віднаходження. Отже, істина не може бути чимось даним, фактом природи чи історії — «істина полягає єдино у процесі її постійного віднайдення»². Аналогічними є погляди інших представників Марбурзького неокантіанства П. Наторпа (1854–1924) і Е. Кассірера (1874–1945). Останній формулює свою позицію у так званій філософії символічних форм.

Засновник Фрайбурзької (Баденської) школи неокантіанства (її ще іноді називають «неофіхтеанством») В. Віндельбанд (1848–1915) трактує філософію як «учення про загальнозначущі цінності». Відмінності між науками, за Віндельбандом, визначаються не за їх предметом, а за методом. Одні науки орієнтуються на пізнання загального, закономірного — для них характерним є номотетичний (законопкладаючий) метод. Інші науки орієнтуються на пізнання окремих фактів і подій, на однократне (те, що було лише один раз) — характерним

¹ *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902. — S. 509

² *Cohen H.* Etnik der reinen Willens. Berlin, 1921. — S. 93.

для таких наук є ідеографічний метод. Ці методи відображають відмінність між природничими та історичними науками, знанням про природу й людину, адже «усякий людський інтерес, усяка оцінка, все, що має значення для людини, є одиничним, однократним»¹.

Г. Ріккерт (1863—1936), який після смерті Віндельбанда очолив школу, характеризує метод природознавства як генералізуючий, а метод історії (наук про культуру взагалі) як індивідуалізуючий. Пізнання не відображує світ, а фіксує у ньому лише те, що відповідає цільовому завданню пізнання. Звідси — протилежність наук про природу і наук про культуру як двох протилежних завдань пізнання, двох цілевідповідно діючих принципів відбору. Обидва підходи рівноцінні в логічному відношенні, але онтологічну основу має лише ідеографічний метод, оскільки загальне реально не існує. «Дійсність для нас покладена в особливому та індивідуальному, її в жодному разі не можна побудувати з загальних елементів»².

Щоб відрізнити культуру від явищ природи, вводиться поняття *цінності*. Адже історичне поняття відтворює не всяку однократність, а лише таку, яка належить до цінності. Про цінність не можна сказати, що вона є, але однак вона належить до «щось», а не до «ніщо». Цінність — це «сенсація, що існує над будь-яким буттям»³. Світ, за Ріккертом, «складається з дійсності і цінностей». Цінності утворюють цілком самостійне царство, що перебуває по той бік суб'єкта і об'єкта. «Суб'єкти разом з об'єктами складають одну частину світу дійсності. Їм протистоїть друга частина — цінності. Світова проблема є проблемою стосунків обох цих частин і їх можливої єдності. Буття вивчається спеціальними науками, але ціле дійсності недосягне жодній спеціальній науці, — тут починається філософія.

Близьким до кантіанства був німецький філософ Г. Файгінгер (1852—1933), засновник міжнародного кантівського часопису «Kant- Studien (1897) і Кантівського товариства — Kant Gesellschaft (1904). Файгінгер — автор оригінальної філософської позиції *фікціоналізму*, або «філософії як нібито» (Philosophie als ob), яка відштовхується від відомої кантівської тези про ідеї розуму (душа, світ.

¹ *Windelband W. Geschichte und Wissenschaft. Strassburg, 1900. — S. 22.*

² *Ріккерт Г. Науки о природе и науки о культуре, — СПб., 1911 — С. 80*

³ *Ріккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. — СПб., 1913. — С. 46.*

Бог), що мають розглядатися як *нібито* існуючі реально відповідні їм предмети. Файгінгер твердить, що значна частина фундаментальних понять науки не мають відповідного їм реального предмета (геометричні поняття «точка», «лінія», поняття «ідеальний газ», «абсолютно тверде тіло» та ін.), але функціонують так, як *нібито* такі реальні предмети існують — йдеться про реальне функціонування в науці фікцій, які виконують корисну роль. Позиція Файгінгера близька до прагматизму, про який ітиметься детальніше далі.

Близькими до кантіанства були і представники *іманентної філософії* — В. Шуппе (1836—1913), Й. Ремке (1848—1930) та ін., які отожднювали пізнану реальність зі змістом свідомості, внаслідок чого свідомість перетворюється на єдино існуючу реальність.

З виходом у світ праці англійського філософа Дж. Х. Стерлінга «Секрет Гегеля» (1865) починається *неогегельянська філософія*, що поширюється в багатьох країнах Європи і США. Провідний англійський неогегельянець Ф. Г. Бредлі (1846—1924) у своїй програмній праці «Реальність і видимість» говорить про те, що Гегель за життя був неправильно витлумачений сучасниками, які довільно перебільшили момент боротьби у гегелівській тезі про єдність і боротьбу протилежностей; у самого Гегеля, гадає Бредлі, домінуючим є *принцип єдності*. Перебільшення моменту незгоди, боротьби є результатом односторонності науки, нездатної охопити цілісну картину гегелівського абсолютного духу — Абсолюту. Схоплюючи окремі сторони, фрагменти реальності, наука фіксує лише видимість. Справжню реальність — світ у його цілості (а не в частинах, які демонструють часткову, лише видиму суперечливість світу) — схоплює лише філософія Абсолюту, яку Бредлі і вважає виявом справжньої суті філософії Гегеля. Тільки з точки зору Абсолюту його «елемента не повинні протистояти один одному, тобто боротьба не повинна бути тільки боротьбою. Має існувати певна єдність, якій має бути підпорядкована сама боротьба, має існувати ціле, у якому боротьба вже більше й не боротьба»¹. Лише в Абсолюті знімається дискурсивність наукової думки, яка показує «розсічення, а не дійсне життя». Абсолют же не підвладний жодним змінам. «Звичайно прогрес у світі є, є у ньому також і регрес, але ми не маємо думати, що ціле рухається вперед або назад. Абсолют не має своєї власної історії, хоча він і містить у собі

¹ Bradley F. H. Appearance and Reality. London, 1893. — P. 155

незліченну кількість історій... Адже ніщо досконаліше, ніщо справді реально не може рухатись. Абсолют не має пір року, але одночасно несе своє листя, плоди і квіти»¹.

Інший англійський неогегельянець Б. Бозанкет (1848—1923) розглядає світ як *цiле*, що є результатом наявності в ньому духу («дух нічого не має в собі, крім активної форми цілісності; все позитивне він отримує з природи»). Кожне людське Я — конечне, і в цьому полягає його головна трудність: «У цьому світі конечної моралі ми хочемо змінити наше конечне на краще конечне, але ж і краще конечне є все ж конечне, — тому наш прогрес нічого в принципі не змінює, ми лишаємося у світі пошуків і контрпошуків»². Подолати свою конечність особистість може лише у «самоподоланні» — в державі й релігії. Дж. Е. Мак-Таггарт (1866—1925) визнає існування лише духовної діалектики, оскільки дух, на його переконання, є єдиною субстанцією. Така духовна субстанція розпадається на дух і множину індивідуальних Я. «Нам здається, що у всесвіті є час, насправді ж все існує позачасове; здається, що у світі існує матерія і чуттєві якості, але реально існує лише дух і ті Я, з яких складається цей дух і які сприймають самих себе і одне одного»³. Р. Дж. Коллінгвуд (1889—1943), історик за фахом, зближує завдання філософії з методологією історичного знання, оскільки у філософії і в історії спільний предмет — історичний розвиток людського мислення. У гегелівську ідею висхідної ієрархії форм духовної активності (мистецтво, релігія, наука, філософія) Коллінгвуд включає історію, якій надає самостійне місце як втіленню конкретної думки на противагу абстрактності науки: на одному полюсі (наука) опиняється абстрактний загальний закон, на іншому (історія) — ірраціональна одиничність факту.

Американський неогегельянець Дж. Ройс (1855—1916) вважав головним у Гегеля парадокс нашої свідомості, відповідно до якого свідомість здатна усвідомити саму себе тільки у взаємовідношенні з іншими свідомостями. Конкретна ідея, що реалізує себе в об'єктах, тлумачиться Ройсом як цілеспрямований процес, що вибирає об'єкт

¹ Ibid. P. 499—500.

² *Bosanquet B. The Value and the Destiny of Individual.* London, 1913. — P. 140.

³ *McTaggart I. M. E. The Nature of Existence.* Cambridge, 1927. — V. 2. — P. 338.

для втілення свого «внутрішнього значення». Структура реальності, за Ройсом, визначається структурою думки, що є «саморепрезентуючою системою» в душі теорії множин Г. Кантора (рівнопотужність множини зі своєю частиною). Ідея саморепрезентації є в основі вчення Ройса про світ як «абсолютну особистість», представлену у нескінченній сукупності відтворюючих її кінцевих особистостей.

Як бачимо, англо-американське неогегельянство витлумачує філософію Гегеля в душі звільнення конкретно-особистісних чинників (індивіда, персонального людського Я) з-під безособової влади загального, Абсолюту. Це призводить на початку ХХ ст. до виникнення у США групи *філософів-персоналістів*. До її складу ввійшли Б. П. Боун (1847–1910), М. У. Калкінс (1863), У. Ш. Брайтмен (1884–1954), Р. Флюелінг (1971–1960), які об'єдналися в 1920 р. навколо часопису «*Personalist*», заснованого Флюелінгом.

Італійське неогегельянство виникає ще у 30-ті роки ХІХ ст. у Неаполі зусиллями Б. Спавенти (1817–1882), Ф. Де-Санктіса (1817–1883) і А. Лабріоли (1843–1904). Проте зрілої форми воно набуло на початку ХХ ст. в діяльності Б. Кроче (1866–1952) і Дж. Джентіле (1875–1944). Гегелівський абсолютний дух витлумачується його італійськими прихильниками у формі потужної духовної активності. Реальність вони розуміють як *Акт* (звідси й походить офіційна назва італійського неогегельянства — *актуалізм*). Витлумачена як Акт реальність є «мисль мисляча» (*pensiero pensante*), тобто творча, нині діюча мисль. Матеріальний світ у цьому плані виглядає ілюзією, як уже «помислена мисль» (*pensiero pensato*), вже «скам'яніла», «згасла» мисль. Тому цінність природничих наук виглядає дещо заниженою, набуваючи переважно лише конвенційного, *утилітарно-практичного, інструментального* характеру. Отже, справжня реальність — Акт — *духовна*. «Дух, це — дійсність у цілому... Немає іншої, ніж дух, реальності і іншої філософії, ніж філософія духу»¹. Історія — історія духу. В ній існує два плани — людський і божественний. У першому історія позбавлена детермінізму, об'єктивної закономірності та ін. («історія не покладає серію законів, але відтворює і являє собою індивідуальні дії, кожна з яких є законом для самої себе»²). Що ж до божественного плану, то тут «розвиток світу має свої причини,

¹ Croce B. *Filosofia della pratica*. Bari, 1932. — P. 387.

² Croce B. *Ultimi saggi*. Bari, 1935. — P. 369.

яких ми не знаємо і марно прагнемо віднайти за допомогою наших передбачень»¹. Тому потрібний ірраціональний шлях в історії, потрібно, щоб «кожна людина, перш ніж наважиться діяти, заглиблювалася б у власне єство і з чистим і смиренным серцем запитувала б і прислухалася до голосу, який звертається й наказує їй... щоби вона затим рішуче й мужньо в усьому слухалася б свою покликання, покладаючись на провидіння, яке керує людськими справами»².

Характерним для *німецького неогегельянства* є втрата раціональності й логічності, *іраціоналізація* діалектики. Р. Кронер (1884—1974) зазначає: «Гегель поза усяким сумнівом найбільший ірраціоналіст, якого тільки знала історія філософії... Він ірраціоналіст як діалектик, оскільки діалектика є перетворений на метод, зроблений раціональним ірраціоналізм»³. Й. Кон (1869—1947) твердить, що справжня діалектика є духовним феноменом, а її ірраціональність є наслідком того, що «єдність дійсності вступає у суперечність з дискурсивною природою пізнання»⁴. А представник так званої *трагічної діалектики* А. Ліберт (1878—1946) зауважує, що «стара класична форма знаходилася на службі перебільшеної ідеї гармонії; вона була знаряддям і формою погоджування усякої роздвоєності і досягнення рятівної єдності, надійне досягнення якої не викликало ані найменших сумнівів. Натомість змінений тип діалектики... має... відмовитись від будь-якого гармонізуючого устремління й гуманістично-гуманізуючих тенденцій. Він має набути, іншими словами, трагічного характеру; відповідно до цього ми можемо говорити про трагічний тип діалектики»⁵.

Іраціоналізація гегелівської діалектики — в центрі уваги і *французького неогегельянства* у представленого іменами Ж. Валя (1888—1974), А. Кожева (1902—1969), Ж. Іпполіта (1907—1968) та ін. Діалектична суперечність коріниться, за Валем, у гегелівському понятті «нешасної свідомості»; систему своєї діалектики Гегель виводить, вважає Іпполіт, з єврейсько-християнських релігійних уявлень. «Християнське ж учення, християнська теологія, — твердить Кожев, — це

¹ Croce B. Storiografia e idealito morale. Bari, 1950. — P. 63.

² Croce B. Elementi di politica Bari, 1949. — P. 36.

³ Kroher R. Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1924. — Bd. 2. — S. 271—272

⁴ Cohn. Voranssetzungen und Ziele des Erkennens. Leipzig, 1923. — S. 306—307.

⁵ Liebert A. Geist und Welf der Dialektik. Berlin, 1929 Bd. 1. S 14.

антропологія, що не знає самої себе»¹. Інтерпретуючи гегелівську філософію як своєрідне «атеїстичне християнство», навіть «антропотейзм» (Кожев), французькі геогегельянці «антропологізують», точніше, «екзистенціалізують» Гегеля, вливаючись у потужний потік екзистенційного філософування, що спричиняло істотний вплив на французьке інтелектуальне життя середини ХХ ст.

Філософія неокантіанства й неогегельянства, як бачимо, характеризує спроби прихильників новочасної філософської парадигми «зняти кризове напруження» з неї шляхом більш сучасного тлумачення її класиків у дусі гуманістичнішого (екзистенційно-персоналістичного) їх прочитування, певного «послаблення» жорстко раціоналістичного, універсалістського «клімату» її існування (допущення індивідуалістично-іраціоналістичних моментів). У цьому ж напрямі почався у другій половині ХІХ ст. й рух теологічно-релігійної думки. Першими стають на цей шлях послідовники «класика» філософсько-теологічної католицької думки Фоми Лівійського. 4 серпня 1879 року папа Лев ХІІІ виступив зі своєю черговою енциклікою «*Aeterni Patres*», в якій проголосив офіційною філософією Ватикану вчення святого Фоми. Вже наступного року один з активних прихильників томізму кардинал Д. Ж. Мерс'є (1851—1926) створив у Лувенському університеті (Бельгія) кафедру томістської філософії, яка згодом перетворюється на Вищий інститут філософії і стає одним з головних теоретичних центрів *неотомізму* (так почали називати відтепер томізм, підкреслюючи його сучасний характер).

Модернізація вчення Фоми Аквінського, звичайно, справа не проста. Ось як змальовують сучасні його послідовники напрям оновлення «віковичної» філософії: «Жодна школа не може вважати, ніби можливо воскресити минуле. Думати так означало б ставити перед собою нерозв'язне завдання. Йдеться не про те, щоб взяти систему ХІІІ століття, систему св. Фоми, і внести її такою, як вона є, в потік сучасної думки... Для того, щоб асиміляція середньовічних доктрин була ґрунтовною і плідною в наш час, вона має бути приведена у відповідність з ритмікою сучасної думки. Для відродження системи св. Фоми в ХХ ст. її необхідно тлумачити так, як тлумачив би її сам Ангельський доктор, якби він повернувся, щоб мислити серед нас»².

¹ *Cojéve A.* Introduction a la lecture de Hegel. Paris, 1947. — P. 118.

² *Rayemacher L. M.* Introduction a la philosophie Lonvain; Paris, 1936. — P. 182—183

Нині неотомізм поширений у всьому світі, переважно, звичайно, в католицьких країнах. Серед його найвідоміших представників слід назвати Ю. Бохеньського (нар. 1902 р.), Густава Веттера (нар. 1911 р.), Ж. Марітена (1882—1973), Е. А. Жільсона (1884—1978) та ін. Один із головних принципів Фоми Аквінського — твердження про «гармонію» віри та розуму, релігії та науки — набуває в текстах сучасних його послідовників цілком модерного звучання. Неотомісти насамперед прагнуть представити реальний багатовіковий конфлікт між прихильниками науки та релігії як «трагічне непорозуміння», що виникло через суто «особистісні», «суб'єктивні» причини. Серед таких причин — «нетерпимість» окремих церковників, з одного боку, і «недипломатичність» деяких учених у стосунках із церковними властями — з іншого. Інакше кажучи, заперечується об'єктивний ґрунт цього конфлікту.

Серед причин конфлікту неотомісти називають і нерозуміння алегоричного характеру змісту «Святого Письма». Не можна забувати, заявляють вони, що Бог, відкриваючи у своєму «одкровенні» смисл буття, таємницю творіння тощо, мусив пристосовуватися до примітивного рівня свідомості первісних пастуших племен, з яких складався на той час «обраний народ» (юдеї). Бог, на думку неотомістів, не міг говорити про смисл творіння мовою надзвичайно складних формул вищої математики, теоретичної фізики або ж абстрактною мовою сучасної філософії. За таких умов божественна «блага вість» просто не була б сприйнята. Тому, мовляв, Бог і вдався до алегоричної мови, говорячи, наприклад, про «дні» творіння, а не про ті реальні мільйони й мільярди років, протягом яких справді народжувався й розвивався сучасний світ. Через це текст священних книг, міркують неотомісти, не можна тлумачити буквально.

З метою переконати в істинності релігійних догматів неотомісти опановують найсучаснішу наукову термінологію, активно оперують нею. Говорячи про створення світла в перший день творіння, Бог, запевняють вони, мав на увазі взаємоперетворення позитронів-електронів на потоки фотонів. Не заперечують сучасні томісти й еволюційну теорію Ч. Дарвіна.

«Модернізація» томізму, як бачимо, здійснюється методами, що були вироблені ще на початку християнства — того, що в перші століття нової ери називалося *екзегезисом*. «Екзегетичний» («тлумачний»)

характер неотомістського «модернізму» зближує неотомізм із екзистенційною філософією (томістську «екзегетику» з сучасною гермевтикою) і з позитивізмом (техніка томістської «екзегези» має багато спільного з формально-лінгвістичними вправами сучасних неопозитивістів). Тому, незважаючи на показовий «традиціоналізм» неотомізму, він є типовим напрямом сучасної філософії.

Наполягаючи на традиціоналізмі, неотомісти прагнуть надати своїм міркуванням «раціоналістичної» зовнішності. Однак і тут традиціоналістська видимість приховує цілком сучасний (іраціоналістичний) характер неотомістського ідеалізму. Ми вже не говоримо про те, що і класичний томізм, змальовуючи «гармонію» віри й розуму як здійснювану при беззастережному домінуванні віри над розумом, уже містить у собі прихований іраціоналізм.

Слід мати на увазі, що вплив неотомізму на сучасну західну свідомість стає все меншим. Одна з причин цього — зростання впливовості різних відгалужень «неоавгустинізму» (від Августина Блаженного). Існують й інші різновиди філософських позицій, орієнтовані на релігійну тематику. Серед них найбільш впливовими є тейярдизм і персоналізм. Засновник *тейярдизму* П. Тейяр де Шарден (1881—1955) — відомий французький палеонтолог і антрополог, один із першовідкривачів синантропа, був водночас досить впливовим католицьким теологом, членом ордену єзуїтів. Вважаючи зусилля неотомістів «узгодити» Святе Письмо з наукою не досить плідними, Тейяр став на шлях «виведення» основних принципів теології з наукових даних, насамперед геології, палеонтології та антропології. Оскільки догматично-статичний характер традиційної теології був на заваді такому задуму, Тейяр переосмислює теологію в дусі теорії еволюції. Відмовившись від старозаповітного міфа про одноразовий акт творення Богом людини, він приймає натомість ідею тривалої еволюції людини з неорганічного світу, хоча рушійною силою еволюції проголошується знову-таки божественна духовна сила — «точка Омега», якою визначаються зміст, характер і напрям еволюції.

Еволюція після виникнення людини набуває своєрідного характеру «христоргенезу». Адже та точка, якою визначається і до якої прямує еволюція, є в Тейяра не чим іншим, як символічним зображенням Христа. Заперечуючи відверто міфологічний, біблійний сюжет про народження Ісуса дівою Марією, Тейяр надає новозаповітним оповід-

ям про земне життя сина Божого значення «еволюційно-природного» (і водночас — «надприродного») процесу «олюднення» Христа. Зрозуміло, що таке занадто вільне поводження з канонічними текстами Святого Письма не минулося для Тейяра безкарно — він був висланий з Франції і позбавлений права читати лекції, публікувати свої філософсько-теологічні праці.

Після смерті Тейяра його авторитет почав швидко зростати. Офіційні кола Ватикану прихильніше поставилися до його теологічних «новацій» — тим більше, що особливої небезпеки для християнської теології вони не становили. Це була досить смілива спроба ціною відмови від деяких відверто міфологічних елементів ортодоксального церковного вчення об'єднати «надприродне» з природним на основі природничо-наукової ідеї еволюції.

Ще один напрям релігійної філософії — *персоналізм* — виникає наприкінці ХІХ ст. у Франції. Французький персоналізм, що постає в 30-ті роки ХХ ст., народжується з групи інтелігентів, які об'єдналися навколо журналу «Еспрі» («Дух»). Е. Муньє (1905—1950), котрий очолював групу, заявляв, що «не існує іншої філософії, ніж екзистенційна», і що предметом філософії завжди буде людина, «людське існування». Найбільш авторитетні, з огляду на цю головну філософську проблему, філософські точки зору представлені, згідно з Муньє, екзистенціалізмом і марксизмом. Тому головне завдання персоналізму Муньє вбачає в тому, щоб «піднятися вище» від цих двох точок зору, подолати наявні розбіжності, виробити спеціальну позицію.

Філософський позитивізм

Неокантіанство, неогегельянство, неотомізм — ці щойно розглянуті філософські напрями були спробою модернізації новочасної філософської парадигми, спробою її вдосконалення з метою збереження як домінуючої форми філософування. Але вже у 30-ті — 40-ві роки ХІХ ст. починають лунають більш радикальні заклики докорінної реконструкції самого типу філософування, зміни самої парадигми філософського знання. І одним із перших таке гасло було висунуте *позитивізмом*.

Основні ідеї позитивізму сформульовані французьким філософом О. Контом (1798—1857). Уся попередня філософія, на його думку, не має підстав претендувати на досконалість, оскільки вона спочатку

орієнтувалася на теологічні «абсолюти», згодом — на «метафізичні» (такі, що не мають досвідного обґрунтування), але ніколи не була науковою. Вона завжди націлювалася на досягнення «внутрішньої природи речей», «перших і кінцевих причин» та інших подібних характеристик, які не підлягають безпосередньому спостереженню. Розкриваючи зміст поняття «позитивне», якому філософська концепція Конта завдячує своєю назвою, французький філософ писав: «Слово «позитивне» означає реальне на протигагу химеричному». Реальність у позитивістському «баченні» є лише «фактуальність» відчутного існування. Все, що виходить за межі такого існування, оголошується невідповідним ознакам «позитивного», тобто реального. Воно трактується як химерне, непотрібне, сумнівне, невиразне, негативне, тобто нереальне. Інакше кажучи, позитивне за своїми істотними ознаками виявляється тотожним змісту «відчутно-фактичного» існування.

Ідеї Конта виявилися співзвучними з ідеями англійських філософів Дж. С. Мілля (1806—1873) і Г. Спенсера (1820—1903). Погляди останніх (разом з поглядами Конта) склали ту початкову форму позитивістської філософії, яка дістала назву «першого позитивізму». Проголосивши вихідні принципи своєї позиції, «перші позитивісти» одразу ж зіткнулися зі значними труднощами. Неможливість повного усунення «неспостережуваного» призвела до розвитку найнераціональніших, навіть містичних тенденцій у «першому позитивізмі». Тут доречно згадати, що саме Конт на початку своєї діяльності проголосив «теологічну» стадію знання найпримітивнішою щодо «позитивного» змісту.

Проте такий фінал цілком логічний. Адже установка на реальність як на щось «безпосередньо дане» знімає можливість наукового пояснення питань виникнення та становлення самої дійсності. Тому Мілля зауважував, що позитивний тип мислення зовсім не заперечує надприродного. Закони природи не можуть пояснити свого власного походження. Що ж до еволюціоністського варіанта позитивізму Спенсера, який вважав за можливе охопити все розмаїття реальності єдиною формулою механічного перерозподілу частинок матерії «з невизначеної незв'язної однорідності у визначену зв'язну різномірність», то такий механістичний еволюціонізм не зміг вистояти проти очевидних навіть для масової свідомості фактів діалектичної різноманітності навколишнього світу.

Проте вже в другій половині XIX ст. виникають ситуації, нібито сприятливі для відновлення позитивістських настроїв. Розпочинається етап «другого позитивізму», або емпіріокритицизму, творцями якого стали Е. Мах (1838—1916) і Р. Авенаріус (1843—1896). Виникненню емпіріокритицизму сприяла так звана «криза природознавства» (кінець XIX — початок XX ст). Природодослідники, переважно фізики, що стояли на позиціях стихійного матеріалізму, виходячи з нових даних про будову атома, намагалися шляхом математичного опису якісно однорідних часток здобути знання про матерію як про безпосередньо дану «спостережувану» реальність, вивести, так би мовити, «формулу матерії». Їхні спроби закінчилися крахом через примітивне тлумачення матерії лише як «відчутного» субстрату.

Крах емпіріокритицизму, проте, не поклав край історії позитивізму взагалі. На початок XX ст. виникає й набуває поширення новий варіант позитивістської філософії — «третьій позитивізм», або неопозитивізм. Неопозитивізм розвинувся в руслі головного ідейно-теоретичного спрямування перших двох етапів позитивізму. Проте, шукаючи інших, більш відповідних для його функцій способів інтерпретації реальності, ніж відчуття та переживання, він звертається до мови. Рішучий крок у цьому напрямі було зроблено австро-англійським філософом Л. Вітгенштейном (1889—1951).

Виходячи з принципів настанов позитивізму, Вітгенштейн звертається до ідеї «логічного атомізму», викладеної в працях відомого англійського філософа і логіка Б. Рассела (1872—1970). Світ є сукупністю фактів, а не речей, пише Вітгенштейн, а факти в логічному просторі суть світ. Елементарні «факти» і є «атомарними» фактами, котрі не залежать один від одного, оскільки з існування або неіснування якогось одного атомарного факту не можна робити висновок про існування іншого атомарного факту. Аналогічно уявляє Вітгенштейн і структуру знання, що так само становить сукупність «атомарних» висловлювань. При цьому між сукупністю фактів (світом) і сукупністю висловлювань (знанням) існує строга «взаємно однозначна відповідність».

Новий момент, який з'являється у Вітгенштейна і потім набуває специфічного неопозитивістського розвитку на наступних етапах позитивістської філософії, знаходить своє вираження в тлумаченні висловлювань (образу) теж як факту. Таким чином виникає можли-

вість безпосереднього порівняння предмета та образу, оскільки обидва — рівною мірою «факти», відношення між якими кваліфікуються як відношення між двома даностями. Відбувається істотна зміна традиційного уявлення про завдання і функції філософії. Якщо і предмет, і образ є фактами, то філософія може лише виявляти характер відношень між ними, і, отже, філософська робота полягає, по суті, в роз'ясненнях, більше того — філософія не теорія, а діяльність.

«Антиметафізична» програма (у позитивістів «метафізикою» називаються твердження про існування за межами «безпосередньо даного») двох перших історичних форм позитивізму у світлі «логіко-атомістичних» установок Вітгенштейна набуває нового відтінку. Тепер «метафізичні» твердження, що не мають «фактичного» обґрунтування, не є фіксацією безпосередніх спостережень або переживань, кваліфікуються вже не як помилкові, а як просто «позбавлені смислу», «безглузді». Більшість питань і висловлювань філософів випливає з того, зазначає Вітгенштейн, що ми не розуміємо логіки нашої мови. І не дивно тому, що найглибші проблеми насправді не є проблемами. Саме так розуміли своє завдання перші неопозитивістські групи, що виникають у 20-ті роки ХХ ст. в ряді університетських центрів європейських країн.

На першому етапі розвитку неопозитивізму (20-ті — початок 30-х років), етапі так званого «логічного позитивізму», неопозитивісти вбачали своє головне завдання у виробленні спеціальної логічної методи для чіткого розмежування осмислених тверджень і тверджень, позбавлених смислу («метафізичних»). До останніх відносили визначення головних світоглядних питань і принципів. Така метода-«верифікація» (від лат. *veritas* — істина) була розроблена переважно у Віденському гуртку. Вона спирається на центральну в «логічному позитивізмі» ідею «поелементної» збіжності світу (як сукупності «атомарних фактів») і знання (як сукупності образів).

Образ, як уже зазначалося, тлумачився Вітгенштейном як факт. Однак, щоб набути рис реальної «фактуальності», насправді стати фактом, образ «матеріалізується» в слова, висловлювання, мову. Тому безпосереднє порівняння фактів з образами здійснюється як порівняння «атомарних фактів» з «атомарними висловлюваннями». Процедура верифікації мала з самого початку враховувати, що філософські висловлювання за своєю формою є загальними судженнями,

що робить неможливим їх безпосереднє порівняння з фактами, які найчастіше фіксуються в одиничних судженнях.

Виходячи з цього, неопозитивісти запропонували попередньо переводити обрані для верифікації філософські твердження з форми загальності у форми одиничності й лише після цього порівнювати їх з фактами. Якщо при цьому виявлялася принципова неможливість порівняння такого «еквівалентно перетвореного» твердження з фактами, твердження вважалося позбавленим наукового смислу, «псевдотвердженням». Коли ж порівняння з фактами було можливим, то твердження кваліфікувалося або як істинне (в разі збігу його змісту з фактами), або як помилкове (коли збіг не спостерігався).

Здавалося б, усе надзвичайно просто. Проте вже від самого початку, як тільки неопозитивісти спробували фактично застосувати «верифікацію» до конкретних філософських тверджень, виявилася практична неможливість зведення загальних тверджень до одиничних. Викликала великі сумніви навіть сама можливість безпосереднього порівняння одиничних тверджень із фактами. Адже, як зазначав засновник Віденського гуртка М. Шлік (1882—1936), події, стосовно яких ми тепер твердимо, що вони відбувалися дві секунди тому, при додатковій перевірці можуть бути оголошені галюцинацією або такими, яких узагалі не було. Інакше кажучи, загальнопозитивістська установка на тлумачення лише «безпосередньо даного» як єдино справжньої реальності одразу ж ставила нездоланий бар'єр у пізнанні минулого та майбутнього, а значить часових характеристик світу взагалі.

З цього впливали зверхньо-зневажливі зауваження та оцінки неопозитивістами часових характеристик світу, зокрема історичного, історико-філософського знання. Навіть Г. Райхенбах (1891—1953) — неопозитивіст, який багато писав про час і його «напрямок», рішуче заявив, що історія філософії не містить у собі нічого, крім помилок, являє собою лише «філософський музей помилок». Крах «верифікації» призводить до відмови від принципів «логічного позитивізму».

З критикою «верифікації» виступив австрійський філософ К. Поппер (1902—1994), який запропонував замінити «верифікацію», націлену на встановлення істинності тверджень шляхом їх безпосереднього порівняння з фактами, так званою фальсифікацією, тобто пошуками фактів, які не підтверджують, а спростовують («фальсифікують») це твердження. Тим самим Поппер перетворює позитивом на своєрід-

ний, так би мовити, «негативізм», адже навіть коли не знаходиться факти, що «фальсифікують» твердження, і останнє визнається придатним для наукового вжитку, воно кваліфікується як «виправдане», а не істинне. Таким чином, постійно зберігається можливість появи фактів, які, зрештою, сфальсифікують твердження.

Неопозитивісти, зазнавши краху у спробах знайти критерії оцінки висловлювань шляхом чуттєвої верифікації, продовжили пошук в інших напрямках. У результаті в середині 30-х років здійснюється поворот, що приводить неопозитивізм до наступного його етапу — «семантичного позитивізму». На цьому етапі неопозитивісти відмовляються від розуміння «безпосередню даної реальності» як сукупності чуттєвих даних і переходять до розуміння реальності як сукупності «значень». Звідси й назва етапу «семантика» (від гр. — означальний).

«Семантичне» тлумачення істини належить Л. Тарському (1902— 1984), згідно з яким висловлювання є істинним тільки тоді, коли містить твердження про стан речей, причому стан речей відповідає твердженню. Представники семантичного позитивізму вели пошук у двох основних напрямках — у межах суто логічної інтерпретації (так звана академічна семантика, представлена Тарським, Карнапом (1891—1970) та ін.) і в дещо ширшому діапазоні — так звана загальна семантика, яку представляла С. Чейз, С. Хайякава та ін.

«Загальні семантики» вважали, що філософія має пояснювати явища людського життя, виходячи зі структури мови. Представники «загальної семантики» твердять, що люди часто не розуміють один одного через «сплутаність» і невизначеність значення вживаних слів. У праці з красномовною назвою «Тиранія слів» Чейз наголошує, що слова самі по собі не мають ніякого значення, вони лише символи, подібні Х або Y. На думку Чейза, всяке зіткнення ідей має своїм джерелом лише термінологічну незгодженість. А для того, щоб уникнути більшості конфліктів, необхідно лише відмовитися від слова, яке викликає незгоду.

Всі наші слова, твердять «загальні семантики», у тому числі найфундаментальніші філософські категорії (матерія, реальність, простір, час тощо) — це лише терміни, що не мають будь-якого об'єктивно значущого смислу. Щоправда, семантики визнають поряд з «логічною» істиною (L-істина) також істину «фактичну» (F-істина). Остання, проте, зводиться, по суті, лише до найтривіальніших констатацій

безпосереднього спостереження. Однак, як засвідчив сумний досвід «верифікації», навіть елементарні узагальнення неможливі на цьому рівні, а без них, як відомо, не може бути ніяких наукових результатів.

Шукаючи критерії оцінки висловлювань, представники семантичного позитивізму звертаються до самих висловлювань. У цьому плані їх приваблює ідея, висловлена свого часу французьким математиком А. Пуанкаре, — ідея «конвенціоналізму» (від лат. *conventia* — угода, договір), згідно з якою вихідні принципи математичного знання (аксіоми, постулати) є результатом довільної угоди математиків. «Конвенціональне» (договірне) тлумачення вихідних принципів математики поширюється семантиками на будь-яке теоретичне знання. Смысл висловлювання, згідно з «конвенціоналістською» теорією, визначається не його об'єктивним змістом (останній, на їхню думку), взагалі не існує), а місцем цього висловлювання в системі інших висловлювань. Інакше кажучи, питання про реальність, істинність чи помилковість висловлювання є питанням суто внутрішнім щодо певної системи. Останню Карнап називає «мовним каркасом».

Таким чином, семантичні позитивісти, як і їх попередники, отожднюють реальність з тими чи іншими формами її відображення (в цьому випадку з «мовним каркасом»). У зв'язку з цим і семантикам не вдалося віднайти наукові критерії оцінки висловлювань. Починається нове «коло» пошуків, неопозитивізм вступає (кінець 50-х — початок 60-х років) до нового етапу свого розвитку. Останній іде двома головними напрямками: по лінії «лінгвістичного позитивізму» і по лінії «постпозитивізму». Біля витоків першого стоїть Вітгенштейн, біля витоків другого — Поппер (концепція «критичного раціоналізму»).

Відмовляючись від істини як мети пізнання або пізніше витлумачуючи її як недосяжний ідеал пізнавальних зусиль і підмінюючи поняттям «правдоподібності», Поппер розриває змістовний зв'язок між знанням і реальним світом. Факти реального світу, на його думку, можуть лише спростувати, а не підтвердити зміст теоретичних побудов. Водночас Поппер відокремлює знання від суб'єкта нібито з метою надання першому «об'єктивного» (насправді — «інтерсуб'єктивного») характеру. В результаті наукове знання набуває в Поппера самостійного статусу, подібного до статусу ідей Платона.

Розглядаючи автономний світ знання як «третій світ» поряд з «фізичним світом» об'єктів і «психічним світом» суб'єктів, Поппер

твердить, ніби специфічний характер такого існування знання багато в чому подібний до існування живого організму. Розвиток людського знання, його невпинне зростання Поппер тлумачить у дусі «еволюційної епістемології», надаючи йому деяких рис еволюційної теорії Ч. Дарвіна.

«Критичний раціоналізм», як називає Поппер свою нинішню позицію, спрямований на подолання вад неопозитивізму, все ж не виходить за межі загальних установок позитивістської філософії. Не можна не погодитися з думкою англійського неопозитивіста Айєра про те, що подібність між Поппером і позитивістами, яких він критикує, більш вагома, ніж їхні розходження.

Традиційно позитивістська гіперболізація наукового (природничо-наукового) знання, фактичне ігнорування складної системи зв'язків науки з іншими формами суспільної свідомості, з суспільним життям загалом настільки не відповідали реальній ситуації 60—70-х років, що викликали критичну реакцію ряду молодших представників «постпозитивістського» напрямку. Так, у 1963 р. американський історик науки Томас Кун (нар. 1922 р.) у праці «Структура наукових революцій» порушив питання про неможливість розуміння суті наукового знання поза історичним контекстом науки.

На необхідність врахування історичного контексту розвитку наукового знання звертає увагу англійський історик науки Імре Лакатош (1922—1974). Він дійшов думки, що Попперова концепція суперечить реальному функціонуванню науки в суспільстві. На противагу Попперу Лакатош висуває «методологію дослідницьких програм», згідно з якою зростання, розвиток наукового знання відбувається через серію теорій, що послідовно змінюють одна одну і мають однакові базисні положення. Наголошуючи на «протиємпі ричній» стійкості дослідницьких програм, Лакатош слушно відкидає можливість вирішального експерименту в науці. І хоча йому не вдалося вийти за межі точки зору Поппера, він, однак, завдав серйозного удару попперівському розумінню наукового знання, особливо його емпіричним основам.

Навіть перше знайомство з позитивізмом дає змогу виявити, що емпіризм — один із наріжних каменів його глибинної структури. Однак той самий емпіризм неодноразово ставив позитивістську думку в скрутне становище. Саме це мали на меті Кун і Лакатош, вводячи аналіз наукової теорії в історичний контекст її існування.

Далі за всіх «постпозитивістів» пішов шляхом обмеження позитивістського емпіризму американський філософ Пауль Фейєрабенд (нар. 1924 р.). Намагаючись спочатку «поліпшити» теорію «критичного раціоналізму», він на певному етапі дійшов висновку про необхідність кардинально іншого підходу до проблеми. Для нейтралізації невблаганно догматизуючого впливу емпіризму Фейєрабенд пропонує доповнити принцип емпіризму принципом «теоретичного плюралізму». «Ви можете бути послідовним емпіриком лише за умови, — пише він, — працювати з багатьма альтернативними теоріями, а не з однією точкою зору і «досвідом». Ця множинність теорії не має вважатися попередньою стадією пізнання, що з часом зміниться однією істинною теорією. Теоретичний плюралізм є істотною рисою будь-якого наукового знання, що претендує на об'єктивність»¹. Отже, традиційна позитивістська настанова на перетворення емпіризму в «універсальний базис цього вашого фактуального знання не може бути реалізована», оскільки не існує «чистих», вільних від тієї або іншої теоретичної інтерпретації фактів.

Повертаючи філософії її невід'ємно філософські світоглядні функції, Фейєрабенд керується в принципі правильною ідеєю про те, що традиційно позитивістський відрив науки від світогляду невблаганно дегуманізує науку. Фейєрабенд пропонує свій шлях гуманізації науки, так званий методологічний анархізм. Проте останній не виходить за межі позитивістської традиції. Адже, критикуючи емпіризм, Фейєрабенд, по суті, заперечує будь-який регулюючий вплив емпіричного матеріалу, фактів на відбір теорії. Він дає простір безмежній сваволі за принципом «усе підходить». Немає такої ідеї, проголошує Фейєрабенд, хай найдавнішої та найабсурднішої, яка б не була спроможна удосконалювати наше знання. Фейєрабендів принцип «методологічного анархізму» був не тільки однією з перших спроб рішучої критики новоевропейського раціоцентризму, а й водночас спробою вийти за межі «центрованого», «полюсного» мислення. Він сміливо вводить до епістемологічного «поля зору» «нелегітимні», «непривілейовані» гносеологічні феномени тимчасових «риштувань» пізнавального процесу, упереджуючи майбутню «деструкцію» філософського Модерну і провіщаючи настання доби філософського постмодерну. Іншим по-

¹ *Feyerabend P. How to be a good empiricist // Brody B. Readings in the Philosophy of Science. Englewood, 1970. — P. 320—321.*

зитивістським провісником постмодерну виступив Вітгенштейн на сторінках своєї останньої праці «Філософські дослідження».

Тут здійснюється рішуча самокритика провідного принципу логічного позитивізму, яким була ідея «взаємно-однозначної відповідності» (жорстко-«дзеркального» відображення між пізнанням і фактами). Відмова від цієї ідеї супроводжується одночасною критикою уявлення про те, що смисл висловлювань — головний предмет досліджень семантиків — є певним об'єктом, жорстко пов'язаним зі словом як «іменем». Заперечення Вітгенштейном споглядального взаємовідношення слова і смислу загалом правильно вловлювало діяльно-практичний його характер. Утилітарно-прагматичний відтінок розуміння практики самим Вітгенштейном виявляє себе в центральній тезі «Філософських досліджень» — «значення слова є його вживання у мові».

Вітгенштейн відчуває всю штучність позиції семантичного позитивізму, що замикає сферу своїх пошуків лише «внутрішніми» питаннями. Міркуючи над причинами хибності такої позиції, він доходить висновку, що принципово неправильно є властива традиційній філософії постановка питання, з яким вона зверталася до реальності. Дивлячись на той чи інший предмет, філософ запитував: «Що являє собою даний предмет насправді?», «Чи існує він у дійсності взагалі?» і т. п.

Така вада властива й неопозитивізму у його логічній і семантичній формах: адже представники обох варіантів неопозитивізму шукали якусь «справжню» реальність за межами того наявного стану речей, з «прояснення» або «очищення» якого вони звичайно розпочинали свій аналіз. Властивий названим варіантам неопозитивізму підхід і призводить, на думку Вітгенштейна, до того, що «ми опиняємося на слизькій поверхні льоду, де немає ніякою тертя і умови у певному розумінні ідеальні, але саме тому ми не можемо рухатися. Ми хочемо ходити, але для цього необхідне тертя. Назад, на грубий ґрунт!»¹.

Такий хід дає можливість Вітгенштейну зберегти основну характеристику, дану в «Логіко-філософському трактаті», — *філософія не теорія, а діяльність*. Але тепер ця діяльність набуває характеру своєрідної «терапії» мови. Якщо раніше «метафізичність» (наукова неосмисленість висловлювань) вбачалася у «відхиленні» від якогось

¹ *Witgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1967. rP. 91*

«одвічного» збігання з тим або іншим «атомарним фактом», то тепер «метафізичністю» Вітгенштейн називає відхилення від «повсякденного вживання мови», від «природних» правил «мовної гри». Тому в разі вживання філософами таких слів, як «пізнання», «буття», «об'єкт», «я» тощо, необхідно насамперед установити, чи вживаються вони при цьому точно так, як у тій «мовній грі», у якій були спочатку використані.

Філософія, вважає Вітгенштейн, покликана показати ті нісенітниці і «травми», що їх отримує розум, прагнучи «розбити границі мови». І якщо ми досягаємо такої ясності, виявляємо та усуваємо нісенітниці і «травми», «це просто означає, що філософські проблеми повністю зникають». Тому «ми не можемо висувати ніяких теорій... Ми повинні покінчити зі всілякими поясненнями — лише опис має посісти їх місце. А цей опис дістає свою роз'яснювальну силу, тобто свою мету, від філософських проблем. Ці проблеми, звичайно, не емпіричні, вони розв'язуються швидше через спостереження за діяльністю мови і розпізнання цієї діяльності всупереч спокусі неправильно її витлумачити. Ці проблеми розв'язуються не шляхом отримання нової інформації, а через упорядкування того, що нам уже відомо»¹. Філософія лише «лікує» мову, але ні в якому разі не формулює ті чи інші положення. Останні в будь-якому разі будуть «метафізичними», оскільки обов'язково тлумачитимуть реальність відповідно до того, якою вона мусить бути, а не є насправді. Звідси остаточний висновок, який виразно показує принципово позитивістський характер «лінгвістичної філософії» Л. Вітгенштейна.

Як бачимо, у «Філософських дослідженнях» Вітгенштейн відмовляється від ідеї ізоморфності (поелементної відповідності) структури мови структурі досвіду. Натомість формулюється теорія «мовних ігр» — комунікативної діяльності, в процесі якої твориться значення термінів і висловів, значення стає функцією не ізоморфного відображення об'єктів, а функцією діяльності мови, її вживання. Мислення переорієнтовується з пошуків загального і сутнісного на пошук відмінностей. Відповідним чином характерним для «Філософських досліджень» стає плюралізм методів — тут не існує жорстко фіксованих процедур і підходів; подібно до Фейєрабенда (принцип «методологічного анархізму») використовуються будь-які методи й підходи,

¹ Ibid. P. 109.

ефективні у певному випадку. Таким чином і вітгенштейнівська версія неопозитивізму (як і Фейєрабендівська) стає на шлях подолання модерністських (новочасних) способів філософування у напрямі постмодерну. У цьому пункті напрям еволюції неопозитивістської думки зближується з ходом іншого філософського напрямку, що формується у 70-ті роки ХІХ ст., — *прагматизму*.

Прагматистсько-діяльнісний «поворот» філософії

Основні ідеї прагматизму були сформульовані американським мислителем Ч. С. Пірсом (1839—1914) У доповіді, прочитаній на засіданні «Метафізичного клубу» у 1872 р. у Кембриджі, пізніше опублікованій у часописі «Популярний науковий щомісячник» (1878) у двох статтях — «Закріплення вірувань» і «Як зробити наші ідеї ясними». Пірс формулює принципово нове (не тільки стосовно новоєвропейської філософії, а й філософії взагалі) розуміння пізнавального процесу (певне наближення до такого підходу знаходимо хіба що в Канта, який навіть вживає вислів «прагматистська Віра», і пізніших мислителів — Файгінгера, Бредлі, Ніцше й Бергсона). Йдеться про відмову розглядати пізнання стосовно «зовнішньої» (об'єктивної) реальності і перенесення уваги на внутрішню його специфіку. В зв'язку з цим Пірс говорить вже не про знання, а про віру (belief — вірування, упевненість), яку розуміє як готовність (навіть звичку) діяти певним чином. Відповідно пізнання тлумачиться як процес досягнення вірувань, призначення яких — спрямовувати наші дії. Вірування спричиняє звичну поведінку, доки не виникає якесь «утруднення»; це породжує «сумнів», що зумовлює неспокій, який ми всіляко прагнемо усунути. Сумнів вимагає позбавитись утруднення, стимулює дії для його усунення — таку ситуацію Пірс називає *дослідженням*. «Подразнення, спричинене сумнівом, викликає боротьбу, спрямовану на досягнення стану вірування з сумнівом боротьба починається і з його припиненням закінчується. Отже, єдиною метою дослідження є встановлення вірування»¹. «Можна припустити, — продовжує Пірс, — що цього нам недостатньо і що ми шукаємо не просто вірування, а істинного уявлення. Проте піддайте таку фантазію випробуванню,

¹ Collected Papers of C. S. Peirce. Harvard, 1934. — V. 5. — P. 231—232.

і вона виявиться позбавленою ґрунту; варто досягти твердого вірування, і ми будемо цілком задоволені — незалежно від того, буде це вірування істинним чи помилковим. Найбільше, що можна стверджувати, — це те, що ми шукаємо вірування, про яке ми думали б, що воно істинне»¹.

Сказане приводить до висновку про визначення значення понять, якими оперує наука, практичними наслідками їх застосування. Звідси випливає і знаменитий «принцип» (або «максима») Пірса стосовно змісту істини: якщо розглянути практичні наслідки, спричинені об'єктом пізнання, то поняття про всі ці наслідки й буде повним поняттям об'єкта. Інакше кажучи, істинною буде та ідея, керуючись якою наша діяльність приводить до наслідків, яких ми сподівалися; істинна та ідея, яка виправдовує наші сподівання, яка «працює», дає корисний результат.

Зусилля Пірса були продовжені професором психології Колумбійського університету В. Джемсом (1842—1910), який надав ідеям Пірса системної форми у праці «Прагматизм». Джемс аналізує, насамперед, Пірсове розуміння істини, як багатоаспектного феномена, підсумовуючи свій аналіз у таких твердженнях: істина створюється у процесі перевірки ідеї; істина є те, що «працює», виправдовує наші сподівання; істина — це корисність; істина ґрунтується на довірі; істина має узгоджуватись із попередніми й наступними істинами.

Джемс розгортає прагматизм у плані «радикального емпіризму», що витлумачується як учення про «плюралістичний Всесвіт»; останній описується як незакінчений, пластичний, відкритий для повного виявлення людської свободи, прагнення до необмеженої творчості, експериментування. Цей всесвіт відкритий також для будь-яких варіантів релігійного досвіду. На противагу новочасним філософам-емпірикам, які тлумачили досвід дискретно (таким, що складається з окремих елементів-сприйнять), Джемс говорить про досвід як неперервний «потік свідомості», з якого людина виокремлює ті чи інші частини або відрізки, які внаслідок цього набувають статусу окремих речей, процесів, явищ. Своє розуміння потоку свідомості він ілюструє таким чином: «Інтелект спричинює діяння на кам'яну брилу, висікаючи з неї статую. У певному розумінні статуя завжди перебувала там. Але у брилі, крім даної, містилися ще тисячі інших статуй,

¹ Collected Papers of C. S. Peirce. — P 232

і лише завдяки скульптору була видобута лише ця одна. Так само і світ кожного з нас, якими б відмінними не були наші уявлення про нього, завжди закладений у тому відпочатковому хаосі відчуттів, які дають лише матеріал для мислі. Мій світ — це один лише з мільйона подібним же чином закладених, так само реальних для тих, хто може видобути їх»¹.

Американський філософ Дж. Дьюї (1859—1952) у своїй версії прагматизму виходить з надзвичайно широко витлумаченого досвіду, зараховуючи до нього все, що переживається людиною, все, що сприймається, вся діяльність і доля людини, увесь зміст науки і навіть магії: «Поняття життя охоплює собою звичаї, установи, вірування, перемоги, поразки, відпочинок і діяльність. У поняття «досвід» ми включаємо той самий зміст»². Тим самим Дьюї відкидає так званий фундаменталізм, що є наріжним каменем новочасного філософського Модерну, тобто упевненість класичної європейської філософії в тому, що всі явища світу, сама реальність як така мусять спиратися на якісь відпочаткові основи, «перші начала». Сама реальність є просто сукупним досвідом, неперервним по своїй суті. Всі проблеми вирішуються не відповідно до якогось попереднього «рецепта», а у згоді з конкретною, певною ситуацією. «Моя точка зору, — наголошує Дьюї, — базується на відповідності в оперативному розумінні слова, а саме... в розумінні досвіду як ключ відповідає умовам, що накладаються замком»³. Поняття, ідеї, теорії тлумачаться ним як своєрідні «інструменти», за допомогою яких ми формуємо уявлення про реальність. Звідси — специфічна назва прагматичної позиції Дьюї — *інструменталізм*.

Еволюція «лінгвістичного позитивізму», зокрема такого її різновиду, як *аналітична філософія*, у 50—60-х роках призводить до формування матеріалістично орієнтованих філософських напрямів — *наукового реалізму* і *наукового матеріалізму*. В цьому не було нічого дивного, оскільки, як уже зазначалось, позитивістське філософування з його опорою на природничо-науковий світогляд і методологію, емпіризм і логіцизм було близьким до світоглядно-методологічних засад матеріалізму (у його натуралістичних і «реалістичних» варіантах

¹ James W. Principles of Psychology. London, 1891. — V. 1. — P. 271

² Dewey J. Democracy and Education. New York, 1923. — P. 2.

³ Dewey J. Problems of Men. New York, 1946. — P. 343.

типу американського «неореалізму» і «критичного реалізму» першої половини ХХ ст.). Проте з огляду на глибоку кризу матеріалізму, що охопила його у ХІХ ст. (згадаймо «вульгарний» матеріалізм) через нездатність задовільно розв'язати проблему взаємовідношення духовного і матеріального (що блискуче продемонстрував Дж. Берклі), реанімація матеріалістичної філософії могла більш-менш успішно відбутися лише за умови віднаходження способу подолання названої кризи. Саме цим і пояснюється вже згадане нами зближення позитивізму з прагматизмом.

Представники американської аналітичної філософії В. Куайн (нар. 1908 р.) і Г. Н. Гудмен (нар. 1906 р.) звертають увагу на прагматистські моменти знання. Висловлювання про світ, на їх переконання, постають перед чуттєвим досвідом не як єдине ціле, а як система, і, отже, тут може йтися про виправдання всієї системи, і тому виправдання це постає як суто прагматистське. Співвідношення духовного і матеріального набуває характеру психофізичного або психофізіологічного монізму. В результаті духовне набуває своєрідного характеру епіфеномена фізичних або фізіологічних процесій (епіфеномен — явище, супутнє як побічний продукт інших — фундаментальних — явищ, але аж ніяк не впливає на них); несумірність духовного і матеріального розчиняється, «ховається» в людській — практичній — дії.

В. Селларс (нар. 1912 р.), прагнучи подолати розрив між емпіризмом і раціоналізмом, вважає, що відчуття стають «даними», лише інтерпретуючись у межах прийнятої концептуальної схеми. Повсякденний досвід будує картину світу феноменально (її елементи — фіктивні сутності — об'єкти уявлень). Що ж до істинних наукових образів (істинних відображень реальності), то вони, щоб стати істинними, повинні спертися на досвід; дані ж досвіду без наукової теорії (концептуальної схеми) не можуть бути «даними» — виникає парадокс. Щоб його подолати, істинність наукової теорії, її критерій оголошуються успішністю пояснення феноменів досвіду. А це і є прагматизм.

Спираючись на позитивістські настанови аналітичної філософії і прагматистське заперечення репрезентативізму (відображального характеру пізнавального процесу), професор університету Вірджинії Р. Рорті (нар. 1931 р.) висуває антимодерністський проект «деструкції» класичної філософії («метафізики»). Насамперед докорінного

переосмислення епістемології з її неухильним дуалізмом суб'єкта і об'єкта. Філософію він тлумачить як «голос у розмові людства», як загальний зв'язок, посередник у взаєморозумінні людей. Звідси своєрідна прагматистська герменевтика Рорти — уявлення про залежність інтерпретацій «тексту» від потреб пізнаючого або спільноти, до якої він належить.

Уявлення про культуру, філософію «як про розмову, а не структуру, зведену на певних підставових основах, цілком відповідає герменевтичному розумінню пізнання, оскільки вступ до розмови з незнайомцем, як і в разі отримання нових чеснот чи вироблення вміння через імітацію зразків, є справою «фронезіс» (життєво-практичного міркування — *прим. Авт.*), а не «епістеме» (понятійного знання. — *прим. Авт.*)¹. Теоретичне, об'єктивне є лише одним із багатьох можливих способів описування результатів пізнання. Але цей спосіб передбачає існування якихось відпочаткових, споконвічних основ, які ми і вважаємо основою об'єктивності. Але жодні подібного роду підстави об'єктивності просто не існують — «це самообман... оскільки взагалі абсурдно покладатися на остаточне обґрунтування того, що є необґрунтовуваним», абсурдно взагалі уявляти що «словник сучасної науки... має якийсь привілейований зв'язок із реальністю, роблячи її чимось більшим, аніж просто ще одна множина описування»².

Отже, розглядаючи філософську ситуацію у європейській (по суті — світовій) філософії ХІХ — першої половини ХХ ст., ми можемо констатувати стан кризи, який виявляється, з одного боку, у спробах продовжити існування Модерну (новевропейської філософської парадигми), з другого боку, у пошуках нового шляху філософського мислення, розпочатих контівським закликком до реконструкції філософії з метою перетворення її на «позитивну філософію» і продовжених прагматистською програмою практично-діяльнісного переосмислення епістемології.

Серед інших програм «радикалізації» філософії звертають на себе увагу спроби перетворення філософії на різновид тоталітарної ідеології, типовими зразками яких є нацистський «міф ХХ ст» і радянський «марксизм-ленінізм».

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. — С.236

² Рорти Р. Философия и зеркало природы. — С. 267.

 **Рекомендована література**

- Вітгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus; Філософські дослідження. — К., 1995.
- Вітгенштейн Л. Голубая книга. — М., 1999.
- Вітгенштейн Л. Коричневая книга. — М., 1999.
- Джемс В. Прагматизм; Эбер М. Прагматизм, исследование его различных форм; Юшкевич П. О прагматизме. — К., 1995.
- История философии. Запад—Россия—Восток. — М., 1966 (ч. I, гл. 2, 4—7; ч. II, гл. 6).
- Карнап Р. Значение и необходимость. — М., 1959.
- Козлова М.С Философия и Язык. — М., 1972.
- Кун Т. Структура научных революций. — М., 1975.
- Поппер К. Открытое общество и его враги: в 2 т. — М 1992. — Т. 1—2.
- Поппер К. Злиденність історизму. — К., 1994.
- Рассел Б. Історія західної філософії. — К., 1995 (кн. III ч. II, розд. 29—31).
- Реале Дж., Антисари Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1997 (ч. 6, 7, 8, гл. 12, 13, 15—17).
- Рейхенбах Г. Направление времени. — М., 1962.
- Тарський А. Поняття істини. — К., 1998

ФЕНОМЕН ТОТАЛІТАРНОЇ ФІЛОСОФІЇ

- *Феномен тоталітаризму в сучасному суспільстві*
- *«Марксизм» у Росії — лєнінська версія (лєнінізм)*
- *«Марксизм» у СРСР — сталінська версія (сталінізм)*
- *Тоталітаризм у Німеччині 30—40-х років (нацизм)*

Феномен тоталітаризму в сучасному суспільстві

Раціоцентрична тенденція, помітна ще з досократівської доби античної філософії, значною мірою напівміфологічна за своїм змістом, вже тоді метафоричною мовою міфа засвідчувала свій антитетичний характер. Антитетика ця репрезентувала себе ідеєю універсального порядку, що невблаганно вибудовував себе з безладдя первісного Хаосу в чітку впорядкованість Космосу. Це переконливо демонструє міф про Лабіринт — споруду з безліччю безнадійно переплутаних ходів і переходів, який символізує першопочаткову непізнаванність і «непрозорість» для людини хаотичної ще природи. Але таємничість Лабіринту зрештою розгадує афінський герой Тезей (прив'язавши кінець клубка ниток, подарованого йому донькою критського царя Міноса — Аріадною, він сміливо ступає до Лабіринту, вбиває страшну потвору Мінотавра, що проживав там, і за допомогою Аріадниної нитки щасливо повертається назад).

Розгадка Лабіринту, таким чином, символізує тріумф людського духу в осягненні незбагненності, подоланні хаотичності природного середовища, торжестві Порядку (символізованого Космосом) над Безладом (символізованим Хаосом). Але впорядкування світу виявляється дволиким феноменом, — диференціація раптово оберталася узагальненням. Рятівна нитка Аріадни, що долала нескінченну плутанину ходів Лабіринту, непомітно перетворилася на поневолюючу нитку невблаганної долі, спрядену богинею-мойрою прялею Клото. Тож не дивно, що міфологія доповнює міф про перемогу Тезея над Лабіринтом тематично протилежною перемогою Тезея над Прокрустом. Велетень-розбійник Прокруст, оповідає давній міф, стояв на пе-

рехресті доріг і примушував усіх перехожих лягати на дерев'яну лаву; тим, кому вона була закороткою, Прокруст одрубав ноги, для кого ж вона виявлялася задовгою, того Прокруст розтягував, «рівняючи» до довжини лави. Тезею також цей «майстер» уніфікації запропонував «примірятись» до лави, але Тезей перемиг розбійника — кинув на його ж лаву й «вирівняв» і її довжиною, одрубавши голову. На противагу міфові про Лабіринт, що є своєрідним переможним гімном визвольній силі узагальнюючого порядку світу, міф про Прокруста б'є на сполох проти смертельної загрози, що її несе людству тотальна диктатура усереднюючого порядку.

Але те, що на світанку філософської свідомості було лише ледь вловлюваним її міфологічною інтуїцією, неясним передчуттям, на рівні новочасної — «модернової» — філософії набирає значно чіткіших контурів «титанізму» (про що вже йшлося в попередньому матеріалі). І справді, оптимістично-райдужні ренесансні сподіванки на «визвольну» міць людського інтелекту досить швидко переростають у картезіансько-спінозівську концепцію Розуму як «світла самої природи», піднесеного гегелівським авторитетом до рангу універсальної формули тотожності мислення і буття. «Анаксагор перший сказав, — читаємо у Гегеля, що «нус», тобто розум, управляє світом, але тільки тепер уперше людина дійшла до визнання, що мисль повинна управляти духовною дійсністю. Це був величний схід сонця. Всі мислячі істоти радісно вітали настання нової епохи. Піднесений захват панував у цей час, і весь світ пройнявся ентузіазмом духу»¹. Проте для ентузіазму, вочевидь, справжніх підстав не було: адже сам Гегель говорить, що «світовому» розуму вже затісними були рамки людського існування (на те ж він, мабуть, і був «світовим»). Тож у «Лекціях з історії філософії» читаємо: «Світовий дух не звертає уваги... на те, що він використовує численні людські покоління для... роботи свого власного усвідомлення, що він здійснює страхітливі затрати виникаючих і гинучих людських сил; він досить багатий для такої витрати, він веде справу *en grande*, у нього досить народів та індивідів для такої трати»².

¹ Гегель Г. *Философия истории* // Соч. : в 14 т. — Москва; Ленинград, 1935. — Т. 8. — С. 413—414.

² Гегель Г. *Лекции до истории философии* // Соч. : в 14 т. 1932. — Т. 9. — С. 39—40

Гегелівський універсальний розум ініціює унітаристські тенденції в численних неогегельянських напрямках — з англійського неогегельянства впливає принцип підпорядкування частини цілому та індивіда державі, представлений так званим холізмом (від англ. whole — ціле, цілісність) південноафриканського філософа Я. К. Сметса (1870—1950), який обґрунтував ідею «цілісності» Британської імперії; в італійському неогегельянстві «обґрунтовувалася» ідея культурного примату Італії в усьому світі (а те, що робилося «за межами» Італії, нібито являло для італійської культури «давно пройдений етап»), при цьому всіляко обігрувалася ідея «відродження» давнього «римського духу» (недаремно провідний італійський неогегельянець Дж. Джентіле був незмінним міністром освіти у фашистському уряді Б. Муссоліні, офіційним ідеологом фашистської тоталітарної держави). Як побачимо далі, і російський «марксизм» — офіційна ідеологія тоталітарного СРСР — живився абсолютизованими рудиментами гегелівського універсалізму, що збереглися загалом екзистенційно орієнтованому контексті справжньої Марксової думки.

Своєрідним виявом «усереднюючого» (навіть «урівнюючого» чи «вирівнюючого») впливу раціонально-впорядковуючих чинників у сучасному суспільстві є поява феномена «масовості», розглянутого іспанським філософом Х. Ортегою-і-Гассетом (1883—1955) у праці «Бунт мас» (1930). Бунт мас, наголошує автор, не є суто політичним явищем, це також явище «інтелектуальне, моральне, господарське, релігійне, воно охоплює всі колективні звичаї, включно з модою і способом розваги»¹. Одиниці, що утворюють сьогодні юрби, маси, існували й раніше, але не в «масовій» формі — «розпорошені по світі малими групами чи самотні, вони, очевидно, жили життям розбіжним, відокремленим і віддаленим... Тепер раптом... наш погляд всюди зустрічає юрби... Юрба раптом стала видима і влаштувалася на кращих місцях у суспільстві. Раніше, якщо вона існувала, то лишалася непомітною, займала задній план суспільної сцени; тепер вона виїшла наперед аж до рампи»².

Суспільство, за Ортегою-і-Гассетом, є динамічною єдністю двох чинників — меншин і маси. У меншинах «фактична збіжність членів полягає у якомусь бажанні, в ідеї чи ідеалі, що сам по собі виключає

¹ *Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас // Вибрані твори. — К., 1994. — С. 15*

² Там само. С. 16—17.

широке розповсюдження. Щоб утворити хоч яку-небудь меншину, доконечно, щоб раніше кожний з *особливих*, відносно особистих причин відділився від юрби. Отже, його збіжність з іншими членами меншини — другорядна і наступає аж по тому, як кожний відосібнився, тому, в великій мірі, це збіжність у розбіжності... Ця з лука меншості з метою відділитися від більшості є неодмінним фактором в утворенні кожної меншини. Говорячи про малу публіку, що слухала віртуозного музику, Малларме дотепно каже, що ця публіка своєю нечисленною присутністю підкреслила відсутність широких мас»¹.

Маса ж — це рядова людина, «якісна однорідність... суспільна безформність... людина, що не відрізняється від інших... є повторенням загального типу»². Людина маси є «такою як усі», для неї жити означає бути щомиті тим, чим вона вже є. Вона почуває себе тріскою «задоволеною тим, що її несе течія». Маса діє безпосередньо, накидаючи свої смаки всім за допомогою матеріального тиску. «Маса гадає, що має право накидати і давати законну силу своїм кав'ярняним мудруванням... *Для сьогоднішнього дня характеристично, що простий ум, знаючи, що він простий, осмілюється проголошувати своє право на простацтво і, де хоче, накидає його.* У Північній Америці кажуть: бути відмінним — це бути непристойним. Маса розчавлює під собою все, що відмінне, незвичайне, індивідуальне, кваліфіковане й добірне. Хто не схожий на всіх, хто не думає як усі, ризикує, що його усунуть. Та ясно, що ці «всі» насправді не є всі... усі — це тільки маса»³.

Ренесансний розум, проголошений Декартом однаковим у всіх людей, подарував людині єдино доступну йому міру — рівність, тобто єдине право, що є спільним (однаковим) для всіх людей. Це так зване право людини і громадянина. Але така рівність реально є лише рівністю можливостей, які ще мають бути оцінені, вибрані й реалізовані. Але оцінка, вибір і реалізація можливостей потребують чогось значно більшого, ніж просто рівність; для цього потрібні ще певні творчі здібності, які є далеко не рівними (не однаковими) у всіх людей: тут потрібна, інакше кажучи, свобода, а подарувати її людині новоєвропейська раціоналістична філософія з її «калькулюючим» (обраховуючим) розумом була абсолютно не здатна (згадаймо лише спінозівську

¹ Там само. С. 17–18.

² Там само. С. 17.

³ *Ортега-і-Гассет* Х. Бунт мас. — С. 20.

примусову, фаталістичну «свободу» діяти відповідно до однозначних вимог необхідності).

Раціоналісти Нового часу подарували людині лише ідеал рівності. І тільки на початку ХХ ст. цей ідеал перейшов у дійсність: «Суверенність некваліфікованої одиниці як такої, як загального типу, перестала бути правовою ідеєю чи ідеалом, а стала психологічним станом, притаманним пересічній людині», а «коли щось, будучи Ідеалом, переходить у дійсність, воно неминуче перестає бути ідеалом»¹. Чи ж не хотілося, запитує Ортега-і-Гассет, щоб пересічна людина «почувала себе володарем, керівником і паном себе і свого життя? Це вже досягнуто... Хочете, щоб пересічний чоловік був паном? Тож не дивуйтесь, що він діє за власними примхами, що вимагає всіх насолод, що рішуче накидає свою волю, що відмовляється від всякої служби, що вже не слухає нікого, що піклується своєю особою і своїм дозвіллям»².

Людина маси, інакше кажучи, це «рівна» (однакова), але не свободна (безініціативна) істота, вона «від себе нічого особливого не вимагає», вона хоче «бути щомиті тим, чим вона вже є, без зусилля самовдосконалитись», вона не хоче виявляти ініціативу, воліючи краще виконувати накази, ніж «ламати голову» над їх складанням, свобода вносить дискомфорт у її життя проблемою відповідальності, їй зручніше йти услід за кимось, ніж самій відшукувати свій шлях у житті. І така поведінка «масової людини» (як і виникнення самого феномена «маси») цілком зрозуміла («логічна») в контексті універсальної, раціонально-однозначної впорядкованості світу. І справді, навіщо щось шукати, придумувати (і взагалі думати), коли розум є тотожним самому буттю (принцип тотожності мислення і буття як фундаментальний закон реальності вже сформульований Шеллінгом і Гегелем) і наука ось-ось досягне цю тотожність у всій повноті її конкретності — принаймні про це офіційно заявляють провідні вчені, наприклад П. Лаплас, який прямо заявив наприкінці ХІХ ст.: «Якщо б людський інтелект міг знати в даний момент усі сили, якими надихається природа, і взаємне розташування всіх істот, що її складають, і до того ж був досить сильним, щоб піддати ці дані аналізу, він міг би обійняти єдиною формулою всі рухи всесвіту, як найбільших його тіл, так і найменших із атомів: ніщо не залишилося б для нього невідомим, і майбутнє, як і минуле, було б перед його очима теперішнім»³.

¹ *Ortega-i-Gasset X. Бунт мас. — С. 24.*

² Там само.

³ *Laplace P. Introduction á la Théorie analitique des probabilités // Ouevres complètes. Paris, 1886. — Т. 7. — Р. 6.*

Але минуло лише якихось 20–30 років і раціоналістичні сподівання на остаточне розкриття таємниць світу (надія раціонально передбачати настання будь-якої події, подібно до того як передбачають учені з точністю до долей секунди місячні й сонячні затемнення) були зухвало перекреслені грандіозною кризою класичної механіки і фізики, яку наука спромоглася подолати лише ціною відмови від віри в універсальну раціональність буття. «Якщо зовсім не грішити проти розуму, то не можна взагалі ні до чого прийти», — зауважив з приводу цієї ситуації А. Ейнштейн, а інший учасник подолання кризи природознавства на початку ХХ ст., французький фізик Л. де Бройль спеціально підкреслює наукову цінність таких нераціональних методів пізнання, як уява та інтуїція: «Розриваючи за допомогою ірраціональних стрибків... жорстке коло, в яке замикає нас дедуктивне міркування, індукція, що ґрунтується на уяві та інтуїції, дає змогу здійснити великі завоювання думки; вона лежить в основі всіх істинних досягнень науки»¹. На принципову обмеженість раціоналістичного універсалізму вказує й така, здавалося б, найраціональніша наука, як математика — один із зачинателів математичної логіки К. Гедель доводить теорему про принципову неможливість остаточної формалізації універсуму. Криза раціоцентричної свідомості призводить, як бачимо, у сфері природничо-наукового знання до розширення меж творчої методології пізнання, до доповнення раціоналістичної методології нераціональними (в тому числі й ірраціональними) методами й підходами творчого осягнення світу.

Деякі іншими були наслідки цієї кризи у сфері смисложиттєвих проблем. Автори колективної монографії «Американська філософія» писали: «Ми відчуваємо настійну потребу переосмислити самі основи нашого життя. Ми помічаємо, хоча й не можемо запобігти цьому, як сили ірраціональності зростають серед нас... Ми більше не дотримуємося суворо моральних принципів, старих і нових; ми не можемо пояснити, чому найвищий в історії людства рівень життя, досягнутий нашою країною, не робить нашу націю найщасливішою у світі»². У цій сфері виявляється специфіка масової свідомості, орієнтованої, як уже зазначалося, не на пошук творчих можливостей осягнення реальностей життя, а на консервацію і відтворення досягнутого «порядку»

¹ Бройль Л. де. По тропам науки. — М., 1962. — С. 294–295.

² American Philosophy. New York, 1955. — P. 310.

життя, на консолідацію людської маси з метою її тоталізації (від лат. totus — цілий, цілісний), підвищення рівня її «пересічності», «усередненості». Підірваний кризою розуму раціоцентризм поступається місцем *соціальної міфології*.

Зруйнувавши феодальні форми спільності — станову, цехову тощо, людина новочасного (новоєвропейського) суспільства негативно переживає свою свободу в почуттях самотності, «бездомності», «безпритульності» та ін.; її жахає ця ситуація, і вона, за висловом американського філософа Е. Фромма (1900—1980), здійснює «втечу від свободи» у нові форми залежності (солідарності) — це і є відкритий Ортегою-і-Гассетом «бунт мас». Такими новими формами залежності й виявляються, зокрема, класова або расова спільності, які миттєво стають своєрідними міфореаліями сучасного («модерного») світу.

«Втеча від свободи» (по суті — від відповідальності) супроводжується пошуком міфологічного «героя», готового прийняти на себе відповідальність за долю свого народу й повести цей народ за собою — у «світле майбутнє» комунізму чи ж до «тисячолітнього Райху». Такі «герої» — «вождь», «фюрер», «дуче», «каудільйо» тощо — справді з'являються, і тоді маса «упорядковується» в тоталітарну суспільну систему. Особливо сприятливі умови для подібних тоталітарних режимів виникають в силу певних історичних умов у ХХ ст. в ряді держав світу — найпотужнішими серед них були більшовицька імперія СРСР і нацистська Німеччина. В аналізі феномена тоталітаризму нас цікавитимуть відповідні тоталітарні ідеологічні побудови.

«Марксизм» у Росії — ленінська версія (ленінізм)

Історичні передумови російсько-радянського тоталітаризму ХХ ст. коріняться в особливостях становлення соціально-політичної культури, які сприяли формуванню таких її ментальних пріоритетів, як орієнтованість на масо-колективістську, міфо-месіаністську, етатистську (від фр. etat — держава) активність. Риси російської світоглядної ментальності формувалися починаючи з XI—XII ст. за умов проживання предків російського народу на малородючих лісисто-болотяних землях північно-східної периферії Київської Русі. Для успішної землеробської праці на таких землях необхідне було об'єднання трудових зусиль великих колективів. Звідси характерна

для росіян велика патріархальна сім'я з абсолютною (і деспотичною) владою батька. Звідси ж і «общинний» спосіб ведення господарства, відсутність індивідуальної власності на землю.

У психологічно-ментальному плані це відображається в прихильності до монархічного способу правління, у своєрідній здатності почування себе «скрізь, як дома» (через відсутність інтимно-близької «зрощеності» саме з цим конкретним клаптиком «своєї» землі) за «принципом»: «там, де я, там і Росія». «Земля божа, — змальовує цю рису «російського духу» М. Бердяєв, — і всі трудящі, що обробляють землю, можуть нею користуватися. Наївний аграрний соціалізм завжди був притаманний російському селянинові»¹. На цю ж рису вказує і М. Костомаров у своїй статті «Дві руські народності», наголошуючи, що єдиний хазяїн «земли Русской» — цар, який щомиті може відібрати (або подарувати, пожалувати) землю в будь-кого зі своїх підданих (і селяни, і бояри — всі рівною мірою — «холопи» перед царем).

На ці риси російської ментальності, котрі сформувалися досить рано, «наклалася» «східна» деспотична ментальність татаро-монгольських завойовників. Так, монголи принесли з собою деякі елементи конфуціанської ідеології, співзвучні російській ментальності і тому засвоєні нею (самі монголи сприйняли ці елементи у загарбаному ними Північному Китаї). Йдеться, зокрема, про ідею беззастережної «покори меншого старшому». Від цього пішов уже за умов імператорської Росії (особливо в СРСР) комплекс «старшого брата» щодо підкорених Росією, народів. Сусідні з Китаєм «варварські» народи розглядалися правителями Китаю як «потенційні китайці», їм належало стати китайцями, як тільки вони засвоять китайську культуру (тобто ввійдуть до складу Китаю)². Чи не нагадує це добре знайому традицію називати «росіянами» всіх жителів СРСР?

Тим-то, наголошує Бердяєв, на відміну від Київської Русі, «в якій зароджувалася культура більш висока, ніж на той час на Заході», культура Московського царства була «східною культурою», «культурою християнізованого татарського царства. Московська культура вироблялася в постійному супротиві латинському Заходу та іноземним звичаям. Але в Московському царстві дуже слабою і невиразною

¹ *Бердяєв Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 14.

² *Васильев Л. С.* Культуры, религии, традиции в Китае. — М., 1970. — С. 206.

була культура мислі. Московське царство було майже безмисленим і безсловесним»¹. Бердяєв наголошує на деспотичному характері російської Московської держави.

За свідченням багатьох російських дослідників (у тому числі й самого М. Бердяєва), російська культура була принципово несумірною з ідеєю свободи. На відміну від Західної (Київської) Русі, що «мала всі передумови, з яких на Заході у той час виростили перші пагони свободи» і яка «в принципі жила спільним життям із Заходом, особливо у Галичі й Новгороді»², Московія була країною східної культури. «У татарській школі, на московській службі, — зазначає Федотов, — вигартувався особливий тип російської людини — московський тип... цей тип психологічно являє собою сплав північного великороса з кочовим степовиком, вилитим у форми осифлянського православ'я... Без гучних військових подвигів, навіть без усякого воїнського духу — у Москві згасла київська поезія воїнської доблесті — однією лиш нелюдською працею, витримкою, більш потом, ніж кров'ю, створив москвитянин свою потворну імперію. У цьому пасивному героїзмі, невичерпній здатності до жертв полягала завжди сила російського солдата — до останніх днів імперії»³. Духовний світ цього психологічного типу спрощується — «світогляд російської людини спростився до краю, навіть порівняно з середньовіччям москвич примітивний. Він не міркує, він приймає на віру кілька догматів, що на них тримається його моральне й суспільне життя. Але навіть в релігії є для нього щось більш важливе, ніж догмат. Обряд, періодична повторюваність узаконених жестів, поклонів, словесних формул зв'язує живе життя, не дає йому змоги розповзатися на хаос... Християнство... все більш перетворюється на релігію священної матерії, ікон, мощей, святої води, ладану, проскур і пасок... Звісно, що в цьому світі не могла мати місця свобода. Послух у школі Йосифа був вищою чернечею чеснотою. Звідси його поширювання через «Домострой» у життя мирян. Свобода для москвича — поняття негативне: синонім розбещеності, «непокори», неподобства»⁴. «Увесь процес історичного розвитку на Русі став протилежним західноєвропейському: це був розвиток від свободи до рабства. Рабство диктувалося не примхою владарів, а новим національним завданням: створенням імперії на вбогому економічному

¹ Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 7—8.

² Федотов Г. П. Россия и свобода // Знамя. — 1989. — № 12. — С. 199, 200.

³ Там само. С. 203.

⁴ Там само. С. 204.

базисі. Тільки вкрай загальним напруженням, залізною дисципліною, страшними жертвами могла існувати ця злиденна варварська, нескінченно поширювана держава. Є всі підстави вважати, що народ свідомо або несвідомо... здійснив цей вибір між національною могутністю і свободою»¹.

«Слід визнати характерною властивістю російської історії, що в ній тривалий час сили російського народу залишались ніби потенційними, не актуалізованими. Російський народ уражений велетенською втратою сил, якої вимагали розміри російської держави»², — вторить Федотову Бердяєв. Менталітету росіян більш імпонує ідея рівності, ніж свобода; звідси прихильність до общинного (і колгоспного в тому числі) «колективізму», «зрівнялівки» і «знеосібки», на якій «зіграли» більшовики. Але це зрозуміли різночинці: вони «стояли ближче до народу, ніж ліберали. Вони знали, що народу свобода не говорить нічого... їх власне тіло билось в такт з народом: рівність говорила їм більше від свободи»³.

Масо-колективістські інтенції російської світоглядної ментальності виявляються співзвучними з міфо-релігійними, месіаністськими настроями російського суспільно-політичного і духовного життя. Історична свідомість народу сповнена численними міфологічними абераціями. Одним із найпоширеніших міфів такого роду є «непохитна» віра в історичну наступність Московської історії стосовно історії Давньокиївської держави. Це — звичайний міф, але, підкріплений імперськими інтересами московської влади, він непомітно перетворюється на «науковий», ледь не «енциклопедичний» факт, який через свою «загальновідомість» приймається як «належне» навіть імперськи неупередженими людьми.

Проте люди, знайомі з цією проблемою як фахівці (серед них немало й росіян), реалістично сприймають цей міф, як і будь-який інший. Так, відомий російський учений — історик, етнограф, мовознавець — князь М. С. Трубецькой пише: «Погляд, що панував до сьогодні в історичних підручниках, згідно з яким основу російської держави було закладено у так званій «Київській Русі», навряд чи може бути визнаний достовірним... не тільки фактично з Київської Русі не ви-

¹ Там само. С. 203.

² *Бердяєв Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. — М., 1990. — С. 46.

³ *Федотов Г. П.* Россия и свобода. — С. 209.

никла сучасна Росія, але... було це навіть історично неможливим; між Київською Руссю і тою Росією, яку ми тепер вважаємо своєю батьківщиною, спільною є назва «Русь», але географічний і господарсько-політичний зміст цієї назви цілком відмінні»¹. Історично, географічно та антропологічно Росія є євразійською, а не європейською країною. «В історичній перспективі та сучасна держава, яку можна називати і Росією, і СРСР (справа не в назві), є частиною великої монгольської монархії, заснованої Чингизханом»².

Щодо зовнішнього антропологічного типу обличчя й будови тіла «немає різкої відмінності між великорусом і мордвином або зирянином; але від зирянина й мордвина знов-таки не існує різкого переходу до черемиса або вотяка; за типом волзько-камські фіни (мордва, вотяки, черемиси) близько подібні до волзьких тюрків (чувашів, татар, мешчеряків), татарський тип так само поступово переходить до типу башкирів і киргизів, від яких шляхом таких само поступових переходів приходимо до типу власне монголів, калмиків і бурятів»³. З часом єдність монгольської держави зруйнувалась, і тому, висновує Трубецької, «Російська держава інстинктивно прагнула і прагне відтворити... порушену єдність і тому є спадкоємницею, наступницею, продовжувачкою історичної справи Чингизхана»⁴. Учень Трубецького С. М. Половинкін твердить: «Росіяни не європейці й не азіати, вони євразійці. Росіяни мають пишатися не тільки своїми слов'янськими, а й своїми туранськими предками. Споконвіку росіяни ближчі до Сходу, ніж до Заходу... У російській культурі східне коріння»⁵.

Трубецької і його однодумці вважають, що взагалі не було ніякого «татаро-монгольського іга, був лише військовий союз росіян з Ордою, яка врятувала російський народ від європейського поневолення» («те, що Русь дісталася саме татарам, — велике щастя», — заявляє П. Н. Савицький). «Іншою виявилася доля південно-західних князівств, — «співчуває» їм Л. М. Гумільов, — Біла Русь, Галичина,

¹ Трубецької Н. С. Наследие Чингисхана // Трубецької Н. С. История, культура, язык. — М., 1995. — С. 211, 212.

² Там само. С. 213.

³ Там само. С. 214.

⁴ Там само. С. 216.

⁵ Половинкин С. М. Евразийская и русская эмиграция // Трубецької Н. С. История, культура, язык. — С. 743.

Волинь, Київ і Чернігів відмовилися від союзу з Ордою і стали жертвою Литви і Польщі»¹.

Деміфологізуючий аналіз легенди про нібито історичне походження Московії з Давньокиївської держави знаходимо і в Маркса (звичайно, за радянських часів ця праця навіть і не згадувалась, вона була вперше опублікована в СРСР у 1989 р., коли радянська імперія вже активно розвалювалась). Підкреслюючи цілком європейський характер «імперії Рюриковичів» (Київської Русі), її типологічну подібність до імперії Карла Великого², Маркс категорично відмовляється визнати будь-яку історичну тяглість між Київською державою і Московією. «Колискою Московії, — наголошує Маркс, — було криваве болото монгольського рабства, а не суворя слава доби норманів. А сучасна Росія є ніщо інше як перетворена Московія»³. «Московія, — підсумовує своє дослідження російської історії Маркс, — виховалася і виросла в жахливій і мерзенній школі монгольського рабства. Вона посилилася лише завдяки тому, що сягнула віртуозності у мистецтві рабства. Навіть після свого визволення (від татар. — *Авт.*) Московія продовжувала грати свою традиційну роль раба, що став паном. Згодом Петро Великий поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гонористими прагненнями монгольського владаря, якому Чингізхан заповів реалізувати свій план завоювання світу»⁴.

Влада міфо-месіаністських уявлень про виняткову історичну місію Росії у світі була настільки могутньою, що навіть видатні представники російської культури нерідко підпадали під її «магію», виявлялися нездатними розпізнати агресивно-загарбницьку, колоніалістську суть політики Російської імперії. Так, під час жорстокого придушення польського повстання, коли обурена звірячими розправами російського війська над польським населенням європейська громадськість затаврувала варварські дії російських військовиків, видатний російський поет О. С. Пушкін розцінює обурення європейської громадськості як «наклеп» на Росію, говорячи, що події в Поль-

¹ *Гумилев Л. Н.* Историко-философские сочинения князя Н. С. Трубецкого // *Трубецкой Н. С.* История, культура, язык. — С. 43.

² *Маркс К.* Разоблачения дипломатической истории XVIII века // *Вопр. истории.* — 1989. — № 4. — С. 4.

³ *Маркс К.* Разоблачения дипломатической истории XVIII века. — С. 5.

⁴ Там само. С. 11.

щі — це просто «сімейна сварка» в родині слов'янських родичів, у яку не годиться втручатися «чужим». У присвяченому цим подіям вірші «Клеветникам России» Пушкін висловлюється так:

Кто устоит в неравном споре:
Кичливый лях иль верный росс?
Славянские ль ручьи сольются в русском море?
Оно ль иссякнет? вот вопрос.

Перед нами черговий міф: слов'янські народи — це лише окремі струмочки; історичний сенс (а значить, й історична доля) полягає в тому, щоб «злитися» (бути поглинутими) у «російському морі». Коментарі, як то кажуть, зайві. Росія в зображенні іншого відомого російського поета постає як непідвладна ніяким «звичайним» (загальноприйнятим у цивілізованому світі) нормам і правилам, у неї свої норми і правила (які, скажемо від себе, вона б хотіла нав'язати іншим людям):

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить.
В нее особенная статья —
В Россию можно только верить...

Жахливу (сатанинську!) суть тлумаченої у такий спосіб країни збагнув і зумів відобразити в не менш символічно-міфологічній формі наш земляк М. Гоголь, малюючи буквально в апокаліптичній манері (згадаймо апокаліптичних коней світової катастрофи з Одкровення Іоанна) Росію-тройку, що мчить невідь-куди, й від якої з жахом відсторонюються інші народи: «Русь, куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает ответа. Чудным звоном заливается колокольчик; гремит и становится ветром разорванный в куски воздух; летит мимо все, что ни есть на земле, и, косясь, посторониваются и дают ей дорогу другие народы и государства»¹. А хто ж візник тієї «тройки»? «Не в немецких ботфортах ямщик, борода да рукавицы, и сидит черт знает на чем» — та це ж візник Чичикова Селіфан. Тільки він може керувати «птахом-тройкою»: адже в перекладі з латини Селіфан означає «лісовий бог», «лісовик» — чорт. Згідно з Д. С. Мережковським, Гоголь був чи не найвправнішим майстром демонології чорта. Недаремно Бердяєв називав його «інфернальним» (від лат. *inferna* — підземне

¹ Гоголь Н. Мертвые души // Собр. соч. : в 7 т. — М., 1985. — Т. 5. — С. 233.

царство, пекло) письменником. Гоголівський міф Росії реалістичний, оскільки це міф-пародія, міф-сатира, що розвіює імперські марення про «вище» («божественне») призначення Росії у світовій історії, викриває фанатизм і догматизм подібного марення. Під аналогічним кутом зору розглядає ситуацію й Бердяєв. «Росіяни, — писав він, — володіють винятковою здатністю до засвоєння західних ідей і вчень і до їх своєрідної переробки. Але засвоєння західних ідей і вчень російською інтелігенцією було в більшості випадків догматичним. Те, що на Заході було науковою теорією, доступною критиці, гіпотезою або принаймні істиною відносною, частковою, такою, що не претендує на всезагальність, у російських інтелігентів перетворювалося на догматику, в щось на кшталт релігійного одкровення. Росіяни схильні все сприймати тоталітарно»¹. Звідси — ідолопоклонство науці. Російська душа прагне цілісності, абсолюту. Через це їй властиве «переключення релігійної енергії на нерелігійні предмети...». Саме в такий спосіб були сприйняті й «пережиті» російською інтелігенцією західні вчення — гегельянство, матеріалізм і особливо (на цьому спеціально наголошує Бердяєв) марксизм.

Володарями дум революційної молоді другої половини ХІХ ст. (в тому числі й тих, хто стояв біля джерел російського марксизму) були «революціонери-демократи» В. Г. Белінський (1811—1848), М. Г. Чернишевський (1828—1889) і філософ-позитивіст, лідер російського «нігілізму» Д. І. Писарєв (1840—1868). Белінський пройшов складну еволюцію (був фіхтеанцем, шеллінгіанцем, гегельянцем, фейєрбахіанцем і, нарешті, став «соціалістом» і «атеїстом»). «Із співчуття до людей Белінський готовий був проповідувати тиранство і жорстокість. Кров необхідна. Для того, щоб ошчасливити більшу частину людства, можна знести голови, хоч би й сотням тисяч. Белінський — попередник більшовицької моралі. Він говорить, що люди настільки дурні, що їх необхідно силою вести до щастя. Белінський зізнавався, що будь він царем, то був би тираном в ім'я справедливості»². Фанатична непримиренність «несамовитого Віссаріона», як називали його колеги-однодумці, до всього, що «не відповідало» в певний момент його поглядам, красномовно виявилось в брутальних нападах на творчість М. Гоголя, Т. Шевченка та ін.

¹ Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 18.

² Там само. С. 34.

Аналогічною є й постать іншого «наставника» ліберальної молоді — Чернишевського. «Чернишевський, — характеризував його Бердяєв, — не був людиною високої культури... Йому був притаманний несмак, принесений семінаристами та різночинцями»¹. Саме фантазія Чернишевського створила моторошний образ революціонера (Рахметова) — своєрідного революційного «страстотерпця», який і себе не жалів, і до інших був нещадним. Цим образом, як відомо, «надихались» майбутні комуністи «з холодною головою та гарячим серцем». А чи не таким був головний герой майбутньої радянської літератури — комуніст, який завжди «горить» на роботі, забуваючи про власну сім'ю, відпочинок, звичайні людські радощі? Це було джерело майбутньої більшовицької філософії «жертвності», яка приносила в офіру «справі революції», «справі комунізму» реальних людей, конкретних індивідів, в ім'я яких на словах і здійснювалася революція та «будувався комунізм».

Що ж до толерантності до іншої точки зору, то тут Чернишевський був «двійником» Белінського. У скандальній «полеміці» з видатним українським мислителем П. Юркевичем, яка перетворилася, по суті, на цькування останнього, полемічний «стиль» Чернишевського був таким, що «єдиний урок, який міг бути видобутий з його писань, у тому й полягає, що найкращими аргументами у філософській суперечці є злосливе глузування та особиста образа»².

Таким самим, до речі, був і «стиль» Чернишевського (безапеляційний «вирок» без будь-якої аргументації) в оцінці Марксових творів. Стосовно надісланого йому Пипінім у 1872 р. російського перекладу першого тому «Капіталу» Чернишевський сказав: «Я подивився його та й не читав, а відривав листок за листком, робив з них кораблики і пускав по Вілюю»³. На Марксовій праці «До критики політичної економії» Чернишевський написав таку оцінку-резолуцію: «революція на рожевій водиці», а на «Капіталі» — «базікання в соціальному дусі».

Якщо мати на увазі той величезний вплив, що його Чернишевський справив у молоді роки на Леніна (останній, згадуючи якось у

¹ Бердяєв Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — С. 42.

² Тихолаз А. Г., Запорожець М. О. Историчні уроки однієї суперечки // Філософ. і соціол. думка. — 1992. — № 7. — С. 137.

³ Эртель А. И. Страницы дневника // Голос минувшего. — 1913. — № 2. — С. 235—236.

розмові про вплив Чернишевського, заявив: «Він мене всього глибоко переорав»), то стає зрозумілим походження і «критичного» (полемічного, так би мовити) «стилю» самого вождя російських комуністів. Ось що писала про цей стиль Л. Аксельрод у рецензії на ленінську працю «Матеріалізм і емпіріокритицизм»: «Розумом не збагнути, як це можна щось подібне написати, написавши, не викреслити, а не викресливши, не вимагати з нетерпінням коректури для знищення таких безглузких і бруталних порівнянь»¹.

Одним із специфічних виявів російського світоглядного менталітету, який істотно вплинув на формування особливостей російського марксизму, був «нігілізм», котрий розкривався в запереченні вищих духовних цінностей, у визнанні цінності лише природничих наук і, хіба що, ще політичної економії. Російські нігілісти (художній образ нігіліста змальовано в тургенєвському Базарові) виступали з позицій просвітництва, заперечуючи традиції і, по суті, всю гуманітарну культуру з позицій природничо-наукового «розуму». «Російське просвітництво, — писав Бердяєв, — за максималістичним характером російського народу завжди оберталось нігілізмом. Вольтер і Дідро не були нігілістами. В Росії матеріалізм набув зовсім іншого характеру, ніж на Заході. Матеріалізм перетворився на своєрідну догматику та теологію... він став морально обов'язковим догматом... Було створено матеріалістичний катехізис, який був засвоєний фанатично широкими верствами лівої російської інтелігенції. Не бути матеріалістом вважалося морально підозрілим. Якщо ви не матеріаліст, то значить ви за поневолення людини й народу. Ставлення російських нігілістів до науки було ідолопоклонницьким. Наука — а під нею розумілися головним чином природничі науки... — стала предметом віри»².

Лідером російського нігілізму вважався Писарєв, який, проголосивши головним завданням «емансипацію» особистості, розумів це як звільнення від «марновірств і передсудів» (від «пут» сім'ї, традицій, побуту та ін.). Писарєв ставить проблему формування нової людини — «мислячого реаліста», котрому чужа мрійливість і романтизм. Він проти будь-яких «високих» ідей і завжди схильний до цинізму.

¹ Тихолаз А. Г., *Запорожець М. О.* Історичні уроки однієї суперечки. — С. 125.

² Бердяєв Н. А. *Истоки и смысл русского коммунизма.* — С. 38—39.

«Мислячий реаліст» визнає лише природничі науки й зневажає гуманітарне знання. Вульгарно-матеріалістична орієнтація нігілізму 60-х років у 70-ті змінюється позитивістською. На цій «базі» й відбувається зближення світоглядних орієнтирів духовно «переораної» Белінським, Чернишевським і Писарєвим російської молоді з діалектичним матеріалізмом («натуралістично» препарованим Енгельсом Марксовим «матеріалістичним розумінням історії»). Виникає російський марксизм.

Як уже зазначалося, група прихильників Марксового вчення з терену Російської імперії («легальні марксистки») сприйняли ідеї Маркса цілком у західноєвропейському «ключі». Проте згодом виявилось, що це був виняток, зумовлений впливом на цю групу принаймні провідних її представників (М. Бердяєва, М. І. Туган-Барановського) «київської» (європейської, української) ментальності, відмінної від російської.

Зовсім інші, зумовлені саме російською («великоруською») ментальністю риси притаманні російському марксизмові, започаткованому Георгієм Валентиновичем Плехановим (1856—1918) і творчо (у відмінному від Плеханового напрямі) розвинутому Володимиром Іллічем Ульяновим (1870—1924), більш відомим під псевдонімом Ленін. Покоління російської інтелігенції, з якого вийшли перші російські марксистки, було виховане на традиціях світоглядної ментальності російського народу, що відображала специфічні обставини непростой його історії. Це покоління тому й потяглося до марксизму, що саме науково-раціоналістична, об'єктивна форма, якої надав Марксовому вченню Енгельс, надзвичайно імпонувала тому захопленню наукою та матеріалізмом, реалістичністю й тверезістю раціонального міркування (всупереч ідеалістично-поетичній мрійливості та романтичним пориванням), що в 60—80-ті роки панували в інтелектуальній атмосфері Росії.

Перша російська марксистська група «Звільнення праці» була створена в 1883 р. в Женеві Г. В. Плехановим (до групи входили В. І. Засулич, Л. І. Аксельрод та ін.). Перші російські марксистки наголошували на детерміністичних та еволюційних моментах марксистського вчення, вірили в перемогу соціалізму, вбачаючи в цьому наслідок економічно необхідного, закономірно об'єктивного процесу розвитку. Необхідною передумовою такого історично закономірного результату мав стати процес індустріального розвитку Росії, покликаний привести до пролетаризації селянства та утворення численно-

го робітничого класу, історична «місія» якого полягала в здійсненні переможної соціалістичної революції. З цих позицій Плеханов і його учні провадили критику народників за «ігнорування» ними народних мас і «перебільшення» ролі особи в історії.

Наприкінці ХІХ ст. на шлях активної діяльності стає В. І. Ленін. У 1895 р. він об'єднує робітничі марксистські гуртки Петербурга в «Союз боротьби за звільнення робітничого класу», повністю підтримуючи теоретичну й практичну лінію Плеханова.

Перші незгоди з Плехановим означилися, щоправда, вже в 1903 р. на ІІ з'їзді РСДРП; вони торкалися суто практичних, організаційно-політичних проблем (у теорії Плеханов і Ленін лишалися одностайними, хоча, як з'ясувалося пізніше, «точкою відліку» для Леніна в теоретичних питаннях був саме політичний ґрунт). У своїх перших філософських працях, у т.ч. «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1909), Ленін цілком іще «ортодоксальний» (у стилі Енгельса) марксист. Він іще дотримується традиції відображального (навіть споглядального) тлумачення пізнавального процесу — «відображення» матерії свідомістю уявляється йому чимось на зразок «копіювання», «фотографування» тощо. Неодноразово наголошується натуралістична теза про свідомість як «функцію того особливо складного шматка матерії, який зветься мозком людини».

Проте вже в праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» ленінський діалектичний матеріалізм набуває специфічно російських ментальних рис. Ще в невеликій статті 1905 р. «Партійна організація і партійна література» Ленін висунув тезу партійності літератури, яку він тлумачив як «залежність від грошового мішка» капіталіста письменників, журналістів та ін. На сторінках «Матеріалізму і емпіріокритицизму» висувається вже теза *партійності філософії*. Теза ця виникає як результат «творчого» розвитку Енгельсового положення про основне питання філософії. Як відомо, в Енгельса це просто констатація тієї обставини, що кожен філософ у вирішенні проблем має виходити з ідеалістичної або матеріалістичної відповіді на питання про первинність одного з двох філософських «начал» — матерії чи свідомості. «Новітня філософія, — писав Ленін, — так само партійна, як і дві тисячі років тому. Партіями, що борються, по суті справи... є матеріалізм і ідеалізм»¹.

¹ *Ленін В. І. Матеріалізм і емпіріокритицизм // Повне зібр. творів. — Т. 18. — С. 351.*

У ленінському вченні про «партійність» філософії остаточно формується центральна міфологема російського марксизму — клас. Міф класу, який є сутнісною характеристикою людини як «масової» істоти (розглядувана поза класовою належністю людина є, за Леніним, порожня абстракція), тепер поширюється на сферу духовної культури (філософію, мораль, літературу та ін.). Термін «гуманізм» відтепер проголошується також «абстрактним» (і тому «буржуазним», вигідним для буржуазного класу поняттям). Такою головною міфологемою у нацистському (німецькому) тоталітаризмі буде, на відміну від більшовицького «класу», «раса».

Отже, філософський напрям позначається Леніним словом «партія». І це не метафора, оскільки за кожним із цих філософських напрямів стоїть певний (прогресивний або реакційний) суспільний клас зі своєю політичною програмою та політичними інтересами. Ленін відверто висловлює свою думку з цього питання, говорячи, що професори-економісти є «вченими прикажчиками класу капіталістів, а професори філософії — вченими прикажчиками теологів». Даючи «партійне» тлумачення Енгельсового «основного питання філософії», Ленін виявляє притаманне російській інтелігенції фанатично-догматичне ставлення до тієї чи іншої наукової чи філософської точки зору не як до теоретичної позиції, а як до віровчення, до «одкровенного» знання.

І такий підхід не є випадком чи винятком (недаремно ж Ленін був «переораний» у юності такими вчителями, як Чернишевський). В іншій відомій своїй праці «Що робити?» (назва запозичена в Чернишевського) Ленін посилається на відоме Енгельсове положення про три форми класової боротьби пролетаріату — економічну, політичну та теоретичну. Наголошуючи на останній, Ленін уже через кілька сторінок без будь-яких пояснень говорить не про теоретичну, а про *ідеологічну* боротьбу, про соціалістичну та буржуазну ідеології («всьяке применшення соціалістичної ідеології... означає тим самим посилення ідеології буржуазної»; «питання стоїть тільки так: буржуазна або соціалістична ідеологія. Середини тут немає...» і т. п.). Такий підхід можна пояснити тільки тим, що для Леніна будь-яка теорія була ідеологією, а це, своєю чергою, є відображенням російсько-ментального специфічного ставлення до знання як до «одкровення», про що вже йшлося.

Про справедливість подібної оцінки позиції Леніна свідчить загальновідома його нетерпимість до будь-якої критики на адресу діалектичного матеріалізму, до будь-якого, навіть найменшого, «відступу» від букви, «ортодоксії» «канонічного» марксистського тексту. Згадаймо, як брутално «вичитував» Ленін своїм товаришам по партії за «відступи» від «канону»: «рenegат» Каутський, «Іудушка» Троцький тощо. Чи не протопоп Аввакум, відомий лідер церковного розколу XVII ст., є «прародителем» подібного «критичного», точніше «викривального», стилю, успадкованого прямими наступниками розкольників — російською інтелігенцією кінця XVIII—XIX ст., а згодом Леніним і більшовиками?

Отже, Ленін — матеріаліст і марксист, але в особливому (не тільки не в Марксовому, а навіть не в Енгельсовому розумінні) російсько-ментальному тлумаченні цих понять. Відомий історик філософії, професор Київського (ще св. Володимира) університету Василь Зеньковський звертав увагу саме на «внутрішню вузькість» ленінської філософської позиції, яка «перетворює його філософські писання на своєрідну схоластику» (в гіршому розумінні слова). Все, що «відповідає» позиції діалектичного матеріалізму, зміцнює її, приймається без застережень; усе, що не відповідає, — відкидається тільки за цією ознакою. Подібно до пушкінського «бідного рицаря», який мав «одне видіння, умом неосяжне» і нічого поза ним не бачив і не помічав, і Ленін мав один лише інтерес, бачив всюди лише одне — близькість або, навпаки, несполучність з системою марксизму... вся його філософська ерудиція так і лишалася придавленою цим завданням — на все дивитися «матеріалістично»: і справді, «бідний рицар матеріалізму!»¹.

Недаремно Ленін, зрештою, доходить висновку про діалектичний матеріалізм як «єдино істинну сучасну філософію». «Бути сучасним матеріалістом, — пише він у своєму філософському «заповіті» — статті «Про значення войовничого матеріалізму», — означає бути «свідомим прихильником того матеріалізму», який представлений Марксом... бути діалектичним матеріалістом»². Отже, не випадково,

¹ *Зеньковський В. В.* История русской философии : в 2 т. — Париж, 1989. — Т. 2. — С. 285—286.

² *Ленін В. І.* Про значення войовничого матеріалізму // Повне зібр. творів. — Т. 45. — С. 27.

що саме в цій праці Ленін, по суті, взагалі відмовляється від будь-якої полеміки з представниками інших точок зору як принципово марної справи. Називаючи інакомислячих інтелігентів, які ще залишилися в радянській Росії (це був 1922 р.), «освіченими кріпосниками», Ленін пропонує «випровадити» їх у країни буржуазної «демократії», де цим «кріпосникам» справжнє місце.

І це були не просто слова. Вже в травні 1922 року Ленін пише листа Ф. Е. Дзержинському про необхідність «висилки» за кордон «буржуазних ідеологів», а восени 1922 р. двома пароплавами з Петрограда до Німеччини було відправлено 164 сім'ї представників «немарксистської» інтелігенції, серед яких були й такі відомі філософи, як М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, М. О. Лосський, С. Л. Франк, Л. П. Карсавін, Ф. О. Степун, І. О. Ільїн, І. І. Лапшин та ін.

А Ленін тим часом формулює принципи комуністичної моральності. «Класова боротьба продовжується, — наголошував він у виступі на III з'їзді комсомолу, — і наше завдання підпорядкувати всі інтереси цій боротьбі. І ми свою моральність комуністичну цьому завданню підпорядковуємо. Ми говоримо: моральність це те, що служить зруйнуванню старого експлуататорського суспільства і об'єднанню всіх трудящих навколо пролетаріату, який буде нове суспільство комуністів»¹. Чи не таким розумінням комуністичної моральності керувався Ленін, висилаючи за кордон «буржуазних» інтелектуалів?

Відкидаючи будь-яку критику на адресу діалектичного матеріалізму, не допускаючи найменшої спроби відступу від діалектико-матеріалістичного канону, Ленін водночас дозволяв собі (особливо після 1915—1916 рр.) «творчий» підхід до вчення основоположників (вірніше, до Енгельсової версії марксизму 80—90-х років, від знайомства з якою й починається російський марксизм). Якщо Плеханов і його однодумці (переважно члени меншовицької фракції РСДРП) продовжували дотримуватись ортодоксального марксизму 80—90-х років, налаштовуючись на 50—100-річне чекання, поки буржуазний розвиток Росії створить умови для пролетарської революції, то Ленін, а з ним і більшовики висувають в 1915—1916 рр. нову, альтернативну ортодоксії Плеханова програму боротьби за соціалізм.

У 1913—1914 рр., працюючи над замовленою енциклопедією «Гранат» статтею про Маркса, Ленін (перечитавши книжки, переважно

¹ *Ленін В. І.* Завдання спілок молоді // Повне зібр. творів. Т. 41. С. 296.

Гегеля, які привели Маркса на позиції «матеріалістичного розуміння історії», а також деякі твори Маркса 40-х років) мусив дещо змінити своє уявлення про суть марксистської філософії. Він поступово відмовляється від споглядально-об'єктивістської «ортодоксальної» (енгельсо-плекхановської) моделі, запалюючись Марксовим пафосом людської активності. Це добре помітно у «Філософських зошитах», на сторінках яких ми вже читаємо, що «свідомість людини не тільки відображає об'єктивний світ, але й творить його», що «світ не задовольняє людину, і людина своїм діями вирішує змінити його», що *«найбагатшим є найбільш конкретне і найбільш суб'єктивне»* і т. п. Подибуємо тут і самокритичні заяви про те, що «марксистки критикували (на початку ХХ ст.) кантіанців та юмістів більше по-фейєрбахівському (і по-бюхнерівському), ніж по-гегелівському», і навіть незвично миролюбні оцінки ідеалістичної філософії: «Розумний ідеалізм ближчий до розумного матеріалізму, ніж дурний матеріалізм. Діалектичний матеріалізм замість розумний; метафізичний, нерозвинутий, мертвий, грубий, застиглий замість дурний».

1916 р. у праці «Імперіалізм, як вища стадія капіталізму» Ленін, по суті, відмовляється від «ортодоксального» постулату про вирішальну роль економічного чинника як критерію «готовності» того чи іншого суспільства до соціалістичної революції. Керуючись формулою «Марксизм не догма, а керівництво до дії», Ленін висуває тезу про перетворення капіталізму на світову систему. За цих умов, міркує він, вирішальним критерієм готовності до соціалізму стає ступінь «міцності» тієї чи іншої «ланки» світового «ланцюга» імперіалізму. За висновком Леніна, такою «найслабшою» ланкою світового «ланцюга» є... Росія. Тому, попри її економічну незрілість (нерозвиненість капіталістичних відносин, слабкість пролетаріату тощо), саме Росія має найбільші шанси «прорвати» світовий «ланцюг» імперіалізму. Так виникає ленінська теорія про можливість перемоги соціалістичної революції в одній окремо взятій країні (мається на увазі, звичайно, Росія).

Оскільки економічні чинники відходять за такої ситуації «на другий план», на перший план висувається чинник суб'єктивний, політичний (саме у зв'язку з цим Ленін і починає говорити про «зростання» суб'єктивного чинника в сучасному світі). І коли в березні 1917 року в Росії перемогла буржуазно-демократична революція, Ле-

нин порушив питання про «перманентну» (неперервну) революцію, переростання революції буржуазної в соціалістичну. Відповідно до цієї теорії більшовики й захопили політичну владу в країні.

Коли ж Леніну почали закидати щодо невідповідності його дій теорії марксизму, він відповів, що Росія і справді «не готова» для побудови соціалістичного суспільства, але, мовляв, не біда, можна ці умови (досягнення високого рівня економічного розвитку, кооперування селянства, здійснення «культурної революції» та ін.) створити в межах держави «диктатури пролетаріату».

Проте «творчий» розвиток Леніним марксистської теорії, по суті, знову ж був «пристосуванням» теорії Маркса до російських традицій, адже ленінська теорія «слабкої ланки у світовому ланцюгу імперіалізму» по-своєму відтворювала ідею «винятковості» Росії у вирішенні долі світу (месіаністську ідею Москви як «третього Риму»). Так само й ідея «перманентної» революції була відродженням провідної ідеї російських народників (проти якої свого часу Ленін рішуче виступав) про особливий — «російський» — шлях до соціалізму, минаючи капіталізм.

Те саме відбувається і з ленінським тлумаченням Марксового вчення про інтернаціоналізм. Відбувається свого роду ототожнення двох «месіанізмів» — пролетарського та російського. З утворенням СРСР поступово непомітно, але неухильно відбувається процес ототожнення радянського з російським. За радянської доби неістотними, суто «формальними» тлумачилися, скажімо, національні особливості філософського знання того чи іншого народу, найістотнішою рисою цього знання проголошувалася його «партійність». Єдиний виняток становили особливості російської філософії, оскільки вона нібито (за твердженням М. Т. Іовчука) є майже суцільно матеріалістичною, а ті «елементи» ідеалізму (звичайно ж, «жалюгідні»), що трапляються в ній, є (на думку Д. І. Чеснокова) «некритичними запозиченнями з Заходу».

Навіть не так давно на засіданні «круглого столу», присвяченому проблемам вітчизняної філософії, що відбувся в Ленінградському університеті (1988), доцент Хованов стосовно «необхідних і достатніх ознак російського філософа» висловив такі міркування: «Передусім доведеться відкинути неспроможну, хоч і спокусливу своєю простотою думку вважати «російськими філософами» лише тих, хто

є росіянами за національністю. По-перше, така ознака не придатна для оцінки мислителів, які творили в часи, коли російська нація ще не сформувалася. По-друге, такий вузьконаціональний принцип робить проблематичною приналежність до російських мислителів, наприклад, українського філософа Сковороди»; і далі: «Єдиною істотною ознакою, спільною для всіх мислителів, приналежність яких до історії або сучасної російської філософії визнають практично всі (!?), є включеність у процес розвитку філософських форм духовної культури тієї державно-територіально-культурно-етнічної спільноти, яка пройшла стадії розвитку під назвами Стародавня Русь, Російське царство, Російська імперія і яка нині набула форми СРСР»¹. Коментарі, як то кажуть, зайві.

Таким чином, російський марксизм, попри всі його претензії на загальнолюдське значення як «сучасного марксизму» (Сталін визначав лєнінізм як «марксизм епохи імперіалізму та пролетарських революцій»), є витлумаченням Енгельсової версії марксистської філософії в контексті російської світоглядної ментальності. Імперські амбіції російського марксизму (претензії на місце «вершини» сучасної світової філософської думки) так само є виявом аналогічних претензій російського менталітету.

Створюючи нову, радянську, імперію, Ленін вірив, що вона буде навіки. Енгельс виявився більш далекоглядним щодо можливих наслідків соціалістичної революції. В листі до Й. Вейдемейєра він писав: «Я думаю, що одного чудового ранку наша партія через безпорадність і млявість усіх наших партій змушена буде стати при владі, щоб кінець кінцем провадити такі речі, які відповідають безпосередньо не нашим інтересам, а інтересам загальноореволюційним і специфічно дрібнобуржуазним; у такому випадку під тиском пролетарських мас, зв'язані своїми власними, у певній мірі хибно витлумаченими і висунутими в запалі партійної боротьби друкованими заявами та планами, ми будемо змушені провадити комуністичні експерименти і робити стрибки, про які ми самі дуже добре знаємо, наскільки вони несвоєчасні. При цьому ми втратимо голови, — треба сподіватися, тільки у фізичному розумінні, — настане реакція і, перш ніж світ спроможний буде дати *історичну* оцінку таким подіям, нас почнуть вважати

¹ Хованов Н. В. Каковы необходимые и достаточные признаки русского философа // Филос. науки. — 1988. — № 8. — С. 77.

не тільки потворами, на це нам було б наплювати, але й дурнями, що вже далеко гірше. Важко уявити собі гіршу перспективу»¹.

Напередодні жовтневого перевороту Ленін ще інтенсивно працював над створенням тоталітарної теорії, відповідної завданням нової світової комуністичної імперії (до 1920 р. Ленін ще вірив у близьку світову революцію). Проте різке погіршення здоров'я перешкодило йому закінчити цю роботу. Розпочату справу завершив Іосиф Віссаріонович Джугашвілі (1879—1953), відомий під псевдонімом Сталін. Цікаво, що з 1922 р., коли Ленін через хворобу майже відійшов від активної діяльності, і до 1927—1930 рр., коли Сталін реально утвердився при владі в партії та державі (на початку 30-х років з'явилася формула: «Сталін — це Ленін сьогодні»), в країні створилася своєрідна ситуація ідеологічної «відлиги». В цей період посилювалися процеси відродження національної культури в колишніх колоніях Російської імперії, зокрема в Україні. На жаль, ці процеси трагічно обірвалися наприкінці 20-х — на початку 30-х років. Українське відродження набуло зловісного означення — «розстріляне відродження».

«Марксизм» у СРСР — сталінська версія (сталінізм)

Ленінський активістський волонтаризм 1915—1922 рр. лише зовні нагадував повернення до «автентичного» (термін західних неомарксистів) Маркса. Так, Ленін звертається до безпосередньої людської діяльності, до «суб'єктивного» чинника історичного процесу (а не до «безособових» економічних законів або абстрактної історичної необхідності). Проте й цього разу ленінська позиція була далекою від правдивого Маркса. Річ у тому, що людина потрапляє в ленінське поле зору як «масова» людина (Ленін читав Маркса через гегелівські окуляри, які більш імпонували його російсько-ментальним інтенціям, «хоровому» началу як одному з наріжних принципів світоглядного менталітету Росії). Марксове й екзистенційно-гуманістичне розуміння людини як неповторної та унікальної особистості було в іншій, недосяжній ленінському колективістському баченню, площині.

¹ *Енгельс Ф.* Йосифу Вейдемейєру, 12 квітня 1853 р. // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 28. — С. 462.

Тим-то саме Сталін виявився однією з найбільш «підходящих» кандидатур на роль «продовжувача справи Леніна». Адже ще у своєму ранньому філософському творі «Анархізм чи соціалізм» (1906) Сталін, протиставляючи марксизм анархізмові, головну їх відмінність вбачав у протилежному підході до розуміння людини. «Річ у тому, — наголошував Сталін, — що анархізм і соціалізм побудовані на зовсім різних принципах, незважаючи на те, що обидва вони виступають на арені боротьби під соціалістичним прапором. Наріжний камінь анархізму — *особа*, визволення якої, на його думку, є головною умовою визволення маси, колективу. На думку анархізму, визволення маси неможливе доти, доки не визволиться особа, через що його лозунг: «Все для особи». А наріжним каменем марксизму є маса, визволення якої, на його думку, є головною умовою визволення особи. Тобто, на думку марксизму, визволення особи неможливе доти, доки не визволиться маса, через що його лозунг: «Все для маси»¹.

Марксове розуміння людини, як бачимо, тут здеформоване в протилежне. Згадаймо «Маніфест Комуністичної партії», в якому дається принципове Марксове розуміння проблеми, обговорюваної Сталіним в «Анархізмі чи соціалізмі»: «Вільний розвиток кожного є умовою вільного розвитку всіх». Таким чином, те, що Сталін вважає анархістським (усупереч марксистському), насправді є позицією самого Маркса. Проте сталінська позиція цілком відповідала ленінському, масо-тоталітаристському тлумаченню взаємовідношення особи і маси.

Проголосивши ленінське тлумачення марксизму «останнім словом» світової філософської думки — «марксизмом-ленінізмом», Сталін завершує ленінський задум створення всеохоплюючої тоталітарної системи партійно-державної філософії діалектичного та історичного матеріалізму. Унітарна система державно-тоталітарного марксизму-ленінізму постає в книзі «Історія ВКП(б). Короткий курс», опублікованій масовим тиражем у 1938 р. і перекладеній мовами всіх народів СРСР і більшості народів світу. Параграф другий четвертого розділу «Короткого курсу» «Про діалектичний та історичний матеріалізм» є своєрідним сталінським філософським компендіумом.

«Діалектичний матеріалізм, — писав Сталін, — є світогляд марксистсько-ленінської партії. Він називається діалектичним ма-

¹ Сталін Й. В. Анархізм чи соціалізм // Твори. — К., 1946. — Т. 1. — С. 285.

теріалізмом тому, що його підхід до явищ природи, його метод вивчення явищ природи, його метод пізнання цих явищ є *діалектичним*, а його витлумачення явищ природи, його розуміння явищ природи, його теорія — *матеріалістичною*¹.

Одразу звертають на себе увагу два моменти. Проголошуючи діалектичний матеріалізм світоглядом партії, Сталін офіційно проголошує філософію політичним ученням. Тут він послідовно завершує лінію, започатковану ленінським принципом «партійності» філософії та ідеологічним тлумаченням теоретичного знання, про що вже йшлося у зв'язку зі з'ясуванням питання про ленінські російсько-ментальні інтенції в тлумаченні марксизму. Сталін, як бачимо, чесно продовжує цю ленінську установку. Друга обставина, що привертає увагу, полягає у фактичному проголошенні Сталінінм предметом діалектичного матеріалізму *природи*, яка виступає у нього уособленням світу взагалі, буття як такого. Діамат, отже, є універсальним знанням про природу (увесь світ). Поширення його законів на суспільство (останнє тим самим перетворюється на «частину» природи) є історичний матеріалізм, і, нарешті, третя сфера реальності — безпосередня сфера людської життєдіяльності — є, зрозуміло, у Сталіновій, політизованій від самого початку, картині світу (інакше й бути не може) *політичним* життям.

У результаті вимальовується така світоглядна модель «марксистсько-ленінського» (сталіністського) бачення реальності: всю цілісність, так би мовити, «універсум», буття становить природа, закони якої охоплюють усе буття. Специфічним виявом законів природи постають закони суспільства. І нарешті, люди, вивчаючи закони природи і суспільства (оскільки суспільство є «специфічною» частиною природи, то ці закони в принципі ідентичні), при науковому характері такого знання (науковим знанням є «марксизм-ленінізм») отримують правильний орієнтир у політичній діяльності, тобто в житті. Такою є внутрішня «логіка» викладеної Сталінінм системи «марксистсько-ленінської філософії».

Оскільки весь зміст філософії діалектичного та історичного матеріалізму складають чотири риси діалектики, три риси філософії та три риси виробництва, структура яких однакова, проілюструємо ста-

¹ Сталін Й. В. Про діалектичний та історичний матеріалізм // Питання ленінізму. — К., 1947. — С. 452.

лінську «логіку» філософії «марксизму-ленінізму» на прикладі однієї з цих структурних рис, скажімо, на прикладі четвертої риси діалектики. «На протилежність метафізиці, — писав Сталін, — діалектика виходить з того, що предметам природи, явищам властиві внутрішні суперечності, бо всі вони мають негативну і позитивну сторону, своє минуле і майбутнє, своє те, що відживає, і те, що розвивається, що боротьба цих протилежностей, боротьба між старим і новим, між тим, що відмирає, і тим, що народжується, між тим, що відживає, і тим, що розвивається, становить внутрішній зміст процесу розвитку, внутрішній зміст перетворення кількісних змін в якісні».

Далі Сталін переходить до суспільства: «Якщо розвиток відбувається в порядку розкриття внутрішніх суперечностей, у порядку зіткнень протилежних сил на базі цих суперечностей з там, щоб подолати ці суперечності, то ясно, що класова боротьба пролетаріату є цілком природним і неминучим явищем. Значить треба не замазувати суперечності капіталістичних порядків, а розкривати їх і розмотувати, не гасити класову боротьбу, а доводити її до кінця». І нарешті, «третій» (життєво-політичний) рівень реальності: «Щоб не помилитися в політиці, треба проводити непримиренну класову пролетарську політику, а не реформістську політику гармонії інтересів пролетаріату і буржуазії, а не угодовську політику «вростання» капіталізму в соціалізм»¹.

Таким чином, маємо своєрідну («залізну») «логіку»: правильне політичне рішення — це не просто людське (хай навіть і геніальної людини) рішення, це — закон самого буття. Адже, щоб «не помилитися в політиці», треба спиратися на закони суспільства, які, своєю чергою, є втіленням законів самого буття. Цими принципово «безпомилковими» рішеннями стають «марксистсько-ленінські» (тобто сталінські) рішення. Звідси стає само собою зрозумілим, що будь-яке твердження, що суперечить висловлюванням вождя, автоматично визнається відступом від істини. І оскільки істина відображає інтереси більшості людей («прогресивного людства»), народу, — той, хто відступає від істини, висловлюючи всупереч цій істині власну, самостійну думку, є автоматично «ворогом народу», а з ворогами, як відомо, нічого церемонитись.

¹ Сталін Й. В. Про діалектичний та історичний матеріалізм. — С. 455, 457.

Але постає запитання: якщо філософія діалектичного та історичного матеріалізму є «єдино істинною» філософією у світі, оскільки виражає найглибшу суть законів самого буття (природи, суспільства і людського життя), то звідки ж можуть узятися не згодні з нею «вороги народу; що в реальному житті (яке теж реалізується згідно з законами діамату та істмату, що виражають «правду самого життя») може породжувати навіть можливість появи таких ворогів? Особливо якщо врахувати, що значна частина населення СРСР була охоплена щирим бажанням, навіть ентузіазмом активного будівництва комуністичного суспільства. Але саме на кінець 30-х років, коли цей ентузіазм досяг свого піку, таких «ворогів» з'явилося настільки багато, що партії довелося вживати надзвичайних заходів для їх «приборкання».

У виступі на лютнево-березневому пленумі ЦК ВКП(б) 1937 року Сталін так пояснює ситуацію в країні: «Необхідно розбита і відкинути геть гнилу теорію про те, що з кожним нашим просуванням уперед класова боротьба у нас повинна нібито все більше й більше згасати, що в міру наших успіхів класовий ворог стає нібито все більш і більш ручним. Це не тільки гнила теорія, а й небезпечна теорія, бо вона присипляє наших людей, заводить їх у капкан, а класовому ворогові дає можливість оправитися для боротьби з радянською владою. Навпаки, чим більше будемо просуватися вперед, чим більше матимемо успіхів, там більше озлоблятимуться рештки розбитих експлуаторських класів, тим швидше вони йтимуть на гостріші форми боротьби, там більше вони будуть пакостити радянській державі, тим більше вони хвататимуться за найотчайдушніші засоби боротьби, як останні засоби приречених»¹. Після цього пленуму й розгорнувся масовий терор, жертвами якого стали мільйони невинних (як потім з'ясувалося) людей.

Чим пояснити такі явно безглузді репресії? Нерідко можна почути посилення на психологічні риси характеру Сталіна (особиста жорстокість, садизм та ін.). Більш вірогідним вважаємо інше пояснення, на яке наштовхує історичний прецедент часів Французької революції XVIII ст. — масовий терор, розгорнутий якобінцями в останній період їх перебування при владі. Лідер якобінців М. Робесп'єр, пояснюючи

¹ *Сталін Й. В.* Про хиби партійної роботи і заходи по ліквідації троцькістських та інших дворозників. — К., 1937. — С. 15.

причини терору, наводив аргументацію дуже подібну до сталінської: «Коли свобода досягає, вочевидь, блискучого тріумфу, вороги батьківщини складають все більш зухвалі змови». Насправді ж, як показала історія, яacobінці прагнули реалізувати утопічну (принципово нездійсненну) соціальну програму — побудову «царства розуму». Не розуміючи утопічності свого задуму (справжньої причини практичного провалу їхніх соціальних зусиль), вони шукали «об'єктивні причини» своєї невдачі в перешкодах, що їх нібито чинили їхні політичні супротивники, масово відправляючи останніх на гільйотину. Так само й невдачі комуністичного будівництва в СРСР, цілком природні через утопічність самої комуністичної програми (фактично визнаної самим Марксом, про що вже йшлося в попередніх лекціях), спонукували комуністичне керівництво країни, яке не допускало думки практичної хибності самого комуністичного проекту, шукати «ворогів народу» і застосовувати до них масові репресії.

Злидні радянських людей, десятки й сотні тисяч невинних жертв репресій, голодомору тощо були трагічною платою за догматичну, навіть фанатичну віру комуністичних вождів в істинність і практичну здійсненність ідей, які насправді такими не були.

Комуністичний фанатизм сягав такої міри, що злочинною вважалася навіть думка про можливість бодай найменшої похибки вождя правлячої партії, політика якої визначалася «найточнішим науковим компасом» — ідеями марксизму-ленінізму. Характерною у цьому плані була трагічна доля українського письменника Д. Бузька, який у виступі на зборах письменників (Одеса, 1937), щиро вірячи у справжність радянської демократії, запропонував критикувати, незважаючи на особи. «Помилятися, — сказав він, — можуть усі і критикувати необхідно всіх... Коли великий, мудрий Сталін помилиться, ми, демократія, скажемо: ти помилився...». На цих же зборах Бузька було виключено зі Спілки «за контрреволюційний виступ», потім заарештовано й розстріляно.

Вважаючи «масу» важливішою реальністю, ніж особистість (згадаймо сталінське міркування з цього приводу в праці «Анархізм чи соціалізм»), Сталін визнавав конкретні випадки та особистості значущими лише як прояви чогось «загального». У виступі перед випускниками військових академій 1935 р. він говорив: «Щоб привести техніку в рух і використати її до дна, потрібні люди, які оволоділи

технікою. Техніка без людей, які оволоділи технікою, мертва. Техніка на чолі з людьми, які оволоділи технікою, може і повинна дати чудеса... Треба, нарешті, зрозуміти, що з усіх цінних капіталів, які є в світі, найціннішим і найвирішальнішим капіталом є люди, кадри»¹. В центрі сталінської угоди, як бачимо, стоїть техніка, а люди — лише підпорядковані їй «засоби», за невикористання або використання яких техніка або «мертва», або «може творити чудеса». Людина цінується лише у її «інструментальній» функції (як «засіб», про недопустимість чого говорив уже Кант) — «бути капіталом», «бути кадрами» та ін. Дещо перефразовуючи слова М. І. Бухаріна з його виступу на I з'їзді письменників СРСР, Сталін любив повторювати афоризм «письменники — інженери людських душ», ототожнюючи унікально-неповторний процес літературної творчості з технологією потокового процесу виробництва стандартної продукції. У нас, на жаль, і сьогодні ще можна почути (навіть від керівників досить високого рангу) сталінські «перли» технологічного «гуманізму» типу «кадри вирішують все», «людський фактор» та ін.

Яскравим зразком «масованого» бачення людини, усередненої «простої радянської людини, яка двома головами вища від будь-якого високопоставленого буржуазного чинуші», є міркування, висловлені Сталінінм на прийомі у Кремлі на честь учасників Параду Перемоги. «Не думайте, — звернувся Сталін до присутніх, — що я скажу щонебудь незвичайне. У мене найпростіший, звичайний тост.

Я хотів би випити... за людей, яких вважають «гвинтиками» великого державного механізму, але без яких усі ми — маршали і командуючі фронтами та арміями, говорячи грубо, ні дідька не варті. Який-небудь «гвинтик» розладнався — і кінчено. Я піднімаю тост за людей простих, звичайних, скромних, за «гвинтики», які тримають у стані активності наш великий державний механізм в усіх галузях науки, господарства і військової справи. їх дуже багато, ім'я їм легіон, тому що це десятки мільйонів людей. Це — скромні люди. Ніхто про них нічого не пише, звання у них немає, чинів мало, але це — люди, які тримають нас, як основа тримає вершину»². І у цьому ні-

¹ *Сталін Й. В.* Промова у Кремлівському палаці на випуску академіків Червоної Армії // Питання ленінізму. — К., 1947. — С. 417–418.

² Прием в Кремле в честь участников Парада Победы // Правда. — 1945. 27 июня.

бито «гуманістичному» (і нібито «демократичному») міркуванні людина поціновується за свої «технологічно-інструментальні» функції: «гвинтик», «основа, що держить вершину»; «анонімність» («пересічність»): «ім'я йому легіон», «ніхто про них не пише» і т.д. — це ніби кантівський «категоричний імператив» навиворіт — *людина лише за-сіб, але ніколи не мета*.

Зрощення пролетарського месіанізму (інтернаціоналізму) з російським, яке почалося ще за життя Леніна, остаточно завершується в сталінській радянській імперії. Виступаючи на прийомі на честь командуючих військами Червоної Армії 24 травня 1945 року, Сталін сказав: «Я хотів би підняти тост за здоров'я нашого радянського народу і насамперед російського народу. Я п'ю насамперед за здоров'я російського народу тому, що він є найвидатнішою нацією з усіх націй, які входять до складу Радянського Союзу. Я піднімаю тост за здоров'я російського народу тому, що він заслужив у цій війні загальне визнання як керівної сили Радянського Союзу серед усіх народів нашої країни. Я піднімаю тост за здоров'я російського народу не тільки тому, що він — керівний народ але й тому, що у нього є ясний розум, стійкий характер і терпіння»¹.

Не говорячи вже про шовіністичний дух цього виступу (росіяни — «керівний народ» СРСР), вчувається в ньому щось від російського менталітету ХІХ ст., від тих «владарів дум», що виховували перших російських марксистів. А чи ж не так «повчав» В. Белінський М. Гоголя, який «посмів» критично оцінити деякі риси російського народу, подивитися на них із позицій менталітету, відмінного від російського. У російського народу, заявив Белінський за 100 років до шовіністичного тосту Сталіна, «надто багато здорового глузду, ясності й позитивності розуму... і от у цьому, можливо, криється велич історичної його долі в майбутньому»². Мабуть, недаремно Сталін був «Віссаріоновичем», він гідний духовний син «несамовитого Віссаріона».

¹ *Сталін Й. В.* Виступ на прийомі в Кремлі на честь командуючих військами Червоної Армії, 24 травня 1945 р. // Про Велику Вітчизняну війну Радянського Союзу. — К., 1952. — С. 183.

² *Белінський В. Г.* Письмо к Н. В. Гоголю, 3 июля 1847 г. // Избр. филос. соч.: в 2 т. М., 1948. — Т. 2. — С. 516.

Тоталітаризм у Німеччині 30—40-х років (нацизм)

В основі німецького варіанта тоталітаризму — *нацизму* — є той самий феномен маси, що й у більшовицькому тоталітаризмі. Тому, звертаючись до цієї основи, вождь — фюрер — німецького *націонал-соціалізму* А. Гітлер (1889—1945) у своїй програмній праці «Моя боротьба» починає з поняття «народності» (*völkisch*), «народної маси», «мільйонів», яким одна людина має чітко й переконливо викласти правильне світоглядне вчення. «Хай сам по собі світогляд буде правдивим та ідеальним. Та все ж його ще необхідно перекласти на мову практичної політики (згадаймо, як Сталін так само «перекладав» кожне положення діалектичного та історичного матеріалізму на мову практичного — політичного — життя. — І. Б.) ... тільки тоді остаточно утвердяться у своїй вірі мільйони. Тільки тоді перед ними постане не безформна ідея, а вічний непорушний принцип, тільки тоді створиться залізна скеля єдиної і непорушної віри, тільки тоді постане єдина воля мільйонів, яка здолає будь-які перепони»¹.

«Народове світоспоглядання головну роль визнає за расою. Народовість принципово вбачає у державі тільки засіб до мети, саму ж мету бачить у збереженні расових основ людства. Народовість, таким чином, ні в якому разі не вірить у рівність рас. Вона знає, що раси відмінні між собою, що раси поділяються на вищі й нижчі і що наше завдання на землі — помагати перемозі кращої, сильнішої раси, яка має підкорити собі гіршу й слабшу расу»². У виступі на Нюрнберзькому партз'їзді (1933) Гітлер говорив, що єдиною передумовою правильності світогляду є ступінь чистоти раси: «Народ, чистий у расовому відношенні відповідно до своєї чистої сутності, інстинктивно посідає адекватні позиції в усіх суттєво важливих питаннях ... керуючись лише вродженим чуттям самозбереження»³.

Подібно до того як радянські більшовики перетворюють соціально-економічну категорію класу, що розкриває лише економічно-виробничий аспект людського буття, на універсальний ключ до всіх людських проблем, тим самим міфологізуючи її, так і нацисти пере-

¹ *Гитлер А.* Моя боротьба. — М., 1996. — С. 118.

² Там само. С. 119—120.

³ *Völkischer Beobachter.* 1933. — 3, 4 Sept.

творюють антропологічно-біологічну категорію раси на універсальну міфологему. Міфологічний характер нацистського тлумачення цього головного ідеологічного поняття націонал-соціалізму полягає в тому, що так звана расова теорія, власне, не є ніякою теорією і «сприймається на інтуїтивно-інстинктивному рівні». В офіційних тезах, сформульованих Вищою політичною школою націонал-соціалістичної партії, відверто сказано: «Націонал-соціалізм не може бути доведений і не потребує жодної аргументації. Він обґрунтовує сам себе своєю діяльністю, яка забезпечує життя суспільства. Той, хто прагне прийти до націонал-соціалізму лише за допомогою учнівських (теоретичних) доведень, той не відчуває непізнаваного духовного сенсу істинної, тобто націонал-соціалістської політики»¹.

Міфологічність расової ідеї пов'язується з її апелюванням до масової свідомості німців: вона покликана згуртувати всю націю, весь народ навколо цієї ідеї. В одному зі своїх виступів у Гамбурзькому національному клубі перед місцевими промисловцями Гітлер так сказав про масову ідеологію: «Необхідно передусім покінчити з думкою, нібито юрбу можна задовольнити за допомогою світоглядних побудов. Пізнання — це нестійка платформа для мас. Стабільне почуття — ненависть. Його значно важче похитнути, ніж оцінку, що ґрунтується на науковому пізнанні. Широкі маси пройняті жіночим началом: їм зрозуміле лише категоричне «так» або «ні»...»². Подібним чином міркував і лідер італійського фашизму Б. Муссоліні: «Юрба не повинна прагнути знання, вона повинна підкорятися і набувати відповідної форми»³.

Нацистський «расизм» був, проте, міфом у буквальному розумінні цього слова: адже він спирався на «вчення» німецького інженера Г. Горбігера (1860—1931), автора книги «Льодовикова космогонія» (1912), у якій він пропагував «теорію космічного льоду» — «Вельтайслер» (Welteisler), скорочено «Вель». За Горбігером, «на нескінченних просторах розгортається одвічна боротьба льоду з вогнем, сил тяжіння і відштовхування. Закон планет — боротьба протилежностей і зміна напруг, одвічна битва на небесах управляє Землею, життям

¹ *Wagner J., Beck A.* Hochschule der Politik der NSDAP. Miinchen, 1933. — S. 33.

² *Hindels J.* Hitler war kein Zufall. Wien; Ziirich, 1962. — S. 97.

³ *Смут Д. М.* Муссолини. — М., 1995. — С. 150.

на ній і визначає історію і долю людей». Для Горбігера «немає постійного розвитку. Визнаються тільки серії злетів і падінь. Нашому часові передували люди-боги, люди-гіганти, казкові за розмахом і потужністю цивілізації, і так тривало сотні тисяч, якщо не мільйони, років. Колись люди, пройшовши крізь колосальні катастрофи і глибокі мутації, зробляться такими ж могутніми, як їхні далекі предки. Все в космосі підпорядковано циклічному рухові. Закони неба такі ж як і земні закони, всесвіт є живим організмом, де все відображається у всьому. Доля людей пов'язана з долею зірок, те, що відбувається там, відображається тут і навпаки»¹.

У своїх «застільних розмовах» Гітлер визнавав, що схильний вірити вчення Горбігера про космічний лід, навіть збирався поставити йому пам'ятник. У бесідах з головою Данцігського сенату Г. Раушнінгом Гітлер розкриває зв'язок горбігерівського міфа з нацистським расовим принципом: ми стоїмо перед новим циклом, у якому «відбудуться глибокі мутації, повернуться гігант-маг і людина-бог, здійсниться перегляд творіння. Зараз на землі співіснують раси, породи, що з'явилися у різні фази її життя. Деякі раси позначені тавром виродження, інші несуть у собі зерна майбутнього. Людство не є єдиним, люди створені у різний час різними мутаціями. Є істинна раса, покликана пізнати наступний цикл. Люди цієї раси мають психічні органи, покликані підтримувати рівновагу космічних сил... Інші люди — нижчих рас — лише зовні схожі на людину. Цигани, негри, євреї — не люди у точному розумінні слова, вони результат жалюгідного заїкання життєвої сили, вони знаходяться від нас далі, ніж тварини»².

Гітлер рішуче заперечує ідеї гуманізму та пацифізму, оскільки вони, мовляв, захищаючи нижчі раси (урівнюючи їх з вищими), сприяють загибелі вищих рас, що стається від «змішання крові». Ідеї гуманізму й пацифізму можуть полишити свою «шкідливість» лише в разі завоювання всього світу вищою расою (згадаймо підозрілість радянських більшовиків до самого терміна «гуманізм», як до «буржуазного» за своїм змістом — і це незважаючи на те, що Маркс широко користувався ним). Адже, наголошує Гітлер, уся людська культура є

¹ *Повель Л., Бержье Ж.* Какому богу поклонялся Гитлер? // Наука и религия. — 1966. № 10. — С. 67.

² Там само. 68.

продуктом «тільки однієї раси»¹. І цією расою є арійська: «саме арійці започаткували людство. Арієць є Прометеем людства. Його світла голова була обдарована божою іскрою генія, йому було дано запалити перші вогники людського розуму, йому першому пощастило кинути яскравий промінь світла в темну ніч загадок природи і показати людині дорогу до культури, навчивши її таїні панування над рештою живих істот на цій землі. Спробуйте відсунути роль арійської раси на майбутнє, і можливо вже за кілька тисячоліть земля знов буде занурена в морок, людська культура загине і світ спорожніє»². Але й нижчі раси по-своєму причетні до людської культури: «Зовсім не випадковою є та обставина, що перші культури виникли там, де арійці зустрілися з нижчими народами і підкорили їх своїй волі. Ці нижчі народи стали першим технічним інструментом, яким скористалися арійці у боротьбі за нову культуру»³.

Хто ж належить до вищої, арійської, раси? «Вивчення римської історії... було й назавжди лишиться найважливішою справою... Давні греки й давні германці працювали над однією справою»⁴, греки «теж були германцями», «коли у нас питають про наших предків, ми завжди повинні вказувати на греків»⁵. Отже, давні греки й римляни були тими вищими расами, які, користуючись представниками нижчих рас як «інструментом», творили культуру. Але «з досвіду історії ми бачимо... що будь-яке змішування крові арійців з нижчими народами неминуче приводило до втрати арійцями своєї ролі носіїв культури»⁶. Тому на сьогодні тільки в Німеччині збереглися групи людей арійської раси з «чистою кров'ю», в яких «ми й бачимо головний свій скарб, головну свою надію»⁷.

Саме з цією надією пов'язує націонал-соціалізм збереження і примноження північноарійської — германської — раси. Але йдеться не про примітивну «германізацію», що зводиться до примусового по-

¹ Гитлер А. Моя боротьба. — С. 72.

² Там само. С. 73.

³ Там само. С. 78.

⁴ Там само. С. 156.

⁵ Пикер Г. Застольные разговоры Гитлера. — Смоленск, 1993. — С. 65, 57.

⁶ Гитлер А. Моя боротьба. — С. 70.

⁷ Там само. С. 133.

ширення німецької мови (хіба негр чи китаєць, вивчивши німецьку мову, може стати германцем?). Справжня «германізація» є германізацією території, а не людей, оскільки вона визначається спільністю крові, а не спільністю мови. Націонал-соціалісти, пише Гітлер, вважають, що отримання земель «стає не тільки правом, а й обов'язком, якщо без розширення своїх територій великий народ засуджується на загибель. Особливо, якщо йдеться не про якийсь там негритянський народець, а про великий німецький народ, — про той народ, якому світ зобов'язаний своєю культурою. *Справа обстоїть так, що Німеччина або стане світовою державою, або цієї країни не буде взагалі.* Для того ж, щоб стати світовою державою, Німеччина незаперечно має набути тих розмірів, які здатні забезпечити їй відповідну роль у сучасних умовах і гарантувати всім жителям Німеччини життя»¹. Тільки у такий спосіб, вважав Гітлер, можна створити навколо німецької держави кільце колоній, жителі яких будуть людьми однієї «чистої» раси і тим самим забезпечуватиметься вдосконалення раси. «Зростання таких колоній породжуватиме гордість і віру у майбутнє усякому синові народу. Бо кожен вбачатиме в них зародок великого майбутнього всього народу та й усього людства»².

Звідси нацистські теоретики робили висновок про необхідність монолітної (тоталітарної!) держави, що виражає нібито єдиний, цілісний інтерес усього народу. «Національний соціалізм Адольфа Гітлера — це створення порядку, який відповідає життєвим законам народного організму і державних засобів установа й підтримки цього порядку»³. «Держава, — в унісон сказаному вторить інший нацистський ідеолог, — являє собою організаційну форму народного життя. Вона — передумова народного життя і заглиблена своїм корінням у народі. В націонал-соціалістській державі подолано протилежність між державою і народом. Держава — це організований народ. От чому в націонал-соціалістській державі немає місця для ліберальної багатопартійної системи»⁴.

«Обґрунтування» однопартійності в нацистській тоталітарній державі ніби переписане з радянських брошур, де в такий же спосіб

1 *Гітлер Л.* Моя боротьба. — С. 214.

2 Там само. С. 141.

3 *Darke W.* Um Blut und Boden. München, 1941. — S. 201—202.

4 *Rülle G.* Das Dritte Reich. Berlin, 1934. — S. 37—38.

«обґрунтовувалась» керівна і спрямовуюча роль комуністичної партії в радянській державі, «зцементованої» «морально-політичною єдністю радянського народу». Зі сказаного впливала ще одна «аксіома» тоталітаризму — авторитет вождя партії й держави. «Людина повинна визнавати авторитет, — говорив один із бонз націонал-соціалізму Р.Лей. — Спільність без авторитету немислима. Раса і кров самі по собі ще не створюють спільності... Тому фюрер як уособлення авторитету нашого суспільства незаперечний... Ніхто не має права навіть замислюватися над тим: правий фюрер і чи достовірне те, що він говорить? Бо, повторюю ще раз: те, що говорить фюрер, завжди правильне»¹. Згадаймо про трагічну долю письменника Д. Бузька, який уголом висловив думку тільки про можливість помилки Сталіна... Аналогічні міркування трапляються і в Муссоліні: «Я докладаю нелюдських зусиль, щоб виховати цих людей, і знаю, що моя праця не є марною. Вони повинні зрозуміти, що набудуть зрілості лише підкоряючись. Коли вони навчаться підкорятися, то повірять у все те, що я кажу. І тоді підуть струнками колонами маршем під мою команду»².

Необмежена влада й незаперечний авторитет верховного вождя (фюрера) був завершальною ланкою жорсткої ієрархії тоталітарної партійно-державної влади в Німеччині: «Ми мусимо перенести до сфери державного життя той головний принцип, за яким свого часу було побудовано всю прусську армію і завдяки якому ця армія зуміла стати дивовижним інструментом усього німецького народу: влада кожного вождя згори донизу і відповідальність перед вождем знизу нагору»³. Це так званий «принцип фюрерства», який був майже дзеркальним двійником радянсько-партійної структури влади в тоталітарному СРСР.

Все сказане свідчить про велику подібність між тоталітарними режимами нацистської Німеччини й Радянського Союзу (та іншими тоталітарними системами, зокрема у фашистській Італії). Та сама абсолютна влада «вождя», та сама однопартійність (Конституція СРСР відверто проголошувала КПРС «керівною і спрямовуючою силою» радянського суспільства), та сама орієнтація на маси (жорстко підпо-

¹ *Poliakov L., Wulf J.* Das Dritte Reich und Seine Denker. Berlin, 1959. — S. 19.

² *Смит Д. М.* Муссоліні. — С. 176.

³ *Гітлер А.* Моя боротьба. — С. 182.

рядковану державній дисципліні множину людей; Муссоліні наголошував, що «окрема особа не може існувати поза державою, вона має бути її частиною і підпорядкованою її вимогам»¹, а Сталін говорив про «просту радянську людину» як про «гвинтик», «коліщатко» у «великому державному механізмі»), та сама міфологізована та ідеологізована соціально-політична філософія (соціально-політичні міфи «класу» або «раси»), ті самі безвладні декоративні «парламенти» (Верховна Рада і Райхстаг), ті самі масові репресії проти «ворогів народу» і концтабори. Навіть художні смаки та вподобання у сфері культури й мистецтва партійно-державної «номенклатури» схожі — показова щодо нього гігантоманія у міському будівництві та архітектурі: сталінський план «реконструкції Москви» з висотним Палацом Рад, увінчаним величезною статуєю Леніна, гітлерівський архітектурний комплекс з Купольним палацом у Берліні, задум Муссоліні звести в Римі на місці давніх форумів великий палац фашизму, який мав стати найбільшою будівлею у світі, та ін.

Конфлікт між більшовизмом і нацизмом спричинявся стратегічно-політичними міркуваннями (територіальне розширення Німеччини нацисти мислили реалізувати за рахунок Радянського Союзу, насамперед родючих чорноземів в Україні), а не принциповими розбіжностями між самими тоталітарними системами та їх ідеологіями. У своїх бесідах з Г. Раушнінгом Гітлер якось визнав: «Взагалі між нами і більшовиками більше об'єднуючого, ніж роз'єднуючого. З дрібнобуржуазного соціал-демократа і профспілкового бонзи ніколи не вийде справжнього націонал-соціаліста, з комуніста ж — завжди»². Гітлерівський міністр озброєння і боєприпасів А. Шпеєр наголошує у своїх спогадах, що до Сталіна Гітлер ставився з великою повагою і навіть напівжартівливо зауважив якось, що «після поразки Росії на чолі її слід було б поставити Сталіна — звичайно, за умови підкорення його німецькій владі — оскільки саме він, як ніхто інший, вміє управляти російським народом»³. Пророчими виявилися слова В. Винниченка, сказані ним в еміграції у 30-ті роки, про те, що з «червоного яйця» більшовизму на очах «вилуплюється» пташеня фашизму.

¹ *Смит Д. М.* Муссолини. — С. 176.

² *Rauschning H.* Gespräche mit Hitler. Wien, 1973. — S. 118.

³ *Шпеєр А.* Воспоминания. М., 1997. — С. 419.

 **Рекомендована література**

Бичко І. В. Від сталінізму до гуманізму. — К., 1988.

Гитлер А. Моя боротьба. — М., 1996.

Ленін В. І. Матеріалізм та емпіріокритицизм: Повне зібр. творів. — Т. 18.

Ленін В. І. Філософські зошити: Повне зібр. творів. — Т. 29.

Ленін В. І. Про значення войовничого матеріалізму: Повне зібр. творів. — Т. 45.

Ленін В. І. Завдання спілок молоді: Повне зібр. творів. — Т. 41.

Ортега-і-Гассет. Бунт мас: Вибр. твори. — К., 1994.

Рассел Б. Історія західної філософії. — К., 1995 (кн. III, розд. 27).

Сталін Й. В. Анархізм чи соціалізм? : Твори. — Т. 1.

Сталін Й. В. Про діалектичний та історичний матеріалізм: Пит. ленінізму. — К., 1947.

ФІЛОСОФІЯ ІРРАЦІОНАЛІЗМУ

- *Екзистенційна філософія С. К'єркегора*
- *Феноменологія Е. Гуссерля*
- *«Філософія життя»*
- *Психоаналіз З. Фройда і його послідовників*
- *Інтуїтивізм А. Бергсона*

Екзистенційна філософія С. К'єркегора

Тоталітарна свідомість ХХ ст. була своєрідною «бічною гілкою» (точніше — навіть патологічною аберацією) новочасного раціоналістичного абсолютизму, переломленого крізь призму російського орієнтально-общинного менталітету, поєданого з елементами слов'янофільства й рудиментами гегелівського універсалізму у Маркса (класово-масова свідомість, інтернаціоналізм тощо), і німецького феодального («пруського») «соціалізму», витлумаченого як «дисципліна, твердий державний порядок, ієрархія» (О. Шпенглер), поєданого з елементами расистських творів Ж. А. Гобіно (1816—1882), Ж. В. Лапужа (1854—1936), Х. С. Чемберлена (1855—1927).

Але головним напрямом новоєвропейського раціоналістичного універсалізму, його «піком» (і одночасно кризовою фазою) була німецька класична філософія. Саме від неї, насамперед від гегелівської позиції, критично «відштовхується» антимодерна філософська опозиція. Першою її формою була вже розглянута позитивістська програма «реконструкції філософії». Наступною став потужний антираціоналістичний виступ філософських напрямів. Серед них насамперед *екзистенційна філософія С. К'єркегора* (1813—1855), спроба *феноменологічної* реформи ренесансного раціоналізму Е. Гуссерлем (1859—1938), *«філософія життя»*, *психоаналіз З. Фройда* (1856—1939), *інтуїтивізм А. Бергсона* (1859—1941).

У попередніх темах уже йшлося про певні кризові явища (деякі розбіжності між учасниками напряму) ще в період розгортання основної парадигми німецької класичної філософії. Йдеться про те, що вже родоначальник руху І. Кант, змушений стати на шлях так званого

«коперниканського перевороту» в філософії, внаслідок очевидного краху спроб матеріалістичної філософії XVII—XVIII ст. послідовно провести ренесансну програму раціоналістично-натуралістичного антропоцентризму, так і не зміг успішно (моністично) завершити цей «переворот» із позицій свого «критичного ідеалізму». Кантів ідеалізм виявився неминуче «дуалістичним». Адже Кант розумів, що в моністично-однорідному світі (незалежно від того, був цей монізм ідеалістичним чи матеріалістичним) стають неможливими (та й непотрібними) ні воля (і, отже, будь-яка ініціатива), ні свобода (і, отже, ні вибір, ні творчість, ні поява чогось нового), ні мораль (і, отже, жива, реальна людина); звідси наявність у філософському вченні Канта таких принципово важливих для нього моментів, як взаємотрансцендентальні сфери «природної» і «свободної» причинності й трансцендентних щодо раціонального пізнання «речей-в-собі».

Особливу роль у розгортанні кризи німецької класичної філософії відіграла специфічна філософська позиція Шеллінга. Ще на початку своєї діяльності, ще в межах «класичної» фази своєї творчості Шеллінг був глибоко вражений пантеїстичним матеріалізмом Спінози, насамперед ідеєю самодостатності природи. Тому, залишаючись ідеалістом (матеріалізм він ніколи не вважав прийнятною точкою зору), Шеллінг не погоджувався вважати природу чимось подібним до фіхтевського «не-Я», похідного від «Я», або до гегелівського «інобуття світового духу». Ідея тотожності духу і природи, на яку спиралася об'єктивно-ідеалістична «філософія тотожності» Шеллінга, головний наголос робила на природі, яка тлумачилася мислителем як цілком самодостатня конкретна реальність, органічно єдина з духом; природа, роз'яснював свою думку Шеллінг, одухотворена, але в природі дух ще «спить», ще «не прокинувся». Природа, за Шеллінгом, це «уснулий дух» (так само, як і дух, це «свідома матерія»). Природа й дух існують вічно і вічно у єдності, але ця єдність не механічна — вони органічно (діалектично) неперервно «переливаються» одне в одне. Для пізнавального осягнення такої реальності Шеллінг починає надавати перевагу безпосередньо інтуїтивним (перед опосередковано логічними) підходам. Тим самим він поступово стає на шлях зближення об'єктивно-наукового пізнання з суб'єктивно-мистецьким баченням світу, пропонуючи своєрідну «філософську поезію».

Біографи Шеллінга говорять про тривалу (після 1809 р.) «творчу паузу» в його діяльності, що припадає на роки викладання у Мюн-

хенському університеті. Але це не зовсім так. У ці роки Шеллінг інтенсивно працює над осмисленням полемічних закидів на адресу «філософії тотожності» романтичних критиків, що мало своїм наслідком докорінне переосмислення самої концепції Шеллінгової класичної праці. У 1839 р. 64-річний Шеллінг приїздить до Берліна й у переповненій університетській аудиторії читає курс нової, істотно відмінної від «філософії тотожності», філософії, відправним пунктом якої стала ідея «чистого існування» (*das blosse Existieren*). Це — «*філософія одкровення*», що була вже не філософією загального, а філософією конкретного.

Австрійський філософ А. Хюбшер так описує цю подію: «Шеллінг лишив минулому філософію тотожності — «негативну філософію», як він говорив тепер, — і вчив нової, на одкровенні і міфології заснованої «позитивної філософії», спрямованої на обмеження розуму; розум, вчив він, може пізнавати лише «сутність»... а не наявне буття»¹. Серед численних слухачів Шеллінга (а там були тоді ще зовсім молоді П. Прудон, Ф. Енгельс, Я. Буркгардт, М. О. Бакунін та ін.) був і молодий випускник теологічного факультету Копенгагенського університету С. К'єркегор, який «тільки-но пережив велике розчарування у філософії Гегеля»². Саме йому й судилося стати родоначальником *екзистенційної філософії*, одного з найвпливовіших напрямів філософії ХХ ст.

На протигагу раціоналістично-натуралістичній програмі просвітницької новоєвропейської філософії бароково-кордоцентрично орієнтовані мислителі виступають за відновлення онтологічно вкоріненої духовності (всупереч заміні її на гносеологічно орієнтований розум), нерідко протиставляючи раціоналістичному сцієнтизмові (абсолютизованій формі наукового пізнання) теологічно-мистецькі орієнтири свідомості. Бароковій свідомості властивий відвертий критицизм щодо ренесансного раціоналістичного «гуманізму» з його тенденцією до «титанізму». У методологічно-стилістичному плані бароко виявляє схильність до символічної (навіть неоміфологічної) форми дискурсу, тяжіє до інтуїтивно-ірраціоналістичної епістемології, художньо-поетичної есеїстики.

¹ Хюбшер А. Мыслители нашего времени. — М., 1962. — С. 39.

² Там само.

Саме з подібних позицій виступає в середині XIX ст. проти об'єктивістської, раціоцентристської позиції представників класичної німецької філософії, насамперед проти Гегеля, данський філософ С. К'єркегор. Людина, говорить він, не «річ» (хай навіть і «мисляча») і тим паче не «машина», як і дух не є холодно-універсальним розумом. Людина — духовний індивід, а значить, унікальна, неповторна істота, особистісно-духовне існування — *екзистенція*, а не субстанційна сутність — есенція. К'єркегор тим самим ніби «розморожує» байдужо-холодну об'єктність (зовнішність) раціоналістичного розумування новочасної (модернової) філософської традиції.

Тлумачення пізнання та істини раціоналістично-об'єктивістською філософією від Декарта до Гегеля в дусі загальності та об'єктивності їхнього змісту свідчить, за К'єркегором, про духовну кризу епохи, оскільки «загальність» і «об'єктивність» виключають унікальність і тому «перекреслюють» дух, виступають знаком «бездуховності».

Але відкинути об'єктивність пізнання та істини, заперечують прихильники об'єктивістської філософії, означає втратити критерії розрізнення реального та уявного, здорової психіки й патологічної. Звичайно, погоджується К'єркегор, надмірна зосередженість на «внутрішньому» (Innerlichkeit), суб'єктивному може призвести до патології. Але ж відсутність «внутрішнього» внаслідок трансформації духовного в ratio не гарантує уникнення божевілля. Хіба повторювання «загальних істин» услід за всіма тільки тому, що «всі так думають», є незаперечною ознакою достеменності цих істин? Вочевидь, ні, якщо згадати, що в давнину «всі» вважали поверхню землі площиною, так само як «всі» говорили про непорушність Землі та рух Сонця навколо неї — загальна «згода» з цими «істинами» аж ніяк не гарантувала їх достеменності і тільки свідчила про «відсутність внутрішнього» (відсутність власної, суб'єктивної, відмінної від інших позицій). А в наш час, коли «загальна», масова освіта «вихлюпує» на людей безліч відомостей, перевірити які кожному індивідові просто несила (ми вже не говоримо про сумнівні «вартості» масової культури), приймання і повторювання услід за «всіма» такого роду «загальних істин» і «вартостей» убагатократ збільшує загрозу «відсутності внутрішнього» — бездуховності.

К'єркегор гостро критикує філософію Гегеля за об'єктивістський раціоналізм; на відміну від Гегеля він не опосередковує і не «примирює»

протилежності, а, «персоніфікуючи» їх, «зіштовхує в екзистенційному діалозі» вже не абстрактні поняття та ідеї, а живих носіїв цих ідей, героїв своїх творів. Адже, міркує К'єркегор, треба ставити перед філософією цілком законні вимоги: що робити? як жити людині? — даремно вона мовчить¹. І це зрозуміло, оскільки в основі такої філософії (раціоналістично-теоретичної) є сумнів, як казав Декарт, а з сумніву може народитися хіба що свободна думка — свободна ж особистість народжується з відчаю (відчай охоплює *всю* людину, сумнів же — лише сферу мислення)². К'єркегор шукає, отже, не об'єктивну, а екзистенційну істину, оскільки прагнення об'єктивності (всезагальності) «універсального» охоплення світу неминуче деформує людський дух (людина — скінченна істота, а її «універсалістична» інтенція є марною спробою «стати на позиції вічності», що й призводить до «деспіритуалізації» людини). Недаремно, прагнучи наголосити постійну націленість своєї (екзистенційної) позиції на духовність як на найвищу людську вартість, К'єркегор часто повторював у своїх працях євангельський вислів: «Яка користь людині, як світ цілий здобуде, а занапасть власну душу». І ще один улюблений К'єркегорів афоризм: «Душа сильніша од всього світу слабкістю і слабша лише від Бога своєю силою».

Коментуючи боротьбу К'єркегора проти раціоналізму, Л. Шестов писав: «Починається нова, вже не розумна, а протирозумна боротьба за можливість неможливого. Ця боротьба є те, що К'єркегор називав екзистенційною філософією, яка шукає істину не в Розумі з його обмеженими можливостями, а в Абсурді, який не знає обмежень»³. Видатний данський мислитель закладає першооснови екзистенційної філософії, яка в ХХ ст. стає панівною формою гуманістичної думки. Заперечуючи об'єктивізм і раціоналізм, К'єркегор проголошує себе «частковим» мислителем, адресуючи свою творчість лише певному колу читачів, а не всьому загалові. Він не любив маси, юрби, тому що «у юрбі немає правди». «Христос тому й був розіп'ятий, що він, хоча й звертався до всіх, не хотів знатися з юрбою, тому він і не дозволив юрбі нічим допомогти собі, у цьому відношенні він відкидав людей

¹ *К'єркегор С.* Наслаждение и долг. — СПб., 1894. — С. 200, 201.

² Там же. С. 290—291.

³ *Шестов Л.* Киркегард — религиозный философ // *К'єркегор С.* Наслаждение и долг. — К., 1993. — С. 437.

абсолютно: він не став би засновувати партію, не дозволив би голосування; він хотів бути тим, ким він і був — істиною для окремої особи. Звідси — кожен, хто чесно служитиме істині, є так чи інакше мучеником. Жоден поборник істини... не наважиться зв'язатися з юрбою»¹.

Раціоналістична новоевропейська філософія, перетворюючи людський дух на розум, «однаковий у всіх людей» (Декарт), по суті редукує й саму людину до лише безликої «мислительної» істоти («мислячої речі») — суб'єкта. Саме «суб'єкт» («мисляча річ», а не «духовна істота») репрезентує людину у філософських побудовах мислителів Нового часу (від Ф. Бекона до Г. Гегеля). Суб'єкт — гносеологічне поняття, що має чинність у системі знання (а не реального життя) і тому визначається законами цієї системи — логікою, необхідністю. Причому суб'єкт демонструє не просто мислення, а «масове», «серійне» мислення, яке мислить, «як усі». Це — «стандартний» елемент («частина») системи мислення («цілого»). Людина у філософії К'єркегора теж суб'єкт, але не гносеологічний («елемент» системи мислення), а онтологічний, тобто реальний індивід життєвого процесу, у якого внутрішній світ теж індивідуальний (не «стандартне» мислення, не «однаковий у всіх» розум), індивідуальний дух, духовність. Тому й визначається онтологічний суб'єкт К'єркегора не «зовнішньою» логікою системи мислення (необхідністю), а «долею».

Згадаймо, що навіть міфологічне уявлення про долю суто персональне (індивідуально неповторне), адже сестра-мойра Клото пряде «нитку життя» персонально (індивідуально) для кожної окремої людини, доля кожної людини своя, унікальна. К'єркегор тільки «знімає» з міфологічної долі її «зовнішній» (і тому примусовий) характер; доля стає у нього «внутрішньою» визначеністю (детермінованістю) людських вчинків — свободою. Онтологічний суб'єкт К'єркегора в результаті виявляється вже не речовим, «ззовні» визначуваним суб'єктом новоевропейської філософії XVII—XIX ст., а *специфічно людським існуванням — екзистенцією*.

Екзистенція (від лат. *existentia* — існування) як філософський термін уживається ще з часів середньовіччя для позначення «існування» в розумінні наявного (дійсного) перебування чогось у певних (сталих) межах простору й часу. Але К'єркегор звернув увагу, що ді-

¹ *Финкельстайн С.* Екзистенціалізм в американській літературі. — М., 1967. — С. 58.

єслово «існувати» в латинській мові має дві форми — *sistere* і *exsistere*. Перше означає існування у вказаному вище розумінні, а от друге, з префіксом *ex-* (який вказує на «трансцендентність» — «за межовість» позначуваного сенсу слова, вживаного з цим префіксом), означає дії, пов'язані з порушенням сталих меж існування, з виходом за межі певної сталої «норми», тобто дії, що позначаються в українській мові дієсловами типу «виступати», «виходити», «розтягуватися», «розширюватися», «стирчати», «товстішати» та ін. Віддієслівний іменник, утворений від дієслова *sistere* додаванням префікса *ex-* (*exsistentia*), і означає такий — трансцендентальний — спосіб існування суцього, у якому реальний його зміст існує за межами наявного його існування. А єдиним — унікальним — існуванням такого роду — екзистенцією — є специфічне існування людини, як духовної істоти. І справді, людина існує, здавалося б, так, як існує будь-яка наявна річ, — тілесно. Та ж вона і справді так існує. Але її тілесністю (на відміну від більшості природних феноменів) не вичерпується її реальний зміст; більше того, тілесне (природне) існування людини не виражає її специфічної — людської — сутності. З суто тілесного боку (як тільки природна, біологічна істота) людина існує в межах лише теперішнього часу і лише тривимірного механічного простору.

У попередніх темах ми вже мали нагоду показати, що специфічність людського буття полягає принципово не у якихось особливостях її тілесно-речових — природних — рис; її специфіка, що відрізняє людину від решти природного буття, полягає в особливостях її діяльності — практики. Людина — єдина істота у світі, яка звичайно функціонує — діє — у такий спосіб, що результат її дії мусить існувати до початку самої дії. На відміну від природних подій і процесів, у яких наслідок (результат) обов'язково виникає після причини, в людській діяльності причиново-наслідкове відношення «перевертається» — спочатку наслідок, потім — причина, або, інакше кажучи, спочатку мета дії (ідеальне уявлення про майбутній результат дії, яке формується на базі минулого досвіду), а потім реальна (теперішня) дія. Але для того щоб таке «перевертання» природного причиново-наслідкового ряду стало можливим, людина якимось способом має вступити у безпосередній контакт з майбутнім (із тим, що ще не є) і з минулим (із тим, що вже не є). Тілесно як природна (біологічна) істота людина не може «переміститися» ні в майбутнє, ні в минуле,

як не може зробити це будь-яка природна річ. Але, на відміну від природних речей і тіл, людина має «неприродну» («замежову» щодо природного буття) властивість — дух. Саме духовно (ідеально) у своїй уяві людина «переноситься» в будь-яку мить майбутнього чи минулого часу.

Людський час, отже, містить у собі не тільки теперішній (спільний для людини і природи) вимір, а й «замежові» щодо природного буття, майбутній і минулий часові виміри; отже, людський час — тривимірний. Людський же простір, крім спільного для людини і природи механічного тривимірного простору, містить у собі майже нескінченну множину поля можливостей (того, що *ще* або *вже не є*, але *повинно* чи *принаймні може*, а в певному розумінні навіть *не може* бути, — адже тільки людина може знати, усвідомлювати не тільки можливе, а й неможливе). Тобто — реальні детермінанти людської життєдіяльності здебільшого перебувають за межами людського тіла («сущого» людини) і реалізують свою детермінацію через духовні характеристики людини. Тому К'єркегор і визначає специфіку людського буття саме як *екс-зистенцію*, *са́ме existentia*), (а не *existentia*) — *існування*, що виходить далеко за межі її наявного, дійсного, природного (тілесно-речового) буття. Визначальною детермінантою буття людини, отже, є духовність. Тим-то К'єркегор і заперечує правдивість раціоналістично-об'єктивістської новоєвропейської («модернової») картини світу, вбачаючи її принципову хибність у однобічній редукції людської духовності до розуму, що «перетворює» людське буття на банальну «частину» природи (в матеріалістичних варіантах раціоцентричної філософії) або на не менш банальну «частину» абсолютного (світового та ін.) розуму (в ідеалістичних її варіантах). Остання обставина і не дає змоги новочасній філософії вийти за межі фаталістичного тлумачення свободи (як пізнаної необхідності), яке практично заперечує саму суть свободи.

Визначення екзистенції як самодетермінованого — вільного — буття дає можливість вибудувати лінію «зростання» свободи як способу людської детермінації (від її, так би мовити, нульового рівня до справжньої свободи). Що ж таке є свобода? Відсутність детермінації? Аж ніяк — йдеться лише про певний процес руху від «зовнішніх» щодо суб'єкта свободи форм його детермінації до «внутрішніх». Розглядувана під таким кутом зору свобода виявляє себе у способах

пізнання, вибору й реалізації можливостей, що з ними контактує (чи, точніше, комунікує) людський дух. Найпростіший (найпримітивніший) варіант — виявлення в процесі пізнавального контакту з полем можливостей лише однієї-єдиної — цей випадок не дає вибору (формальною умовою вибору є наявність принаймні двох можливостей); відсутність вибору однозначно визначає напрям дії як єдиний — це і є спінозівська «свобода» як пізнана необхідність («нульовий» вимір свободи), у якій відсутній такий істотний момент свободи, як відповідальність (відповідальність за такий, по суті, вимушений «вибір» діяти у єдино можливому напрямі суб'єкт дії покладає на зовнішні обставини).

Другий випадок — виявлення кількох (мінімум двох) абсолютно однакових, рівноцінних можливостей. І в цьому разі справжнього вибору немає (вибір передбачає нерівноцінність того, що вибирається); у такому разі суб'єкт знову не може взяти на себе відповідальність, перекладаючи її на те, як випаде жереб; отже, така «свобода» є *випадковість* (визначається випаданням жереба), або — *сваволя*. Третій випадок може бути проілюстрований кантівським тлумаченням свободи як «здатності самочинно починати новий ряд подій». У Канта, по суті, йдеться про формування, «покладання» принципово нового, порівняно з системою природних причиново-наслідкових рядів («ланцюгів») подій, ряду (системи) моральних імперативів («законів», «норм»). Формально тут існує певна множина нерівноцінних можливостей, серед яких можна вибрати «кращу», «ефективнішу» (з точки зору наявної ситуації — звичай, конкретного, властивого даному первісному соціуму, колективного досвіду життєдіяльності) систему моралі. Такий вибір і справді здійснюється, але, як наголошує К'єркегор, він здійснюється розумом (колективним, «масовим», і, отже, «однаковим для всіх» членів даної соціальної спільноти інтелектом).

Але ж справжній вибір передбачає розрізнення можливостей, що обираються, розум же не вміє розрізняти, він завжди лише шукає спільне, примирює. По-справжньому вибирає воля — духовна, а не інтелектуальна здатність, яка не примирює протилежні (суперечливі) можливості, а відкидає одну з них. У Канта ж існує тільки добра воля (злої волі у нього немає), тому добра воля не вибирає, а тільки приймає добрі норми (імперативи) моралі. Інакше кажучи, з певної множини наявних (даних доброю волею) можливостей приймаєть-

ся (а не вибирається) одна — «корисніша», «зручніша», «вигідніша», тобто раціонально скалькульована, «вирахувана» система моральних приписів, яка «солідаризує», «збиває у моноліт», «усереднює», перетворює на масу індивідів, «обстругуючи», «обтесуючи» неповторність окремих індивідів.

Розум, інакше кажучи, може «вибирати» (насправді — «приймати») лише наявні, вже існуючі, «реальні» (ті, що обов'язково мають здійснитися, оскільки вже склалися умови їх реалізації, й тому досяжні для розуму, тобто «логічно» впливають із наявної ситуації) можливості. Але ж справжній вибір, справжня свобода і справжня відповідальність передбачають відкриття можливостей, які не можуть прогнозуватися раціональною логікою інтелекту, які існують за межами поля зору розуму (їх приклад так звані «божевільні ідеї» квантової фізики і взагалі будь-які поняття нових систем знання, несумірні з традиційними уявленнями класичних систем). Такі можливості перед тим, як бути вибраними (і тим більше — реалізованими), мають бути створеними творчими зусиллями людського духу, а не логічно «виведеними» («дедукованими») з системи традиційного знання. Тільки тут і пізнання таких можливостей (їх виявлення, створення в уяві), і їх вибір, і їх здійснення передбачають справжню відповідальність, що її суб'єкт бере на себе і, отже, справжню свободу — суцільно внутрішній спосіб детермінації діяльності суб'єкта — не гносеологічного, а онтологічного.

Саме в такому дусі характеризує творчість К'єркегора Л. Шестов: «Якщо потрібно було б кількома словами сформулювати найзаповітніші думки К'єркегора, довелося б сказати: найбільше нещастя для людини — це беззастережне довір'я до розуму і розумного мислення, початком же філософії є не здивування, як вважали древні, а відчай. У всіх своїх творах він тисячею способів повторює: завдання філософії у тому, щоб вирватися з-під влади розумного мислення і знайти в собі сміливість шукати істину у тому, що всі звикли вважати парадоксом і абсурдом»¹. І далі: «К'єркегор відкинув грецьку ідею про владу необхідності, принесену у світ розумом... Він відкинув і грецьку ідею про те, що етичне є вищим, — рівною мірою, як і певність, що свобода є можливістю вибору між добром і злом. Така свобода є свободою «загубленої» людини, є рабством. Істинна свобода є можливістю,

¹ Шестов Л. Киркегард — религиозный философ. — С. 429.

можливістю спасіння там, де наш розум говорить, що всі можливості закінчилися... Умоглядна філософія кориться неминучому, екзистенційна його долає. Для екзистенційної філософії необхідність перетворюється на німецьке Ніщо»¹.

Феноменологія Е. Гуссерля

Виникнення феноменології Е. Гуссерля — вчення, яке справило помітний вплив на філософську свідомість ХХ століття, було безпосередньо пов'язане з ситуацією «кризи очевидності» (Ф. Гонсет), що виникає наприкінці ХІХ ст. в математиці. Криза ця визривала давно й корінилася в суперечності між аксіоматичною базою математичного знання, що склалася ще за часів Евкліда (ІІІ ст. до н. е.), і змістом математичного знання, багатство якого стрімко зростало у ХVІІ—ХІХ ст. (одним із очевидних свідчень наростання названої суперечності було виникнення сумнівів щодо чинності п'ятого постулата Евкліда і поява внаслідок цього зусиллями М. Лобачевського, Я. Бойя, К. Гаусса і Б. Рімана так званих неевклідових геометрій).

Здобувши математичну освіту у Ляйпцизькому університеті (1881), Гуссерль працює асистентом Берлінського університету у відомого математика К. Вейерштраса. Зацікавившись проблемою вихідних основ математичного знання, Гуссерль спочатку робить спробу знайти їх у сфері популярного в той час емпіризму. З тим їде до Віденського університету (1884) до відомого авторитета в галузі емпіричної філософії Ф. Brentano і стажується тут два роки, результатом чого був захист у 1887 р. докторської дисертації (виданої у 1891 р. під назвою «Філософія арифметики»), у якій Гуссерль робить спробу (невдалу, як він зрозумів трохи згодом) підвести емпіричний ґрунт під математику. Після захисту дисертації Гуссерль починає розуміти неможливість зведення математичного знання до чуттєвого досвіду, а оскільки в ході дослідження він розширює сферу пошуку далеко за межі математичного знання й починає порушувати питання про фундаментальні основи знання взагалі як такого, сферою його наукового інтересу стає свідомість узагалі.

Свідомість як предмет гуссерлівського наукового інтересу є «чистою» свідомістю, «чистою» в розумінні незалежності від психофізичних особливостей суб'єкта — носія свідомості, оскільки її метою є осягнення істини, а «істинне, — твердить Гуссерль, — є абсолютне, є іс-

¹ Там само. С 451.

тиною «самою по собі»; вона є тотожно єдиною — незалежно від того, сприймають її у своїх судженнях люди чи потвори, ангели чи боги»¹. «Чистою» є свідомість і в розумінні незалежності від «натуралістичного» (природного) змісту пізнаваних речей. Таке тлумачення свідомості було результатом відмови Гуссерля від емпіризму і пов'язаною з цим боротьбою проти «психологізму» й «натуралізму», яку він прагнув послідовно проводити після 1900—1901 рр. (час виходу «Логічних досліджень», з яких починають відраховувати «феноменологічний період» творчості Гуссерля, який хронологічно збігається з його переїздом до Гетінгенського університету, де він працює екстраординарним, а з 1906 р. — ординарним професором).

Сформульовану на сторінках «Логічних досліджень» точку зору Гуссерль і називає *феноменологією*, вченням про *феномени* (від гр. «феноменон» — те, що саме себе показує), тобто про такий зміст свідомості, який є самодостатнім, вичерпним знанням, яке «не ховає» за собою чогось відмінного від самого себе (на відміну від традиційного — «натуралістичного» — розуміння «феномена» як «явища», що «ховає» за собою відмінну від нього «сутність»); типовим прикладом такого тлумачення «феномена» є філософія І. Канта).

Подібний («феноменальний») зміст свідомість отримує внаслідок притаманній їй специфічній особливості — *інтенційності* (ідею интенційності свідомості Гуссерль запозичує у Brentano і його учня А. Мейнонга, автора оригінальної теорії «предметності»). Інтенція (від лат. *intendo* — спрямовую, націлюю) — іманентна властивість свідомості бути спрямованою (націленою) на зовнішній щодо неї зміст об'єктів, властивість, без якої свідомість просто не існує (вона ніколи не є просто «свідомість», вона завжди є «свідомість про...»). Інтенційність свідомості реалізується в серії конститутивних актів (Гуссерль позначає таку интенційну активність, «напруженість» свідомості грецьким терміном «ноезіс» — «мислення»), які долають «зовнішність» пізнаваних «реалій» світу, безпосередньо «схоплюючи» лише їх сенс, смисл, конститууюючи «ноему» (гр. — «мисль») як свій корелят — те, що Гуссерль називає *інтенційним об'єктом* (на відміну від звичайного об'єкта — зовнішнього у своєму існуванні щодо свідомості — интенційний об'єкт належить самій свідомості). До интенційної активності Гуссерль відносить діяльність органів чуття, уяви, сво-

¹ Гуссерль Э. Логические исследования. — СПб., 1909. — Т. 1 — С. 101

єрідну «категоріальну інтуїцію» («вбачування сутності»), особливу — «ідеюючу» — абстракцію або «ідеацію», що є специфічним типом інтуїції родів і видів («ейдосів», як називає їх Гуссерль). Результати цих видів інтенційної активності свідомості (продукти діяльності органів чуття, уяви, «вбачування сутності», ідеації) і є, за Гуссерлем, інтенційними об'єктами, безпосереднім смисловим змістом свідомості (тими самими «феноменами», які «самі себе показують»).

Особливу увагу звернемо одразу на «предметний» характер інтенційних об'єктів, тобто їх «визначений», «закінчений», «закритий» («здійснений») зміст — так наше око сприймає у світі не кольорові плями різної форми, а предмети різного колюру і форми; дивлячись на будинок, ми реально бачимо максимум лише дві його стіни, але життєва практика обов'язково доповнює зоровий образ будинку двома безпосередньо не спостережуваними нами його сторонами (Гуссерль ілюструє предметність чуттєвого сприйняття феноменом «потьомкінських сіл» — макетів, які Катерина II, подорожуючи Україною, сприймала як реальні села). Це свідчить про принципово гносеологічний характер інтенційних об'єктів (а тому, відповідно, і суб'єкта гуссерлівської феноменології — інтенційної свідомості). Це ж пояснює принципово раціоналістичну орієнтацію феноменології Гуссерля: адже тільки раціоналізм робить принципово можливим дискретно-завершене (з чіткими межами) змалювання (пояснення) об'єктів на відміну від реальних («онтологічних») об'єктів, безмежних (навіть пізнавально) своїм змістом як у просторі, так і в часі.

Хотілося б наголосити ще на одній обставині: Гуссерль особливо наполягає на ейдетичному, а не просто абстрактному характері загальних інтенційних об'єктів, через що підкреслює саме «ідеюючий» характер інтуїції родів і видів. Недаремно ці роди й види є не просто загальними поняттями (типу середньовічних «універсалій»), а «ейдосами». Серед відтінків тлумачення цього терміна в грецькій античній філософії (від «форми» у досократиків до особливої інтелігібельної форми — «ідеї» у Платона, яка, існуючи окремо від речової матерії, може, проте, і з'єднуватися з нею, утворюючи конкретні речі повсякденної реальності) ми подибуємо Арістотелеве тлумачення ейдосу як фундаментального начала, що існує не окремо, а обов'язково разом з речами. Цей органічний зв'язок ейдоса-ідеї з речовістю («гіле») світу й зумовив термінологічний вибір Гуссерля на слові «ейдос» (а не «ідея» чи «загальне поняття», «абстракція»).

Залишаючись загалом у межах раціоналістичної орієнтації, Гуссерль однак віддає перевагу ідеації, а не абстракції, оскільки продукти останньої є загальними поняттями, із змісту яких еліміновано унікально-неповторні риси конкретних індивідуальних речей. У цій обставині Гуссерль вбачав певну однобічність класичного раціоналізму (через що пізніше називає його «сплутаним раціоналізмом»). Тим-то він і шукає саме в «ейдосах» (які, на його думку, через свій зв'язок із конкретними речами «знімають» антитетичність індивідуального й загального) подолання однобічності традиційного (ще від доби Ренесансу) раціоналізму, але при тому зберігають чинність раціоналізму як такого.

Проте, нагадаємо, Гуссерль створює свою феноменологію як суто методологічне вчення, яке має метою обґрунтування системи знання як такого і тому мусить спертися на абсолютно безсумнівні — аподиктичні — вихідні принципи. Те, що було запропоноване ним у «Логічних дослідженнях» (робить він висновок через кілька років після публікації названої праці), вимогам аподиктичності не відповідає. Тому від позиції інтенційної феноменології, як стали називати дотеперішній період його творчості, Гуссерль розробляє в «Ідеях до чистої феноменології і феноменологічної філософії» (1913) новий підхід до проблеми — так звану «трансцендентальну феноменологію», центральним ядром якої є ідея «феноменологічної редукції».

До вимог реалізації процедури феноменологічної редукції Гуссерль відносить застосовувані ним і в попередній період процедури «утримання» від усяких суджень про об'єктивне буття реального світу, використовуючи для цього грецьке слово «епохе» (яке й перекладається як «утримування») або математичний вислів «винесення за дужки» пізнавального розгляду об'єктивного змісту реальності, так само як і психофізичної (емпіричної) реальності власного Я («Ego») — це те, що раніше входило до програми боротьби Гуссерля з «натуралізмом» і «психологізмом». Сукупність названих операцій іноді називають «психологічною редукцією». Сюди ж належать і операції щодо отримання «ейдетичного» знання (або «ейдетичної редукції»). Новим моментом тут виступає остання процедура — «трансцендентальна» (або власне «феноменологічна») редукція, в ході якої редукується (піддається «епохе», усувається від розгляду) не тільки емпіричне Я (емпіричне Ego) суб'єкта пізнання, а й увесь ейдетичний

зміст пізнавальних операцій. Інакше кажучи, в ході феноменологічної редукції елімінується увесь сумнівний — неаподиктичний зміст пізнання. Що ж лишається? Лишається тільки *трансцендентальний* (або «чистий») *суб'єкт* (або «Я») і сам факт мого *сумніву*. Тільки цей «феноменологічний залишок», на думку Гуссерля, може мати статус *аподиктичного* (абсолютно безсумнівного) *знання*.

Трансцендентальне Ego, або трансцендентальний суб'єкт, є таке моє існування, про яке я нічого не знав до завершення процедури феноменологічної редукції, це, так би мовити, інтуїтивне самовідчування «чистого» факту свого існування. Це моє власне «чисте» мислення — cogito; але, якщо є cogito, то є й cogitatum (мислиме), тобто інтенційний об'єкт мого мислення, який є аподиктичним «апріорі» трансцендентальної суб'єктивності. Аподиктичність (безсумнівність) цього об'єкта Гуссерль демонструє таким прикладом — я бачу білий аркуш паперу: я можу сумніватися у способі даності мені цього об'єкта, він може бути результатом мого чуттєвого — зорового — сприйняття або продуктом моєї фантазії чи уяви, може бути сновидінням чи галюцинацією, але сама його наявність існування у моїй свідомості безсумнівна, незаперечна, тобто — аподиктична. Такий об'єкт мого трансцендентального Ego (суб'єкта) є інтенційним об'єктом, оскільки є корелятом потоку інтенційних актів чистої свідомості.

Слід звернути увагу на те, що трансцендентальне Ego не є «точковим центром» інтенції (чимось подібним до математичної точки, «нуль-вимірним простором», тобто — «ніщо»), а саме так тлумачили ситуацію деякі критики Гуссерля, звинувачуючи його в соліпсизмі. Відповідаючи на критику, Гуссерль вказує на притаманність трансцендентальному Ego «внутрішнього» часу, який не має стосунку до природного чи психологічного часу. Цей суто феноменологічний час виявляє себе у хронологічній послідовності інтенційних, поетичних актів, які й становлять реальну суть конституювання інтенційного змісту феноменологічних об'єктів — *феноменів*.

Отже, функціонування трансцендентального Ego (суб'єкта) виявляє принаймні два моменти — часовий потік інтенційних конститутивних актів чистої свідомості і корелятивні результати цієї конститутивної активності — інтенційні об'єкти. Часовий потік інтенційної активності, як і будь-яка часовість — неперервний. Спроба «перервати» цю неперервність розчленовує його на безмірні (нуль-

вимірні) «миттєві» точки — нескінченну множину окремих «тепер», раціонально «несхоплюваних» через свою «точкову нуль-вимірність». Тому Гуссерль, прагнучи зберегти принципову раціоналістичну установку, «розгортає» миттєву точку «тепер» у інтервали — «ретенцію» («тепер», *яке ще не стало* минулим, свідомість про *тільки що* *бувше*) і «протенцію» («тепер», *яке стає, але ще не стало майбутнім*). Прагнення «раціоналізувати» час якоюсь мірою ще вдається Гуссерлю, оскільки йдеться про «дискретні» моменти структури внутрішньої часової свідомості (інтенційні об'єкти), але щодо самого часового потоку інтенційних актів Гуссерль сам був змушений визнати неможливість його «раціоналізації». Вже у «Лекціях з феноменології внутрішньої свідомості часу» (1905—1910) він зауважує, що внутрішній потік інтенційної свідомості «є те, що ми так називаємо за подобою конституйованого, але з точки зору часу він не є «об'єктним», він є абсолютна суб'єктивність... в переживанні актуальності ми володіємо відправним пунктом і континуумом всіх наступних моментів. Для всього цього у нас не вистачає слів»¹. А в 20-х роках він висловлюється ще чіткіше: «Можна задовольнятися дефініційністю природи в той час, як прагнуче і плинне життя лишається й повинне лишитися ірраціональним, недефініційним. Зрозуміло, природа, соціальність, культура, об'єктивний світ є такими, що роблять можливим неперервний прогрес науки, і суб'єктивність має бути такою ж мірою раціональною, якою вона реконструюється з цієї об'єктивності... Але ця реконструйованість є тільки структурою раціональності»².

Трансцендентальне Ego є вираженням феноменологічного дослідження, що охоплює універсум можливих форм досвіду. Але саме по собі воно лишається лише можливістю, оскільки потік інтенційних актів свідомості звідкись мусить отримувати змістовий матеріал для своєї конститутивної діяльності. Тому реально успішне функціонування трансцендентальною Ego здійснюється завдяки його укоріненості в горизонті Lebenswelt («життєвого світу») — людино-мірно перетвореної реальності. Але ж часовою структурою Lebenswelt є історичність, яка, власне, й виступає змістовим джерелом внутріш-

¹ *Husserl E. Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917) // Husserliana. Haag, 1966. — Bd,10. — S. 75.*

² *Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis // Husserliana Haag, 1966. — Bd 11. — S. 436.*

нього часу трансцендентального Ego. Lebenswelt є первинним нашим навколишнім середовищем, найближчою до нас природою і світом нашого дому (Heimwelt), світом своєї родини, що розширюється у простір батьківщини (Heimat).

З огляду на сказане, трансцендентальне Ego подібне до монади. Але, вважає Гуссерль, долаючи звинувачення у соліпсизмі, є й інші монади, які, спілкуючись між собою мовними засобами, утворюють інтерсуб'єктивний світ. Останній є спільним світом трансцендентального змісту інтенційних об'єктів, але існує він опосередковано — через мовну комунікацію множини трансцендентальних Ego-монад і тому аподиктичність його існування є гіпотезою, міфом. Адже, як уже зазначалося, через свою часовість (а, отже, унікальність) існування трансцендентального Ego ірраціональне й тому воно не може бути гносеологічним суб'єктом (елементом раціональної системи знання); будучи унікальною (часовою) «реалією», він завжди виявляється зовнішнім стосовно будь-якої системи загальних елементів і тому може бути тільки *онтологічним суб'єктом*. А це означає, що феноменологія як система методологічного знання базується на онтологічній основі; проте Гуссерль не помилився, говорячи про нейтральність феноменології до онтології, але ця «нейтральність» виявляється не її (феноменології) несумірністю з онтологією, а навпаки — сумірністю з будь-якою онтологічною теорією.

Остання обставина була підтверджена історичним ходом після-гуссерлівського розвитку феноменології. Ще за життя вченого його асистент у Фрайбурзькому університеті М. Гайдеггер «розгортає» феноменологію у відверто ірраціоналістичному напрямі, чим викликає різко негативну реакцію свого вчителя, який до останніх своїх днів шукав тільки раціоналістичного продовження власних ідей (на початку 30-х років Гуссерль мусив визнати послідовність гайдеггерівського повороту феноменологічної філософії, він тільки зауважив, що це не той поворот, якого б він хотів для своїх ідей). Гайдеггер звернув увагу на те, що причиною «розірваності» гуссерлівського трансцендентального Ego (ірраціоналістичний ноетичний потік інтенційних актів і «дискретна» й тому раціонально тлумачна множина ноематичних інтенційних об'єктів) є штучна відокремленість свідомості від того органічного цілого, без якого вона просто не може існувати, — людського буття; адже сама інтенційність свідомості є

специфічним виявом екзистенційної природи людського буття, яке й є, власне, самою *екзистенцією*. Тому Гайдеггер інтенційно скеровує на світ, буття не штучно відірвану від людини свідомість (перетворюючи її тим самим на абстрактно-логічний гносеологічний суб'єкт), а саму *людську екзистенцію*, «прихильне» (befindlich), «дотичне» до світу «в-світі-буття» — Dasein. Останнє і є реально-екзистенційним, онтологічним суб'єктом, «безоднею ніщо» у товщі речовості світу, «світлою плямою прозорості» (Lichtung) в бутті. Феноменологічна ж методологія використовується Гайдеггером для «деструкції» раціоналістично-«метафізичної» картини світу й досягнення «фундаментальної онтології» буття.

Ж.-П. Сартр захоплюється на початку 30-х років феноменологією Гуссерля (його познайомив з нею Р. Арон) як із методологією, що дає змогу уникнути жорсткої однобічності матеріалізму та ідеалізму. Гуссерль, зауважує Сартр, заперечує ідеалізм тим, що об'єкт свідомості, хоч би чим він був, трансцендентний щодо свідомості, але «Гуссерль не реаліст... Свідомість і світ дані одночасно: світ, зовнішній щодо свідомості, за своєю сутністю співвіднесений з нею»¹.

На феноменологію як на джерело своїх онтологічно різних позицій посилаються і М. Мерло-Понті, і А. Камю зі своїми варіантами екзистенційної філософії, і засновник французького персоналізму Е. Муньє, і представники так званої «філософії духу» Л. Лавель і Р. Ле Сенн. Гуссерліанцем був і київський філософ Г. Шпет, впливу Гуссерля зазнав і директор українського Інституту філософії (у складі ВУАМЛІНу) 20-х років В. Юринець, учнем Гуссерля був і латиський філософ Т. Целмс. У Гуссерля навчався на початку століття відомий грузинський історик філософії Ш. Нуцубідзе, а учень Нуцубідзе К. Бакрадзе (який теж кілька років стажувався у Гуссерля у Фрайбурзі) створив грузинську школу «філософської антропології» (А. Бегіашвілі, З. Какабадзе, Т. Бочорішвілі та ін.).

Після смерті Гуссерля (26 квітня 1938 року) вчений чернець з католицького університету в Лувені (Бельгія) Ван-Бреда, який наприкінці 1938 р. прибув до Фрайбурга, зібрав усі рукописи Гуссерля, котрі стали основою так званого «Архіву Гуссерля», що є нині одним зі світових центрів вивчення творчої спадщини видатного мислителя і який видає повне зібрання його творів — «Гуссерліану». А в 1939 р.

¹ Sartre J.-P. La Transcendance de l'Ego. Paris, 1965. — P. 110.

у США було створене представниками різних філософських орієнтацій «Міжнародне феноменологічне товариство» для поширення розуміння, розвитку й застосування феноменологічних досліджень, які розпочав Гуссерль. Воно видавало щоквартальний часопис «Філософія і феноменологічні дослідження», який виходить і донині. Тут друкуються автори різних філософських уподобань, що визнають свою прихильність до методологічних принципів феноменологічного вчення. «Ми повинні, — пише один з таких авторів Л. Ландгребе, — повернутися від світу, яким він завжди був для нас в розумінні, що нам дається природничою наукою, до світу, що передує науці, до безпосереднього Lebenswelt у його оригінальній даності»¹. «Важливо зрозуміти, — читаємо у Дж. Уайлда, — що наукові факти абстрагуються від певних реалій, які застаються недосяжними для них і називаються «суб'єктивними». Наукові факти — це лише абстрактна перспектива, що виражає певний вимір Lebenswelt, а не сам Lebens-welt»². Адже наука фіксує лише загальний вимір цього «горизонту», об'єктивний вимір Lebenswelt, а не сам Lebenswelt. Тому «індивід і його світ не можуть стати зрозумілими, якщо включити їх у загальний світ групи, як частину в ціле. Він (індивід) існує радикально іншим способом»³.

Але серед послідовників феноменології є чимало таких, що не схвалюють екзистенційних симпатій названих авторів. До них належить американський учень Гуссерля Г. Шпігельберг, автор фундаментальної праці з історії феноменологічної філософії «Феноменологічний рух». Він пропонує реалістичний варіант тлумачення феноменології, позицію так званого «критичного феноменологічного реалізму». «Реалістичне» тлумачення феноменології пропонують і учасники «Асоціації реалістичної філософії» (1948) у США у колективній праці «Повернення до розуму» (1953). Свою позицію члени Асоціації розглядають як «радикально емпіричну, оскільки ті основні поняття і принципи виводяться зі спостереження і аналізу безпосередніх даних досвіду». Зміст такого емпіризму «більш адекватно передається терміном «феноменологія», хоча це слово має бути очи-

¹ *Landgrebe L.* The world as a Phenomenological Problem // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1940. — V. 1. — P. 45.

² *Wild J.* Existentialism as Philosophy // *The journal of Philosophy*. 1960. — Vol. 57. — P. 48.

³ *Ibid.* P. 49, 58.

щене від тих побічних значень, яких воно набуло у зв'язку з пізнім трансцендентальним ідеалізмом Гуссерля. Для нас цей термін означає свідому спробу описати й проаналізувати безпосередні дані усвідомлення, як вони подають самі себе»¹.

Онтологічна «нейтральність», якої свідомо прагнув надати своїй феноменології Гуссерль, піддаючи елімінації («епохе») будь-які судження про зовнішній (емпіричний) світ і психофізичну структуру свідомості (боротьба з «натуралізмом» і «психологізмом»), у певних межах була досягнута Гуссерлем (за винятком хіба що праць останнього періоду творчості, коли феноменологія почала трансформуватись у вчення «трансцендентального» ідеалізму). Звідси надзвичайна «онтологічна» строкатість послідовників Гуссерля у світовій філософії ХХ ст. Коло таких послідовників можна було б розширювати й розширювати (додати, наприклад, представників американської «натуралістичної» філософії М. Фарбера, Р. В. Селларса, В. Дж. Мак-Гілла та ін.). Але й сказаного, здається, досить, щоб продемонструвати унікально методологічний характер феноменологічного вчення Е. Гуссерля.

«Філософія життя»

К'єркегор і Гуссерль, як бачимо, взяли під захист проблему індивідуально-неповторного проти її «розчинення» в методології раціоналістичного універсалізму, хоча підхід до цієї проблеми був істотно відмінним (К'єркегор «з порогу» відкидав раціоналістичну методологію як принципово нездатну адекватно осягнути одинично-унікальне буття, Гуссерль же шукав іншої — відмінної від традиційного раціоналізму — нової методологічної форми раціональності, хоча і не зміг її знайти). Проте потужна атака на раціоцентричну новоевропейську філософську парадигму розгорнулася у другій половині ХІХ ст. ще й у дещо іншому плані. Йдеться про так звану «філософію життя», виступ якої у тогочасній літературі нерідко називали «бунтом проти розуму». Наступ на раціоналістичну філософську традицію представники «філософії життя» вели з позицій протиставлення їй не ірраціональності (чи якісно відмінної від традиційної — «сплутаної», як казав Гуссерль, раціональності), а «дорациональної» реаль-

¹ *Returnto Reason*. Chicago, 1953. — P. 7.

ності — несвідомого, перші підходи до якої знаходимо ще в філософії Паскаля («логіка серця»), Ляйбніца (його вчення про апперцепцію), Шеллінга («заснулої» в природі свідомості), конкретним утіленням якої є процес життя.

Ірраціоналістична, навіть «міфологічна» (в дусі «нової міфології» Ф. Шлегеля) антитеза раціоналістичній традиції Просвітництва постає з творів представників «філософії життя», яка об'єднала таких несхожих і водночас єдиних у своїх міфологічних установах на світ мислителів, як А. Шопенгауер (1788—1860), Е. фон Гартман (1826—1906), Ф. Ніцше (1844—1900), З. Фройд (1856—1939), В. Дільтей (1833—1911), А. Бергсон (1859—1941), О. Шпенглер (1880—1936) та ін.

На противагу класичній традиції, що розглядала дійсність як жорстко детерміновану певним упорядковуючим началом (сукупністю механічних законів, розумом, Богом та ін) систему, представники «філософії життя» оцінюють навколишній світ як «хаотичний потік життя», нестримно активний життєвий універсум. Розум, свідомість відіграють у ньому скромну, суто технічну роль, оскільки, як наголошує Шопенгауер, основні життєво важливі процеси (зачаття, збереження й розвиток організму, загоювання ран тощо) відбуваються без участі інтелекту. З. Фройд також відводить свідомості лише підпорядковану роль «механізму захисту» від руйнівних впливів зовнішнього середовища. Основним змістом цих дій він оголошує не розум, а сферу несвідомих потягів, нестримних, алогічних, аморальних. До несвідомого як до першоджерела всякої активності апелює і Е. Гартман, що визначає свою позицію як «філософію несвідомого».

Світовий життєвий універсум нерозумний, алогічний, ірраціональний. Єдине, що здійснює в цьому хаотичному потоці життя якусь «упорядковуючу» функцію, — «світова воля» (Шопенгауер), «воля до влади», що підвищує «напругу» життя (Ніцше), тощо. Характерно, що сама «життєвість» світу тлумачиться не в класичній (пантеїстичній чи гілозоїстичній) формі «одушевленості» всесвіту, а набуває рис своєрідної «пансексуальності» буття (Гартман, Ніцше й особливо Фройд), Пізнання так само втрачає традиційну форму пояснення, що зводить невідоме до відомого за правилами логічного міркування. На місце пояснення «філософії життя» ставлять так звану «герменевтику» (від грец. — роз'яснюю, витлумачую). Її широко застосовував Фройд (тлумачення сновидінь, заміна вихідних принципів теорії мі-

фологічними елементами тощо). В. Дільтей прагнув перетворити герменевтику в універсальний метод історичного пізнання. І, нарешті, причинність підмінюється поняттям «долі» (Шпенглер).

У своїй програмній праці «Світ як воля і уявлення» (1818) Шопенгауер проголошує фундаментальною реальністю світу *єдину світову волю* і яка завжди тотожна сама собі в усіх своїх виявах («індивідуаціях») — у тяжінні, магнетизмі, електриці, у різноманітних проявах життя. В межах людської психіки відбувається роздвоєння волі на суб'єкт і об'єкт — тут воля обертається *уявленням* («об'єктивується») й пізнає саму себе. Світ, явлений людині у її свідомості, — щось подібне до сновидіння, він несправжній, та й саме життя є просто «тривалим сном». Свідомість людини є лише знаряддям волі, до якої належить також не тільки свідомо, а й несвідомо діяльність людини. Увесь зміст людського пізнання становлять уявлення, та й власне сам світ є не що інше, ніж уявлення.

Отже, об'єктивне існування світу по суті заперечується, а всі предмети, події, явища цього світу — своєрідний «міраж», фантоми «покрову Майї» (філософське поняття давньоіндійської філософії, яким позначалась оманлива «зовнішність» буття; Шопенгауер часто вживає у своїй філософії терміни й символи давньоіндійської філософської традиції). Світова воля недосяжна для раціонального осягнення, свідомість, розум виконують суто «технічну» функцію схоплювання ілюзорних виявів волі — уявлень. Сама ж світова воля пізнавально досяжна лише для надраціональної інтуїції.

Світова воля — могутня творча потуга, що породжує все суще як розмаїття уявлень, але їй притаманна постійна необхідність неперервно продукувати все нові й нові уявлення, невпинно «об'єктивуватись», не заспокоюючись ані на мить, тобто у своїй творчій активності воля постійно поділяється, руйнується як певна єдність, цілісність. Що потужнішою постає творча продуктивність світової волі, то збитковішою і більш страдницькою стає вона. И не дивно: уявлення, як явища волі, борються між собою, гублячи в цій боротьбі одне одного. Воля, інакше кажучи, постійно бореться сама з собою, наслідком чого є її «внутрішнє роздвоєння з самою собою»¹. Все це надає філософській позиції Шопенгауера характеру специфічного «героїчного песимізму».

¹ Шопенгауер А. Мир как воля и представление. — СПб., б/г. — С. 151

Е. фон Гартман у праці «Несвідоме» (1869) говорить, що речовий світ є «колективним передсудом», у самій по собі природі немає ніякого змісту, окрім сукупності сил тяжіння і відштовхування, які і є «основою» так званої «матерії». Що ж до самих сил, то вони є прагненням і спрямуванням. Прагнення виражає волю, спрямування — уявлення про мету, тому сила є єдністю волі та уявлення. Вияв сили — індивідуальний акт волі, змістом якого є несвідоме уявлення про те, що має бути здійснене. Тим самим знімається відмінність між духом і матерією — і те й друге є нижчою й вищою формою вияву єдиної сутності несвідомого. Воля і уявлення виокремлюються як чоловічий і жіночий первні, і з їхньої боротьби виникає СВІТ.

Спочатку вони перебувають у стані чистої потенції — небуття, потім об'єднуються у світ. Сліпа воля надає буттю характеру нерозумного й позбавленого сенсу існування, продукує злидні і страждання, а уявлення виявляє себе розумною цілеспрямованістю світового процесу. Світовий же процес постає як постійна боротьба логічного та алогічного моментів.

Ф. Ніцше у своїх працях наголошує на тому, що звичайна («слабка») людина користується інтелектом і фантазіями як засобами виживання у світі. В ході еволюції таких «засобів культури», як мова і мислення («логіка»), відбувається спотворення дійсності в результаті пошуків у ній «тотожностей» (тоді як насправді дійсність постає швидше як «поле відмінностей»). Наслідком такої «еволюції» є підміна життя — цієї справжньої (конкретно-чуттєвої) реальності «суцим». Але ж поряд з раціонально-узагальнюючим знанням існує ще й така пізнавальна форма знання, як мистецтво, що набагато ближче до життя, аніж теоретично-раціональний дискурс. Ці два дискурси, за Ніцше, були представлені ще в Давній Греції так званими діонісійським та аполлонівським початками як рівноправними дискурсами. В наш час, висловлює жаль Ніцше, ця гармонія помітно порушилася на користь аполлонізму. Наукове знання прагне суцільно впорядкувати світ, регламентувати його.

Але сам світ є постійним становленням, яке не має мети. Тому предметний бік світу сповнений суперечностей — речі є лише моментом стійкого у хаосі становлення. В основі світу — воля, яка виступає у Ніцше рушійною силою становлення, «суцим» у його «динамічності», і в людині вона виявляється виразно як «воля до влади», воля до

розширення свого «Я», до експансії себе у світ. Безпосередньо воля до влади у людини виявляється як воля до Життя. Життя — одне з основних понять у філософії Ніцше, воно є самим світом в аспекті даності його (світу) людині. Життя — істинна і єдина реальність, якій має бути підпорядковане духовне начало людини.

Людина є насамперед біологічним організмом, тіло якого являє собою ієрархічну структуру, де вищим шаром є інтелект, необхідний для «збереження» життєвих інстинктів. Інтелект при цьому не пізнає, а схематизує світ тією мірою, якою це необхідно для людських потреб. Мислення є наскрізь «метафоричним»; і його образність пов'язує людину з дійсністю (що ж до наукових понять, то вони позбавлені такого зв'язку). Поняття причини, послідовності, відносності, закону, числа, основи, мети тощо є суб'єктивними фікціями, і єдино реальним результатом їх віднесення до світу є міфологія. Звідси пряма вимога Ніцше *замінити науку міфом*. Теорія пізнання розглядається ним у плані «перспективізму» — існування розмаїття оцінок одного й того ж різними суб'єктами. Наука в цьому плані бачиться Ніцше як «досить точне олюднення речей», і ми постійно вчимося дедалі точніше описувати самих себе, описуючи речі у їхній послідовності.

Ніцше змальовує сучасну йому культурну ситуацію у Європі як *європейський нігілізм*, як «культуру декадансу (від фр. *decadence* — занепад)», що виникає внаслідок зростання ролі інтелекту, який послаблює основні інстинкти людини, знижує первісне відчуття «злитості» людини зі світом, внаслідок чого життя — ця основна цінність — зменшується у своєму значенні. Виявами декадансу Ніцше вважає християнську мораль з її культом духовного милосердя, загальний послух, який під впливом цієї моралі формується у людських спільнотах (народях, державі, церкві). Виникають і посилюються «інстинкти юрби», які закріплюються «демократичною» ідеологією.

Оскільки процес постійного становлення світу, спонукуваний світовою волею, не має мети, не можна говорити про якесь спрямування (не кажучи вже про прогрес) у світі. Саме це спричинює ситуацію «вічного повернення», змальовувану Ніцше у міфологічній манері: «Поглянь на цю мить. Від брами Миті веде довга, вічна дорога назад, позаду нас лежить вічність».

Хіба все, що *може* ходити, не пройшло б уже раз цією дорогою? Хіба все, що може статися, не мусило б уже статися, відбутися, минути?

І якщо все вже було, то що ти... гадаєш про цю Мить? Чи не мала б вона, ця брама, вже раз бути?

А хіба всі речі не пов'язані так міцно, що ця Мить тягне за собою *все* прийдешнє? *Отже*, — й саму себе?

Бо все, що *може* ходити, хіба не *мусить* ще раз пройти цією довгою дорогою *вперед!*

І цей млявий павук, що повзе у місячному світлі, і саме місячне світло, і я, ти, шепочучись у брамі, шепочемо про вічне — хіба ми всі вже не існували?

Хіба ми вже не проходили і не йшли тією другою дорогою, що перед нами, тією довгою жахливою дорогою, — хіба ми не маємо знов приходити»¹.

Вихована тисячолітнюю проповіддю християнського милосердя й любові до слабих і нужденних, розбещена демократичними гаслами всезагальної «рівності», сучасна європейська людина «жадає щастя зеленого пасовиська для отари з безпекою і зручностями і полегшенням життя для кожного»². Вона втратила волю до життя — саме так «виховалася здрібніла, майже змішана порода, стадна тварина... щось хворобливе і пересічне, сучасний європеець»³. Ця людина ставить за мету позбавити життя будь-якої ризикованості: «керуючись такою страшною метою — стесати у житті все гостре й видатне — чи не стаємо ми на шлях перетворення людей на пісок? Пісок... дрібний, м'який, непотрібний пісок. Чи не ваш це ідеал, ви, прихильники альтруїзму»⁴.

Означена тенденція вказує на поширення своєї «хвороби волі, яка загострюється там, де «раніше було засвоєно культуру», але симптоми її різко зменшуються мірою того як «варвар», «закутаний абияк в одіж західної освіти, починає скидати це невластиве йому вбрання»⁵. Найменше в Європі ця хвороба поширена в Іспанії та на Корсиці, але найнижчий її рівень у Росії, у цій «величезній серединній державі, де ніби починається відплив Європи до Азії». В Росії

¹ *Ницше Ф.* Так говорив Заратустра. — К., 1993. — С. 154—155.

² *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Собр. соч. : в 2 т. — М., 1900. — Т. 2 — С. 70

³ Там само. С. 97.

⁴ *Ницше Ф.* Утренняя заря // Собр. соч. : в 10 т. — 1901. — Т. 3. — С. 93.

⁵ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. — С. 167.

давно нагромаджується воля і «грізно чекає свого звільнення». Таке швидке зростання грізності Росії, щиро сподівається Ніцше, має на решті змусити Європу «стати на таку ж міру грізною», тобто за допомогою нової в ній «панівної касті набути єдину в ній волю, тривалу, страшну, власну волю, яка б змогла поставити цілі на тисячоліття наперед»¹.

«Європейський нігілізм», що демонструє себе декадентською культурою розбещеної інтелектуалізмом аполлонійської науки і християнської релігії «модерної» людини, знаходить у творчості Ніцше символічно-міфологічне відображення у міфі-притчі про смерть Бога. У цьому ж ключі проголошується настання нової історичної доби — доби Надлюдини. «Бог помер», — заявляє Ніцше, ніби підводячи ризик під усією попередньою історією європейської цивілізації, і одразу заводить розмову про неминучість приходу Надлюдини. «Я скажу вам, хто така надлюдина. Людина — це те, що треба подолати. Що ви зробили, аби і її подолати?»

Всі істоти досі створювали щось вище від себе, а ви хочете повернути назад цю потужну течію і скоріше ладні повернутися до звіра, ніж подолати людину?

Що для людини мавпа? Посміховище або нестерпний сором. І тим і самим має бути людина для надлюдини — посміховищем або нестерпним соромом.

Ви пройшли шлях від хробака до людини, то хробачого у вас ще залишилося чимало. Колись ви були мавпами, але й досі у вас більше мавп'ячого, ніж у будь-яких мавп...

Надлюдина — це сенс світу. І нехай ваше жадання скаже: хай надлюдина стане сенсом світу!..

Воістину, людина — брудний потік. Треба бути морем, щоб прийняти в себе брудний потік і не стати занечисченим...

Дивіться, я розказую вам про надлюдину: вона і є це море, і в ньому може втопитись ваша зневага...

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 зупинитися...

Велич людини в тому, що вона — міст, а не мета, і любити людину можна за те, що вона — перехід і загибель»².

¹ *Ніцше Ф.* По ту сторону добра и зла. — С. 168—169.

² *Ніцше Ф.* Так говорив Заратустра. — С. 10, 11, 12, 13.

Центральним поняттям філософської позиції В. Дільтея, як й інших представників «філософи життя», є життя. Життя — це живий зв'язок душі, який наявний у всякому пізнанні¹. «Якщо ми станемо аналізувати цей душевний зв'язок, ми ніколи не знайдемо тут чогось речового чи субстанційного»². Життя, інакше кажучи, це спосіб буття людини, яка є самою історією, що розкриває себе через людину. Від світу людини (історії) різко відмежований світ природи.

Завданням філософії як «науки про дух» є розуміння життя виходячи з нього самого, і тут постає у Дільтея *метод розуміння*, який дає безпосереднє осягнення певної духовної цілісності. Подібного роду «розуміння» близьке до інтуїції. Розумінню Дільтей протиставляє метод пояснення, який застосовується для пізнання природи і, отже, має справу з «зовнішнім досвідом» і конструктивною діяльністю розсудку.

Розуміння свого внутрішнього світу досягається «інтроспекцією» («внутрішнім самостереженням»), а розуміння чужого внутрішнього світу — «вживанням», «вчуттям», «співпереживанням». Стосовно культури минулого розуміння досягається інтерпретацією, яку Дільтей іменує *герменевтикою* й визначає як тлумачення окремих явищ, що є моментами цілісного душевно-духовного життя тієї епохи, яка реконструюється.

Основна проблема філософії, вважає Дільтей, поставлена ще Кантом: яким чином дано нам світ, що є наявним для нас лише у спогляданні та уявленні? Кант розв'язує цю проблему в рамках критики чистого розуму, нам же сьогодні, говорить Дільтей, потрібна *критика історичного розуму*. Розв'язання цієї проблеми, пропоноване позитивізмом, як вважає Дільтей, не годиться, оскільки воно схоплює лише зовнішній шар дійсності, що є інтелігібельним світом атомів, ефіру, вібрації; але ж світ цей — штучна абстракція від даного у переживанні й досвіді. Не годиться і розв'язання, пропоноване метафізикою, що претендує на знання абсолютного і спирається на розум (в жилах її суб'єкта, говорить Дільтей, «тече не реальна кров», а «розріджений флюїд розуму», через що метафізика не долає відносності того кола досвіду, з якого запозичені її поняття).

¹ Дільтей В. Описательная психология. — М., 1924. — С. 69.

² Там само.

Для вирішення проблеми, твердить Дільтей, необхідне розширення досвіду — слід будувати світогляд на переживанні, або на житті. Саме життя, життєвість, пише Дільтей, за які я не можу сягнути, містять зв'язки, у яких розкривається все пізнання і вся думка. І тут лежить вирішальний момент усієї можливості пізнання. Оскільки в житті й досвіді міститься той зв'язок, який виступає у формах, принципах і категоріях мислі, остільки воно може бути аналітично розкрито в житті й досвіді, існує пізнання дійсності.

Життя — це факти волі й чуття, безпосередньо дані нам як переживання. Необхідно вірити в реальність зовнішнього світу (основа віри — практичне, вольове відношення людини до світу). Об'єктом пізнання є життя, досвід, які незводимі до розуму і тому є ірраціональними. Для наук про природу і про дух існують різні методи. Людство, що досягається у сприйнятті, й (розумовому) понятті, було б для нас лише фізичним фактом як таким і тому було б досяжним лише для природничого пізнання. Як предмет, наука про дух, воно існує лише остільки, оскільки людські стани переживаються, оскільки вони знаходять вияв у життєвих одкровеннях і оскільки ці вияви «розуміються».

Наукою про дух є герменевтика — як у природознавстві усяке пізнання законів можливе тільки через вимірюване та обчислюване, так і в науках про дух кожне абстрактне положення має отримати своє виправдання через зв'язок з духовною життєвістю як вона дана у переживанні й розумінні. На місце всезагального гегелівського Розуму приходять життя у його цілісності переживання, що розуміється як історичний, життєвий взаємозв'язок, могутності ірраціонального в ньому.

О. Шпенглер, ще один із представників «філософії життя», так визначає роль життєвої компоненти у світовому загалі: дуалізм душі і світу — абстрактний вияв факту життя. Душа — те, що належить здійснити, світ — уже здійснене. А життя — сам процес здійснення¹.

Світ, за Шпенглером, плюралістичний, оскільки визначається у своєму існуванні людиною. Тому «існує стільки ж світів, скільки людей і культур, і в існуванні кожної окремої людини цей нібито єдиний, самотійний і вічний світ — про який кожен думає, що той існує так само і для інших, — є постійно новим, тільки один раз існуюче

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — Москва; Петроград, 1923. — С. 6.

і ніколи не повторюване переживання»¹. Тому можна говорити про рівноцінність усіх різноманітних життєбачень — міфологій, релігій та ін. Культури — Індія, Вавилон, Китай, Майя (а не тільки античність і Західна Європа) — є виявами єдиної культури; проте єдина культура, по суті, розпадається на множину замкнених «культурних організмів». Тут можна використати біологічну аналогію: культура є організм, який народжується, зростає і вмирає. Звідси виводиться *теорія суспільного коловороту*.

Культура народжується, коли з первісного стану людини виникає «велика душа», «певний образ безобразного», виникає у певній місцевості, прив'язаний до неї подібно до рослини. «Коли мета досягнута і ідея (все багатство внутрішніх можливостей) завершена і здійснена зовні, тоді культура раптом застигає, відмирає, її кров згортається, сили надломлюються — вона перетворюється на цивілізацію»². Цивілізація — старість культури, початок її вмирання.

У цьому полягає доля як специфічний спосіб існування історії, що відрізняє її від причинності як специфічного способу існування природи. «Причинність є чимось розсудковим, що виражається словами як формою зовнішнього інтелектуального досвіду. Доля є слово для позначення внутрішньої достеменності, яка не піддається описанню. Можна пояснити сутність причинності фізичною системою або системою теорії пізнання, числами, аналізом понять. Ідею долі може повідомити лише художник портретом, трагедією, музикою. Справжня історія має долю, але ніяких законів»³. У «Присмерку Європи» (1922) Шпенглер розглядає три історичних типи культури, яким відповідають три «душі» — антична («аполлонівська душа»), західноєвропейська («фаустівська душа»), арабська («містична душа»). Для аполлонівської душі ідеальний тип — чуттєво-наявне індивідуальне тіло. Прасимволом фаустівської душі є чистий безмежний простір. Магічна душа — дуалізм духу і тіла. Із цих прафеноменів впливає (але не з логічною необхідністю, а з інтуїтивною наочністю й достаменністю) унікальний зміст тієї чи іншої культури, що його неможливо виразити в термінах іншої культури. Це виявляється, зокрема, у мові.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — Москва; Петроград, 1923. — С. 173.

² Там само. С. 118.

³ Там само. С. 127.

Г. Зіммель у певному розумінні завершує розвиток «філософії життя». Він розглядає життя як творче становлення, що не осягається ніякими раціональними підходами і доступне лише внутрішньому переживанню, інтуїції. Таке переживання об'єктивується у розмаїтих формах культури. Для Зіммеля характерний пафос життя як ірраціональної долі. Він говорить про трагедію творчості, зумовлену суперечністю між творчою пульсацією життя й застиглими об'єктивованими формами культури. Зіммель — засновник так званої «формальної соціології» — соціології міжіндивідуальних стосунків, що виникають у так званих «малих групах».

Центральним поняттям філософської позиції Зіммеля виступає також життя, яке є «вихідною точкою усієї дійсності і всіх оцінок — метафізичних, психологічних, моральних і художніх»¹. «Не об'єкт сам по собі і не суверенний розум визначають у нас самих істинність наших уявлень, а саме життя»². «Життєва функція» людини, за Зіммелем, творить світ і об'єкти світу; вона творить об'єкти таким чином, що «цілком байдуже, чи існує взагалі зміст, який вони містять у собі»³. Тим самим можуть бути виправдані будь-які фікції людської свідомості.

Психоаналіз З. Фройда і його послідовників

Одним із перших на шлях запропонованої Ф. Ніцше «заміни науки міфом» стає творець психоаналізу австрійський лікар-психіатр З. Фройд. Його увагу, зокрема, привернула та обставина, що деякі форми істерії, як, до речі, і багатьох інших психічних захворювань, не мали видимої матеріальної причини, «фізичної травми». Будучи, як і всякий природодослідник, детерміністом, Фройд ні на хвилину не засумнівався в самому факті існування причини. Проте, міркував він, оскільки безпосередню віднайти її не вдається, то необхідно йти шляхом опосередкування: відтворити («реконструювати») цю причину за наслідками, досяжними для прямої фіксації.

Назвавши цю гіпотетичну, «незриму» причину психічної патології «динамічною» (на відміну од «фізичної») травмою, Фройд робить спробу її реконструкції, аналізуючи патологічну поведінку

¹ *Зіммель Г.* Конфликт современной культуры. — Пг., 1925. — С. 17.

² Там само. С. 28.

³ *Зіммель Г.* Религия. Социально-психологический этюд. — М., 1909. — С.30.

своїх пацієнтів. І тут він зіткнувся з добре відомою обставиною, що безпосереднім чинником людської дії (в тому числі, звичайно ж, і патологічної) є щось ідеальне — бажання, задум, мета тощо. Фройд фактично ототожнює чинник з причиною і доходить висновку, що саме ідеальне і є детермінантою людської поведінки. Дійшовши такого ідеалістичного висновку, Фройд, на протигагу загальноприйнятій кваліфікації цих ідеальних чинників як раціональних за своєю природою, вважає їх ірраціональними.

Раціональне, «свідоме», за Фройдом, це лише «поверхове» в наших бажаннях і потягах, лише своєрідна «маска», яку ніби «надають» внутрішні чинники нашої поведінки через їхню принципову несумісність з вимогами зовнішнього (природною і особливо соціального) середовища. Якщо замислитись над сенсом, що нас безпосередньо спонукає до того чи іншого вчинку, міркує Фройд, і зіставити цей сенс із раціональним поясненням вчиненою, то побачимо, що перше з другим абсолютно не збігаються. Наше пояснення завжди виявляється «вкладанням» у рамки встановлених і освячених наявною системою моралі, релігії, права тощо правилі і норм поведінки, того, що спочатку до цих правил не мало жодного стосунку.

Раціональна «маска» нашого вчинку — це завжди «виправдання». Справжній же зміст поведінки — досвідомий, або, як висловлюється Фройд, «несвідомий». Оскільки ж несвідомі потяги аморальні та алогічні (ірраціональні), вони можуть реалізуватися лише прибираючи зовні прийнятну для середовища раціональну форму. Таку зміну форми несвідомих потягів — їх «раціоналізацію» — він іменує «сублімацією». Сублімаціями Фройд вважає всі (або майже всі) види людської діяльності, особливо творчої.

Учень Фройда К. Г. Юнг (1875—1961) розробляє на основі фройдівської ідеї сублімації теорію вироблення кожною людиною штучного комплексу поведінки, що приховує несвідомі глибини її «Я». Юнг твердить, що ще в дитинстві, спілкуючись зі шкільними товаришами, він дійшов висновку, що вони відчужують його від самого себе. «Коли я був разом з ними, — писав він, — я ставав відмінним від того, яким я був удома. Я приєднувався до їхніх витівок або сам їх придумував, що вдома ніколи б не прийшло мені в голову». Раціональний образ, що складається в процесі пристосування до зовнішніх обставин, Юнг називає латинським словом *Persona* (так у Римі називали маску, яку

одягав актор, виходячи на сцену). Persona, на думку одного з зарубіжних дослідників творчості Юнга А. К. Брауна, є тією частиною особистості, яка виставляється на огляд довколишнього світу, одночасно виявляючи і ховаючи справжню особистість.

Таким чином, раціональний зміст людської свідомості є специфічним засобом пристосування до зовнішнього середовища, не відображенням його, а радше своєрідним «механізмом захисту» від нього. Адже, міркує Фройд, для живого організму захист від подразнень є важливішим завданням, ніж сприйняття подразнення. Середовище проживання відіграє в концепції Фройда суто негативну роль, позаяк являє собою «світ тіл», заряджених величезними руйнівними енергіями. Важливо лише виробити ефективні засоби захисту від середовища. Саме їх і дає «сублімація». Що ж до реальності, то вона, за Фройдом, назавжди залишиться непізнаною.

Свідомість, отже, виконуючи функції «механізму захисту», є чимось другорядним щодо «несвідомого», хоч, на перший погляд, провідна роль і належить свідомості (Фройд іменує її «сферою Я»), «несвідоме» ж (за термінологією Фройда, «сфера Воно») є лише тим, що постійно приборкується. Проте насправді, міркує Фройд, можна порівняти відношення між «Я» і «Воно» з відношенням між вершником і його конем. Кінь дає рушійну енергію, а вершник має право на визначення мети і напрямку руху свого коня до цієї мети. Та надто часто у відношеннях між «Я» і «Воно» спостерігаємо картину менш ідеальної ситуації, коли вершник буває змушений спрямовувати коня у напрямку, в якому той сам хоче йти.

Перед нами типова міфологічна, хоча відмінна, звичайно, від первісного міфа, конструкція. Їй притаманні такі характерні для міфологічної побудови компоненти, як байдужість до змісту самої реальності, принципово символічний характер змісту і, нарешті, приписування суб'єктивно психологічним елементам властивостей реальності, які рівнопорядкові з властивостями реальності навколишнього середовища (первісна міфологічна свідомість не розрізняє реальність та її образ, ототожнює їх). Проте фройдівська концепція (Фройд називає її психоаналізом) міфологічна не тільки за своєю структурою.

Психоаналіз спирається на міф і змістовно. При цьому міф (зокрема давньогрецький) Фройд розглядає як реальність у тому розумінні, що є символічним відтворенням реальних подій, що відбувалися в гли-

бокій давнині. Міф, збережений у «родовій пам'яті» людства, дає можливість переживати в онтогенезі (індивідуальному розвитку людської Істоти) філогенез (історію людства). На цій підставі Фройд і вводить до своєї теорії (у статусі вихідних принципів) міфи. Загальновідомо, яку роль відіграють у фройдівському психоаналізі міфи про Едіпа (так званий «Едіпів комплекс»), Прометея, про первісну орду та ін.

Нова філософська міфологія, звичайно ж, спирається на певні реальні обставини, що ними характеризується розвиток філософії та науки (в тому числі й природознавства) в новітній час. Адже сучасна наука, зокрема природознавство, нерідко вводить у свій зміст такі поняття, що явно не мають реального прообразу в дійсності, — ірраціональні та уявні числа, поняття «ідеальний газ», «абсолютно тверде тіло» тощо.

Інтуїтивізм А. Бергсона

Основний напрям філософського інтересу Бергсона — *інтуїція тривалості* — визначаються внаслідок розчарування виразити розвиток у поняттях механістичної науки. Обмеженість інтелекту, з яким Бергсон ототожнює «механістичний розум», полягає в тому, що останній редукує предмет до певної множини елементів, однакових з іншими предметами. Таке зовнішнє комбінування понять, зрозуміло, не може відтворити предмет у його «життєвості (як не можуть відтворити «живий» Париж етюди, що зображують його з різних точок зору). Подолати цю обмеженість — спробу зображення реальності сукупністю символів, що відтворюють окремі Я частини, — може тільки безпосереднє переживання, інтуїція, яка дає предмет загалом, одразу, безпосередньо.

Обмеженість інтелекту в цьому плані полягає у його, так би мовити, «кінематографічному» характері, що виявляється у здатності виражати час тільки через просторові виміри рухомого тіла. Названий процес, по суті, полягає в тому, щоб виокремити з усіх рухів, належних усім фігурам, один безособовий рух, абстрактний і простий, інакше кажучи, рух узагалі, помістити його в апарат і відтворити індивідуальність кожного частковою руху шляхом комбінації такого анонімного руху з особистими положеннями. Таким є мистецтво кінематографа. Таким є також і мистецтво нашої пізнання»¹.

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. — М; СПб, 1914. — С. 273.

Така обмеженість інтелекту коріниться в тому, що він виникає внаслідок пристосування живих істот до наявних умов існування, до матерії, тому інтелект — це, по суті, «інструмент» практичної дії, а не засіб пізнання Мислення, що керується практикою, лише довільно «вириває», «вирізує» із неперервного потоку сприйнять фрагменти до ліній, що «визначають можливі інтереси дії»¹.

Проте Бергсон визнає можливість і адекватних (таких, що коріняться в інтуїції) понять, більше того — він вважає, що «філософія повинна звільнитися від понять непіддатливих, цілком викінчених, щоби створювати інші поняття, зовсім не схожі на ті, якими ми звичайно послуговуємося, — я хочу сказати створювати гнучкі, рухливі, майже плинні поняття, готові щомиті набути плинної форми інтуїції»². Заглиблюючись у саму тривалість (*duree*), у реальність, розум «сягає понять плинних, здатних рухатись разом з самою реальністю в усіх її вигинах і засвоювати сам рух внутрішнього життя речей»³. Усякий рух невіддільний від свідомості, оскільки пов'язаний з духовним *lan vital* («життєвим поривом», тривалістю), тому він просторовий. «Послідовна зміна положення рухомого тіла, хоча і вміщується у просторі, але операція, шляхом якої він переходить від одного положення до іншого, перебуваючи в чистій тривалості і будучи реальним тільки для свідомого спостерігача, вислизає із простору. Ми в даному разі маємо справу не з річчю, а з процесом руху, оскільки він є перехід від однієї точки до іншої, є духовний синтез, психічний процес і, отже, процес непросторовий»⁴.

Об'єктом інтуїції у Бергсона є сама дійсність, життя. Дійсні явища, на відміну від штучних, що «вичленовуються» інтелектом із цілого, історичні, тобто вони неповторні, необоротні, передбачувані. Існує «принаймні одна реальність, яку ми схоплюємо зсередини, шляхом інтуїції, а не простим аналізом. Це наше Я, яке триває»⁵. Властивість «тривання», «тривалості» — головна риса творчої еволюції. Ми схо-

¹ *Бергсон А.* Творческая эволюция. — М ; СПб , 1914. — С. 222.

² *Бергсон А.* Введение в метафизику // *Бергсон А.* Соч. : в 5 т. — СПб., 1914. Т 5

³ *Бергсон А.* Введение в метафизику. — С. 36.

⁴ *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания // Соч. : в 5 т. — Т. 2. — С.81.

⁵ *Бергсон А.* Введение в метафизику. — С. 7.

плюємо тривалість, поринаючи в наше внутрішнє духовне життя. Внутрішнє сприйняття — це «неперервність плину, незрівнянна ні з чим, що будь-коли переді мною плинуло. Це послідовність станів, кожний з яких сповіщає про те, що йде за ним, і містить те, що йому передує»¹.

«Чиста тривалість є форма, якої набуває послідовність наших станів свідомості, коли наше Я активно працює, коли воно не вловлює відмінності ніж теперішніми станами і попередніми»².

Тривалість пов'язує Бергсон також і з пам'яттю. Сама тривалість є «пам'ять, внутрішню притаманна самій зміні, пам'ять, що продовжується «перед» і «потім» і перешкоджає їм бути чистими миттєвостями, що з'являються і щезають як постійно відновлюване теперішнє»³. Свідомість постійно нарощує себе тривалістю, яку вона добирає: вона, так би мовити, «створює снігову кулю з самої себе»⁴. Тому якісна перервність — лише видимість. Вона залежить від того, що «наша увага зупиняється на ньому (психічному житті — І. Б.) рядом окремих актів: там, де існує пологий схил, ми бачимо щаблі сходів, йдучи за ламаною лінією, утворюваною актами нашої уваги»⁵.

Життєвим началом виступає свідомість або, краще сказати, надсвідомість. «Свідомість або надсвідомість — це ракета, згаслі рештки якої падають у вигляді матерії; свідомістю є також і те, що зберігається від самої ракети і, прорізаючи ці рештки, запалює їх в організмі»⁶. Матерія — це рух, протилежний життю, рух, що заважає життю. У світі немає речей, є дії. Тому еволюція не змінює речі, але є «дія, що руйнується». Діяльність для Бергсона це насамперед рішучість діяти. Звідси і його розуміння свободи: «Якщо Я вибирає шлях ОХ, лінія ОУ все-таки продовжує існувати; якщо воно вибирає ОУ, лишається шлях ОХ в чеканні, що Я може повернути назад і скористатися ним. В цьому дусі розуміють однаково можливість протилежної дії, коли говорять про свободний акт... Неважко упевнитись, що це суто механічне розуміння свободи логічно приводить до найнещаднішого

¹ Бергсон А. Введение в метафизику. — С. 7—8.

² Бергсон А. Непосредственные данные сознания. — С. 73—74.

³ Бергсон А. Длительность и одновременность. — СПб., 1923. С. 39.

⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. — С. 2.

⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. — С. 2—3.

⁶ Там само. С. 233.

детермінізму»¹. «Всі неясності виникають від того, що як прихильники, так і противники свободи волі уявляють собі обговорення і рішення у формі хитання у просторі, тоді як насправді вони є динамічний процес, у якому Я і самі мотиви перебувають у стані безперервного становлення, подібно до справжніх живих істот»².

Діяльність свободна, коли вона виходить від конкретного Я, особистості загалом. Тому вона невизначувана, як і все, пов'язане з конкретним Я, з тривалістю. Свобода — факт, і серед усіх фактів, що констатуються, вона «найбільш ясний факт», але вловлюється цей факт тільки інтуїтивно. Російський учений І. І. Мечников писав про Бергсона: «На думку послідовників французького філософа, він має бути поставлений в один ряд з найбільшими філософами всіх країн і часів і визнаний єдиним першорядним філософом Франції з часів Декарта і першим у Європі після Канта. Подібні думки поділяються не тільки численними учнями Бергсона, а й його товаришами по філософії. Публіка вбачає у його вченні початок нового одкровення і ломиться у двері аудиторії, у якій він читає лекції в Collegede France. Треба приходити на них принаймні за годину, щоб дістати хоч яке-небудь місце»³.

¹ *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания. — С. 128—129.

² Там само. С. 132.

³ *Мечников И. И.* Сорок лет искания рационального мировоззрения. — 1925. — С. 25.



Рекомендована література

- Бергсон А. Сочинения : в 5 т. — СПб., 1914.
- Гуссерль Э. Логические исследования. — К., 1995.
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск, 1994.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления. — СПб., 1998.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. — М., 1994.
- Дильтей В. Описательная психология. — М., 1924.
- История философии. Запад—Россия—Восток — М, 1966 (ч. II, гл. 1, 2, 5).
- Киркегор С. Наслаждение и долг. — К, 1994.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. — М, 1993.
- Кьеркегор С. Повторение. — М., 1997.
- Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. — М., 1990.
- Рассел Б. История западной философии. — К., 1995 (кн. III, розд. 24, 25, 28).
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1997 (ч. IV, гл. 5; ч. VIII, гл. 11; ч. X, гл. 20; ч. XII, гл. 28; ч. XIV, гл. 35).
- Фрейд Э. Введение в психоанализ : Лекции. — М., 1989.
- Фрейд Э. Леонардо да Винчи. — Ростов н/Д, 1990.
- Фрейд Э. Я и Оно. — М., 1990.
- Фрейд Э. Толкование сновидений. — К, 1991.
- Фрейд Э. Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992.
- Фромм Э. Бегство от свободы. — М., 1990.
- Фромм Э. Иметь или быть? — М., 1990.
- Фромм Э. Душа человека. — М., 1992.
- Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. — М, 1992.
- Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. : в 4 т. — М., 1900—1910.
- Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. — К., 1994.
- Юнг К. Г. Психология бессознательного. — М., 1994.
- Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. — СПб., 1994.
- Юнг К. Г. Психологические типы. — СПб., 1995.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ФІЛОСОФІЯ

- «Фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера
- «Екзистенційна філософія» К. Ясперса
- Екзистенціалізм Ж.-П. Сартра
- «Філософія абсурду» А. Камю

«Фундаментальна онтологія» М. Гайдеггера

У попередній темі вже йшлося про *екзистенційну* позицію С. К'єркегора, який на противагу новоевропейській традиції зведення людини у філософії до ролі суб'єкта (абстрагованої від людини свідомості) протиставив «онтологічного суб'єкта» — поняття *екзистенції* як специфічно людського буття. Говорилося також про німецького філософа Е. Гуссерля, який за допомогою сформованого ним методу феноменологічної редукції подолав «зовнішність» буття для пізнавального осягнення його свідомістю, перетворивши його на «внутрішній» для свідомості пізнаваний предмет — інтенційний об'єкт («корелят» свідомості), «феномен» («те, що саме себе показує», безпосередньо споглядається). Зусилля названих мислителів були продовжені німецьким філософом М. Гайдеггером (1889—1976) — родоначальником *німецького екзистенціалізму* (хоча сам термін «екзистенціалізм» стосовно своєї філософії Гайдеггер не вживав).

Гайдеггер навчався у Фрайбурзькому університеті (1909—1915), де вивчав теологію, філософію, математику, природничі науки. Потім (1915—1923) викладав у тому ж університеті філософію, зокрема був асистентом Гуссерля; у 1923—1929 рр. — професор Марбурзького університету. З 1929 р. керує кафедрою філософії у Фрайбурзі, у 1933 р. — ректор Фрайбурзького університету. Наступного року подав у відставку, не спрацювавши з нацистським керівництвом. З цього часу й до смерті (1976) — професор Фрайбурзького університету. Програмна праця Гайдеггера — «Буття і час» (1927), інші праці: «Про сутність основи» (1929), «Кант і проблеми метафізики» (1929), «Вступ до метафізики» (1935), «Вчення Платона про істину» (1942), «Про сутність істини» (1943), «Лісові стежини» (1945), «Лист про гуманізм» (1947), «Що таке мислення» (1952) та ін.

Гайдеггер порушує питання про необхідність пізнання найфундаментальнішої основи світу — буття як такого, буття самого по собі. Вся попередня філософія (за винятком хіба що досократиків) була пізнанням лише суцього, оскільки була пізнанням метафізичним. У чому ж полягає суть метафізичного пізнання, суть метафізики? «Метафізика, — роз'яснює свою позицію Гайдеггер, — репрезентує суще у його бутті і таким чином мислить буття суцього, не бачачи їх відмінності. Метафізика не ставить питання про істину самого буття, а не ставить його вона лише тому, що це питання просто недосяжне для метафізики як такої»¹. «Метафізика забуває буття як таке. Забування буття — це прихована, але постійна перепона, щоб поставити питання (про сенс буття. — *І. Б.*) всередині метафізики»². Адже, міркує Гайдеггер, метафізика — це таке сприйняття навколишнього світу, за якого будь-яка дійсність виступає у формі предмета (нім. *Gegenstand* — предмет, те, що протистоїть людині як зовнішнє, «чуже»); предметне ж відношення в пізнавальному процесі є результатом суб'єкт-об'єктного відношення, або суб'єктивності, оскільки суб'єкт, цілком природньо, є «творцем» об'єктів: адже об'єкт є те, на що спрямовано діяльність суб'єкта, що підлягає діянню суб'єкта³. Звичайно об'єктом стає частина буття — суще, на яке безпосередньо й спрямовується пізнавальна дія суб'єкта, об'єкт — це своєрідна «маска», що і стає предметом безпосередніх пізнавальних зусиль суб'єкта, «ховаючи» під собою (роблячи «зовнішнім», замежовим, отже, недосяжним для пізнання) саме буття.

Суб'єкт-об'єктне відношення, вперше чітко визначене Декартом (хоч по суті воно вже існувало у Сократа), фактично ототожнювало мислення і буття. Оскільки у Декарта розум є «світлом самої природи», остільки його «формула»: «Я мислю, отже, існую» практично урівнює мислення та існування. Але берклівська (і юмівська) критика Локка показала, що безпосередній (чуттєвий) образ існування (речі) і раціональний (розумовий) його образ, який, за визначенням, мав бути тотожним самому існуванню, виявилися далеко не одним і тим самим. Берклі конкретно довів це, вказавши, що чуттєвий образ трикутника і поняття трикутника абсолютно нетотожні.

¹ *Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit.* — Bern, 1947. — S. 70.

² *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik.* — Tübingen, 1953. — S. 15.

³ Філософський словник. — К., 1986. — С. 669.

Ситуацію, здавалося б, урятував Гуссерль, який за допомогою феноменологічного методу («редукції» емпіричного — «натуралістичного» і «психологічного» змісту пізнання) трансформує саме буття у внутрішню апіорну структуру свідомості — у корелят свідомості, «феномен, який сам себе показує». Трансформоване у «феномен» буття стає тим, що нами «обмислене» відповідно до властивостей свідомості. Отже, дослідження має бути спрямоване «на наукове пізнання сутності свідомості, на те, що «є» свідомість в усіх своїх різноманітних утворах саме по своїй суті... Оскільки ж усяка свідомість є «свідомість про», остільки вивчення сутності свідомості включає в себе вивчення сенсу свідомості і предметності свідомості як такої»¹. Але «феноменологізоване» Гуссерлем буття виявилось часовим феноменом, несумірним з раціональним характером Гуссерлевої свідомості (а Гуссерль, як ми вже знаємо, хотів зберегти саме раціоналістичний характер своєї феноменології). Разом з «редукцією» зовнішності буття Гуссерль «виніс за дужки» і людський (екзистенційний) сенс чистої свідомості, без якої свідомість виявилася нездатною зробити прозорою («упрозорити») часову природу «феноменологізованого» буття.

Тільки рішуче повернення Гайдеггера до редукованої Гуссерлем соціально-часової (історичної) внутрішньої структури екзистенційного буття людини, у якій сама «чиста» свідомість є органічно невід'ємним моментом, заміна інтенційної спрямованості на буття лише «чистої» свідомості інтенційною спрямованістю на буття людського буття — екзистенції — загалом «упрозорує» нарешті й саме буття, часова природа якого синхронізується з історичністю екзистенційного буття людини — *Dasein* («ось-» або «тут»-буття, як це звучить у буквальному перекладі з німецької мови, де «ось» і «тут» означають не просторові, а часові параметри людського буття); «упрозорення» буття екзистенцією перетворює останню на «світлу пляму» в бутті (*Lichtung*), «просвітлююча» активність *Dasein* щодо буття реалізується як його (*Dasein*) «стояння в отворі буття», проте корелятивність буття і *Dasein* робить їх єдиними, але незлітними. Вони лише «торкаються» одне одного, а відношення «торкання», як відомо з геометрії, виявляється в тому, що сторони відношення (гео-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. — 1911. — № 1. — С. 13—14.

метричні фігури або лінії) мають одну спільну точку, геометрична ж точка є нуль-вимірний простір (або час), тобто «ніщо», «небуття».

Безпосередність (корелятивність) взаємодії Dasein з буттям докорінно змінює характер пізнавального процесу (порівняно з суб'єкт-об'єктним характером метафізичної традиції). Пізнання тут є вже не пізнанням наявного (вже і тепер існуючого), а розкриттям можливого, ще не відкритого. Навчитись мислити означає ставити питання, а не давати відповіді. Поставити питання означає відкрити множину можливостей, з яких лише одну реалізовано в тексті. Зрозуміти філософську концепцію в цьому плані означає побачити в ній розв'язання питань, над якими працюєш сам. Цей екзистенційно-феноменологічно-герменевтичний методологічний підхід Гайдеггер називає «повторенням» (wiederholen). В історії філософії результат узагалі визначається майбутнім (Schicksal — долею) і повторенням. «Під повторенням якої-небудь проблеми ми розуміємо відкриття її відпочаткових, до цього часу прихованих, можливостей, завдяки розробці яких вона видозмінюється і таким чином тільки й зберігається у своєму змісті»¹. Тому завдання історії філософії полягає не тільки у встановленні того, що справді говорив той чи інший мислитель минулого, а й у тому, якого значення набули його думки і слова у наступні часи. Більше того, встановлюючи можливості руху думки мислителя минулого, не реалізовані з якихось причин самим автором, ми можемо сьогодні реалізувати їх, «вбудовуючи» у контекст сучасної філософії. Так, гегелівська філософія була багато в чому тлумаченням думок філософів минулого, неогегельянство є тлумаченням можливостей гегелівських текстів, не реалізованих самим Гегелем. Те ж саме можна повторити про численні «нео-» концепції минулої і сучасної філософії (неоплатонізм, неотомізм, неокантіанство, неопозитивізм, неофройдизм та ін).

Принципово іншим (порівняно з традиційно «метафізичним» тлумаченням) є й екзистенційне розуміння *істини*. Істина виявляється властивістю *не судження, а самого буття*, істинним буттям (Wahrsein), «відкритістю» (Erschlossenheit). «Буття істини перебуває у відпочатковому зв'язку з буттям людської свідомості. І тільки тому, що до конституції самого Dasein належить відкритість, тобто

¹ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a/M., 1934. — S. 195.

розуміння (Erschlossenheit), — тільки тому може бути визначене зрозумілим щось таке, як буття... Буття — не суще — існує лише остільки, оскільки є істина, а істина є остільки, оскільки є Dasein, і до того часу, доки воно є. Буття та істина є однаковою мірою відпочатковими»¹.

Людина в своїй масі мислить «метафізично» (традиційно) за звичними, готовими схемами. Чомусь вважається, що традиційне найлегше, найзрозуміліше, а це помилка, оскільки традиція засвоюється не як дійсне розв'язання проблеми, наслідком чого постала традиція, не як саме питання, а лише як готова відповідь. Сенс гайдеггерівського розуміння істини як відкритості — істинне те, можливості чого мені відкриті; що ж до помилкового, то це закрите, завершене, цілком об'єктивоване. Традиція, що виступає як самé собою зрозуміле, стереотипне, стандартне, — така традиція ховає від нас саме те, що вона, на перший погляд, робить «зрозумілим» і навіть «загальнозрозумілим». Те, що «зрозуміле» всім, «загальнодоступне», є незрозумілим кожному окремо, оскільки для розуміння потрібна реалізація саме моїх можливостей. Це різноманітні «табу» і «міфи» — давні й сучасні. Так даремно чекати аргументованої відповіді на питання, чому Давньокиївська держава була «колискою» трьох слов'янських народів: переважна більшість прихильників цієї «істини» дасть відповідь типу «це загальновідомо» або «про це навіть у підручниках написано», або ще щось подібне. Саме такий характер має й «наукова» вимога «загальнозначущості» (саме справжні вчені ніколи не «згодні всі» між собою — «згодні всі» лише «споживачі» наукових знань, юрба).

Саме тому Гайдеггер наполягає на розрізненні між «сущим» (речовим) зовнішнім, об'єктивним, даним — Seiende, що вивчається так званими конкретними науками і дає знання не самих речей, а їх «конструктивного принципу» (сукупності певних операцій, на які вказується у визначенні речі), і буттям — das Sein. Буття — це відкритість людині, воно завжди незавершене, незакінчене, постає як питання, а не відповідь, як можливість, а не дійсність, є існування (екзистенція), а не сутність (есенція). На противагу сущому, атрибутом якого є простір (як форма зовнішності), атрибутом буття є час (як форма внутрішності). Тому «проект сенсу буття взагалі може бути зроблений в горизонті часу»². В цьому ж плані Гайдеггер розрізняє *явище* і

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 1960. — S. 230.

² Heidegger M. Sein und Zeit. — S. 235.

феномен. Перше «ховає» щось за собою, вказує на щось, чим саме не є (сутність). Тому явище належить до сфери суцього (Saende), де людина має справу не з собою самою, а з зовнішнім (чужим) світом. Феномени ж — характеристика «буттєвих форм», які відкриті, самі себе показують. Тому для людини буття найближче (ближче від будь-якого суцього). «Буття це не Бог і не основа світу. Буття ширше від суцього і ближче до людини від будь-якого суцього — тварини, твору мистецтва, ангела чи Бога. Буття — найближче. Однак близьке лишається людині найдальшим. Людина завжди тримається тільки за суще»¹.

Філософією суцього і є метафізика, яка характеризується такими рисами: розглядає буття за аналогією з суцим; основою людини вважає розумову (раціональну) діяльність; розглядає процес пізнання як взаємодію суб'єкта і об'єкта; шлях пізнання розглядає як рух від явища до сутності.

Головне поняття («екзистенціал», говорить Гайдеггер) розглядуваної філософської позиції — Dasein — є духовне (не предметно-речове) існування, інтенційно спрямоване на буття. Будучи інтенцією (спрямованістю) на світ, Dasein є трансцендентним («за межовим») щодо наявно (дійсно) існуючого — суцього, є таким «суцим», як висловлюється Гайдеггер, яке існує «за межами» свого суцього. «Замежовість» як необмеженість робить Dasein «відкритим» буттям, невідзначуваною і тому несумірною з раціональним способом осягнення, ірраціональною реальністю. Якщо ж Dasein не можна визначити, то лишається тільки один спосіб його безпосереднього осягнення — вказати (показати) на нього. Звідси й назва цього екзистенціалу — «*ось*» або «*тут*»-буття.

Принципова невимірність (раціональна) Dasein робить його бездонністю, відкритістю всій нескінченній множині можливостей. Відкритість можливостям є ознакою людської екзистенційності, здатної «вмістити» в собі всю бездонну множину можливостей світу, що робить людське буття (Dasein) «мікрокосмосом», існуванням «монадного» типу. Така загальна «всеохопність» Dasein вказує на його духовний характер, виявляє його як певного роду «свідомість». Але це ще «дореклексивна» свідомість, подібна до первісної свідомості, яка ще не розрізняє образ і річ і, відповідно, слово і річ. Саме такою єдністю образу (слова) й реальності (буття) є міф (міф давні греки тлумачи-

¹ Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. — S. 54.

ли як «упорядковуюче» світ слово на відміну від «лотоса», що є вже «впорядкованим» словом, відповідним «впорядкованому» світові). Такий «поворот» Dasein визначає його як *буття-свідомість*.

Пізніше свідомість, ставши вже рефлексивною, відмінним від буття (відрізнимим від нього) «логосом», відкидає від себе свій початок (міф) як те, що ще не є свідомістю. Але внаслідок цього свідомість, хоча й прагне «завершити» себе (охопити увесь світ), не може цього зробити, оскільки не може бути завершення (кінця) без початку (міфа). Саме до цієї ситуації, коли мисль втрачає свою єдність із буттям, стає можливою її абсолютизація; вона стає окремим «інструментом» — «техне» (Арістотель), «фронезіс» (Платон). Водночас і слово (мова), що було «домом» («оселею») буття і тому «голосом самого буття», втрачає цю властивість (її зберігає лише «рідна» у своїй національній неповторності мова — Heimsprache), стає «публічною» (öffentlich) мовою. Таке мислення підносить себе до рангу самостійної сфери — науки, внаслідок чого «приноситься в жертву» буття. Виникає «логіка» (і «софістика»), «люди починають підходити до думки з невідповідною їй міркою. Міряти нею — все одно» що спробувати зрозуміти природу і здатності риби, виходячи з того, скільки часу вона здатна прожити на суші». «Коли думка йде до кінця, випадаючи зі своєї стихії, вона компенсує свою втрату тим, що завойовує собі статус «техне», інструменту виховання як певної школи, а пізніше як справи культури. Філософія мимоволі стає технікою пояснення з першопричин. Люди вже не думають, вони «займаються» філософією... Панує диктатура публічності, яка є метафізично зумовленим завоюванням і розпорядженням відкритістю сущого з метою абсолютного опредметнення всього на світі. Тому і мова опиняється на службі опосередкування між каналами зв'язку, якими поширюється опредметнення у вигляді універсальної досяжності всього для всіх, ігноруючи будь-які межі. Так мова йде під диктатуру публічності. Остання ж завчасно вирішує, що є зрозумілим, а що слід відкинути як незрозуміле»¹.

Будучи інтенційним («націленим» на світ) буттям, Dasein ніколи не є ізольованою від світу реальністю. Тому Dasein (і це є чи не найістотнішим його значенням) завжди характеризується як присутність

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. — М., 1993. — С. 193, 194–195

у світі, що виражається екзистенціалом «в-світі-буття» (In-der-Welt-Sein). Прийменник «в» («in») означає тут не перебування у певному місці простору, знаходження у певних просторових координатах, а часовий процес проживання, мешкання в певному місці (пор. речення: «Я знаходжусь у цій кімнаті» і «Я живу (мешкаю) у цій кімнаті»). Тому відношення присутності Dasein у світі цілком аналогічне відношенню Dasein і буття («торкання», «дотичності» — єдності, але незілляності). Світ не існує без людини, тому і він не є суще, він завжди людський світ. Відношення «дотичності» («торкання») розкривається тут як турбота (Sorge) про речі світу, які внаслідок людської турботливої зацікавленості в них є вже не просто «речі» (як байдуже перебування чогось переді мною — vorhanden), а «інструментально» налаштовані речі (те, що знаходиться у мене «під рукою» — zuhandene, щоб виконати певні функції — Etwas um-zu — речі, невіддільні від своїх інструментальних функцій).

Але Dasein як «присутність» є існуванням не тільки з речами світу, а й з людьми, що живуть у ньому. Тому «в-світі-буття» є одночасно співбуттям (екзистенціал Mitsein) з іншими людьми. Людський світ не просто суб'єктивний, він водночас спільний для всіх людей світу. Зв'язок між людьми реалізується у відношенні піклування (Fürsorge), що виступає в модусах «один разом з одним», «один поруч з одним», «один проти одного», «один замість одного» та ін. Будучи унікальними особистостями, люди в процесі «співбуття» нерідко ніби взаємно «гасять» свою неповторність, перетворюючись на анонімні, безликі одиниці «натовпу». Такий взаємонівелюючий вплив призводить до виникнення безособової («анонімної») влади «іншого» над кожним (Гайдеггер називає її das Man, назва якої утворена від німецького неозначено-особового займенника man), що «вирівнює будь-які відмінності» і спричинює «втрату власного існування». Панування das Man призводить до того, що кожний уподібнюється кожному. «Ми насолоджуємося і розважаємося, як усі, — пише Гайдеггер, — ми читаємо, дивимося і судимо про літературу, як усі дивляться і судять... Ми обурюємося тим, чим усі обурюються. Das Man, яке є Все, хоч і не є сумою або чимось визначеним, диктує повсякденності спосіб буття»¹. У цих міркуваннях філософа легко вгадуються риси відчу-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit. — S. 126—127.

ження, поширеного у сучасному світі, риси «масовості» (про які вже говорилося в попередніх темах) і конформізму.

Філософія Гайдеггера є спробою якомога ближче наблизитися до самого буття, до речей самих по собі. Для цього, вважає він, слід «відмислити все те, що говорила про речі вся попередня філософія («метафізика»)). Але відмислити треба не саме мислення, яке «виводить на очну ставку з речами». Для цього Гайдеггер широко використовує відкрити Гуссерлем «здатність мислення говорити» («саморозкриватися»). Проте його цікавить не саме по собі мислення, а його зв'язок зі світом, через який «говорить сам світ». Людське існування, за Гайдеггером, «вбудоване» у світ, тому світ являє себе через людину. Тому філософія повинна «повернутися до джерел». Гайдеггер шукає шляхів примусити говорити саме буття. Прикладом такого «самоговоріння» буття є міркування Гайдеггера з приводу картини Ван-Гога «Селянські черевики»: «Ми не можемо навіть визначити... де стоять ці черевики. Навколо цієї пари немає нічого, чому б вони могли належати, — лише невизначений простір. На них не помітно навіть грудочки землі з поля чи степової дороги, що могло б натякнути на їх використання. Пара селянських черевиків і нічого більш. І все ж... З темної відкритості стоптаного нутра черевиків дивиться на нас туга трудових кроків. У добротній масивності втілена тяжкість повільної ходи через завжди однакові борозни простертих полів, над якими віє вогкий вітер. На шкірі черевиків лежить вагомість і ситість ґрунту. Під їх підошвами самотність степового шляху в сутінках. Від черевиків іде мовчазний поклик землі, тихе дарування її досягаючого зерна й непояснима її неприступність у пустельній тиші зимових полів. Крізь цю річ проступає покірлива тривога за надійність хліба, мовчазна радість чергового уникнення злиднів, трепет чекання народження і страх перед загрозою смерті Землі належить ця річ і в світі селянки зберігається. З цієї береженої належності почерпує вона надію свого спокою... Завдячуючи надійності речі селянка здатна відчути мовчазний поклик землі, завдячуючи надійності речі знає вона свій світ. Світ і земля для неї і для будь-кого, хто так існує, є саме таким способом — у речі...»¹.

З цієї поваги й шаноби до буття постає гайдеггерівський протест проти новоєвропейського гуманізму, що виріс на ґрунті європейської

¹ *Heidegger Af. Der Ursprung des Kunstwerk.* — *Slutlgurt*, 1960. — S. 22—

«метафізики» і тому нездатний запобігти «сутнісній безпритульності людини». Натомість Гайдеггер пропонує гуманізм, що спирається на ідейно-моральнісну максиму, яка утверджує не панування людини у світі, а її відповідальність перед лицем буття. «Людина не володар суцього. Людина — пастух буття... Вона отримує необхідну бідність пастуха, чия гідність ґрунтується на тому, що вона самим буттям покликана до збереження його істини. Цей поклик приходиться як той кидок, з якого походить кинутість Dasein. Людина у своїй буттєво-історичній суті є суще, чие буття, будучи екзистенцією, полягає у мешканні близько буття... Це гуманізм, що мислить людськість людини зі своєї близькості до буття. Але водночас це й гуманізм, у якому головним є не людина, а історична суть людини з її витоків в істині буття. Тоді чи не стоїте цілком на істині буття з її історією і екзистенцією людини? Так воно і є»¹. Гайдеггер критикує новоєвропейський гуманізм за те, що той редукує людину до не-людини (до тварини). Традиційні для новоєвропейського гуманізму визначення людини зводять її до речі (живої чи неживої) — «людина — мисляча річ», «людина — мисляча тварина», «людина — тварина, що виробляє знаряддя» та ін. Гайдеггер показує, що в усіх подібних визначеннях немає найголовнішого — розкриття людськості людини; такі визначення просто довільно приписують речам чи тваринам абсолютно невласиві їм ознаки (мислення, виробництво тощо). Тому, говорить Гайдеггер, він критикує новоєвропейську концепцію людини не за гуманізм, а за недостатній гуманізм, за недогуманізм.

Екзистенційне буття людини, як уже неодноразово наголошувалося, є, за Гайдеггером, принципово часовим феноменом, причому часові характеристики людини набувають значного структурного розмаїття, визначальну роль серед якого набувають *часовість* (Zeitlichkeit) та *історичність* (Geschichtlichkeit). Часовість, що виступає у трьох часових «екстазах» — теперішньому, минулому і майбутньому, переживається людиною як кінечність людського існування (від народження до смерті). Різновидом часовості виступає так званий *світовий час* (Weltzeit), який є спільним для всіх людей часом і тому *датований* (поділений на дні, місяці, роки тощо) часом — це час людського співбуття (Mitsein). Іншим різновидом часовості виступає *вульгарний* (об'єктивний) *час*. Це, так би мовити, «чисте тепер»,

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. — С. 208

оскільки цей час орієнтований на нескінченність, вічність. У межах вульгарного часу людина вважає себе ніби «безсмертною»: «У мене ще є час, я ще зроблю те, те, і те...». Нарешті, ще один різновид — *історичний час*. Цілісне людське існування простерте між народженням і смертю, відбувається, здійснюється, що виражається німецьким словом *geschehen*, від якого походять слова *Geschichte* (історія) та *Geschichtlichkeit* (історичність):

Історія у такому значенні орієнтована не на минуле, а на майбутнє. Адже ми щомиті обираємо новий напрям ходу історії, надаємо минулому іншого продовження. Тому історія визначається в екзистенціалах долі і продовження (про це вже йшлося раніше). «Якщо доля конститує початкову історичність існування, то історія не має свого істотного значення ні у минувшині, ні в теперішності у їх зв'язку з минулим, а у справжньому здійсненні екзистенції, яке впливає з майбутнього існування»¹. Але в такому разі внаслідок одночасності часових «екстазів» минулого, теперішнього і майбутнього у часовості історія втрачає ознаки розвитку, прогресу, поступальності тощо, — вони замінюються екзистенціалом повторювання. І справді, ми самі надаємо історії значень «розвитку», «прогресу», «регресу», «реставрації», «реакції» тощо лише постфактум, коли історичний рух уже здійснився, тобто ми впорядковуємо історичні події і факти вже після того як зреалізувався певний інтервал історичного руху у світлі не тих задумів, якими керувалися учасники минулих подій, а у світлі тих реальних значень, яких набули результати здійснених відповідно до минулих задумів дій тепер, у майбутньому щодо часу, коли ці дії задумувалися.

Для оперування фактами минулої (здійсненої) історії ми можемо вільно повертатися до будь-якої події на будь-яку відстань у минуле з тим, щоб підтвердити (або спростувати) теперішнє тлумачення цих фактів (майбутнє щодо їхнього власного часу). Сказане є підставою для періодичного переписування історії людьми наступних епох, оскільки «останній» (найпізніший) результат минулих подій стає виразнішим, точнішим, істиннішим лише у якомусь більш віддаленому майбутньому.

Міркування Гайдеггера про розуміння і тлумачення як способів осягнення можливостей самого буття, як корелята скерованого на нього інтенційного людського буття (*Dasein*) дали істотний поштовх

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit.* — S. 386.

для розвитку герменевтичних досліджень одного з найвизначніших представників сучасної філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера (нар. 1900 р.)

Сучасна герменевтика як одна з новітніх форм екзистенційної філософії сягає своїм корінням ранньохристиянської екзегетики та романтичної герменевтики Ф. Шляйєрмахера. Проте безпосереднім своїм джерелом вона має феноменологію Е. Гуссерля, під вирішальним впливом якої склався екзистенціалізм М. Гайдеггера. Йдучи слідом за Гуссерлем і Гайдеггером, представники сучасної герменевтики вважають принципово правильним розуміння «феноменального» характеру існування реальності. Проте поняття «феномена» в класичній філософії, на їхню думку, вульгаризує справжній зміст феноменального буття.

Повторюючи услід за Гайдеггером його вихідну тезу «буття є час», Гадамер заперечує традиційне розуміння «істинного буття» як позачасового. Справді, реальне пізнання завжди пов'язане з певним часом, замикається у своєрідному «герменевтичному колі», адже, вивчаючи історію, традицію, дослідник сам завжди рухається разом з нею «в її колі». Уявлення про «абсолютність» (незалежність від будь-яких попередніх міркувань і настанов) початкових положень теорії є, за Гадамером, «раціоналістичною фікцією». Саме від неї бере початок негативне забарвлення поняття «передсуд». Людина — істота, життя якої має початок і кінець, тому її досвід так само конечний, історичний. Отже, вчений, історик підходить до тексту з «наперед заданою», традиційною точкою зору, яка, власне, є не чим іншим, як передсудом. Людина ніколи не підходить до предмета дослідження «байдуже», абсолютно «нейтрально». Тому процес пізнання ніколи не становить абстрактно-байдужої фікції чи констатації всього того, що потрапляє до нашого поля зору. Ми «запитуємо» наш предмет, ведемо «діалог» із ним. Унаслідок цього герменевтика тлумачить дослідження, пізнання як гру. Характер її визначається не її учасниками, а самим процесом гри. Грає сама гра, втягуючи в себе гравців.

Герменевтика виразно вказує на мову як конкретне втілення реальності, що є тотожністю буття, часу, історії. За Гадамером, мова є тим фундаментальним рівнем буття, який без вагань можна називати мовною конституцією світу. Цю конституцію можна уявити як історично-діяльну свідомість, що є випереджуючою схемою усіх на-

ших пізнавальних можливостей. Тим самим екзистенційна філософія повертається на ґрунт міфологічного тлумачення реальності.

«Екзистенційна філософія» К. Ясперса

К. Ясперс (1883—1969) поряд з Гайдеггером вважається засновником німецького екзистенціалізму. Він навчався у Гейдельберзькому університеті (1901—1908) спочатку на юридичному, потім на медичному факультеті. Працював науковим асистентом у психіатричній клініці цього університету (1909—1915), викладачем психології (до 1921 р.), потім захопився філософією. У програмній тритомній праці «Філософія» (1931) сформулював оригінальну версію екзистенційної філософії. У 1937 р. був усунений від викладацької роботи (через дружину-єврейку, з якою відмовився розлучитись), повернувся до неї лише 1945 р. З 1948 р. й до самої смерті (1969) Ясперс — професор філософії у Базельському університеті (Швейцарія). Крім згаданої «Філософії», Ясперс — автор 20 книжок і 110 наукових статей. Серед найвідоміших праць — «Психологія світоглядів» (1919), «Духовна ситуація часу» (1931), «Розум і екзистенція» (1933), «Про європейський дух» (1946), «Про істину» (1947), «Філософська віра» (1948), «Маркс і Фройд» (1952), «Великі філософи» (1957), «Атомна бомба і майбутнє людства» (1958), «Про умови і можливості нового гуманізму» (1962), «Куди йде ФРН?» (1967) та ін.

Уже в одній зі своїх ранніх праць («Психологія світоглядів») Ясперс відкидає думку про психічні хвороби як хвороби мозку — їх корені «в індивідуальних глибинах особистості», у її приватних можливостях. Діагноз хвороби «нашої доби» — панування «масового існування» над особистістю. Ясперс формулює поняття необхідної форми життєдіяльності, яка є чимось подібним раковині молюсків (Gehäuse). Вони бувають чимось самоформованим, змінним, але бувають і жорстко-незмінними, які ми просто приймаємо. Всі вони є раціональними формами, які протистоять «внутрішній» людині як щось упорядковане, відповідне правилу, подібне рецепту, необхідне. Спільним для всіх таких форм є їх *раціональність*. Останнє ж не помічає ірраціональності (часом навіть абсурдності) життя, оскільки раціональність розглядає живе як випадок і не бачить ані антиномічності, ані ірраціональності реальних життєвих ситуацій¹. Раціональ-

¹ *Jaspers K.* Psychologie der Weltschamingen. Berlin, 1922. — S. 317

ність, інакше кажучи, «бачить» лише речове буття. Але ж буття речей «нічого не знає про себе; я — мислячий суб'єкт — знаю про нього. Якщо я мислю собі це буття, як воно існує незалежно від своєї предметності для суб'єкта, тобто не як явище для іншого, то я називаю його буттям-в-собі. Але це в-собі-буття недосяжне для мене, оскільки при першому доторканні до нього я роблю його предметом і тим самим явищем як буттям-для-мене. Буття, яке існує для себе у якому зв'язані одне з одним буття і свідомість, я знаю тільки в собі»¹.

Повне розмежування світу об'єктивного й мого (суб'єктивного) світу неможливе. В бутті існують обидва світи, діалектично міняючись місцями — то мій світ стає частиною об'єктивного світу, то останній стає перспективою у моєму світі. Саме тому наука нездатна знати буття, оскільки воно є єдністю об'єктивного й суб'єктивного світів, а наука фіксує лише об'єктивний, розриваючи і фрагментуючи тим самим власне буття. Людина ж пізнається наукою лише у своєму наявному існуванні як емпіричний, психофізичний об'єкт. Справді ж людське в людині — екзистенція — недосяжне для науки. «Людина знаходить у собі те, чого не знаходить будь-що у світі, щось непізнане, неаргументоване, непередбачуване, таке, що «вислизає» від будь-якої дослідницької науки»². Екзистенція — «існування, яким воно саме існує, ніколи не є всезагальним і тому не є випадком, який, як особливе, може бути підведений під загальне»³. Екзистенція «є буття, яким я є сам, як існування. Воно є я, оскільки я не роблю себе об'єктом. У ньому я знаю себе незалежно, без того, щоб бути спроможним бачити те, то я називаю своєю самістю. Я живу в його можливостях тільки у їх здійсненні я є я сам. Якщо я хочу його «схопити», воно зникає, оскільки не є психологічний суб'єкт. В його можливостях я чую себе укоріненим глибше, ніж у тому, у чому я, об'єктивно виникаючи осягаю себе як організм — родова істота»⁴.

Тому екзистенцію не можна визначити, її можна лише описати. В об'єктивному світі діє причинність, у світі екзистенції — свобода. Екзистенції тому зв'язані не причинністю, а комунікацією, яка поряд зі свободою та історичністю є характерною рисою екзистенції. Кому-

¹ *Jaspers K. Philosophic* : in 3 Bd. — Berlin, 1956. — Bd. 1. — S. 5.

² *Jaspers K. Einfuhrung in die Philosophie*. — Zurich, 1950. — S. 62

³ *Jaspers K. Philosophic* — Berlin, 1956. — Bd 2. — S. 4.

⁴ *Jaspers K. Philosophic* — Bd. 2. — S. 1 — 2.

нікація визначається Ясперсом як «життя з іншими», але це не просто перебування з іншими, оскільки вона передбачає незалежність від іншого; «Я як усвідомлююче себе може протиставити себе іншому. Воно відрізняє себе і тим самим осягає відпочаткову незалежність»¹. Історичність виключає закономірність. «Історичність — моя укоріненість в унікальному світі мого наявного буття і особливість завдання, закладеного тут»². «Історичність не ірраціональна, а надраціональна, останнє відрізняється від ірраціонального тим, що характеризує цілісність екзистенції, тоді як ірраціональне характеризує лише деякі аспекти існування, протилежні раціональному — «всі висловлювання про історичність мають бути логічно і словесно не істинними; адже всі вони мають форму загального, тоді як історична свідомість відпочатково має форму одиничності»³.

Екзистенція свободна, власне вона і є сама свобода. Але це — трансцендентальна свобода, тобто абсолютну свободу вибору екзистенції обмежує Бог, який і є у Ясперса втіленням трансценденції. «Рішення на користь свободи і незалежності проти всіх образів цього світу, проти будь-якого авторитету не означає рішення проти трансценденції. Той, хто спирається на самого себе перед лицем трансценденції, вирішальним чином випробовує ту необхідність, яка цілком віддає його в руки Бога»⁴.

Вступити в комунікацію з екзистенцією (осягнути її) можна лише через трансценденцію. «Оскільки я осягнув самого себе, виходячи зі свободи, я тим самим осягнув свою трансценденцію, зникаючим явищем якої я саме і є у своїй свободі»⁵. Свобода у Ясперса «зв'язана». Вона безумовна (незумовлена) лише стосовно предметного світу, але щодо трансценденції вона зумовлена. Це, звичайно, специфічна зумовленість (необхідність), не природна й не морально-етична (типу кантівських імперативів). Ідеться про свободну (екзистенційну) необхідність; класичним її прикладом можуть бути відомі слова М. Лютера «Hier stehe ich, ich kann nicht anders» («На тому стою і не можу інакше»).

¹ Ibid. S. 51.

² Ibid. S. 133.

³ Ibid. S. 132

⁴ *Jaspers K.* Philosophic. rBd. 2. rS. 196.

⁵ Ibid. S. 199.

Але як можна відрізнити в цьому плані сцієнтистський раціоналізм від нацистського тоталітарного ірраціоналізму? Цьому питанню Ясперс надавав особливого значення — його, людину ліберальних переконань, надзвичайно тривожила нацистська антираціоналістична пропаганда первісних інстинктів «Blut und Boden» («Землі і крові»). Тому у праці «Розум і екзистенція» (1933) філософ формулює нове розуміння стосунків екзистенційних і раціоналістських вимірів людини. Він наголошує на розумі як на сфері духовності, що спирається на покладання раціоналістичних принципів системи знання (те, що Паскаль називав «логікою серця»). Розум у Ясперса набуває ознак віри, яка покладає аксіоми й постулати. Він присвячує проблемі «філософської віри» (поняття, сформульоване й обґрунтоване Ясперсом) спеціальну працю — *Der philosophische Glaube*. «Сьогодні, — пише Ясперс, — завдання полягає в тому, щоб справжній, питомий розум обґрунтувати знов у самій екзистенції»¹.

Зв'язок розуму з екзистенцією настільки тісний, що «кожен з цих моментів втрачається зі втратою іншого»². Екзистенція — джерело буття, розум не є таким джерелом, але без розуму екзистенція, що «спирається на почуття, переживання, сліпий потяг, інстинкт і сваволю, стає нестримним насильством»³. Віра (філософська віра) «існує тільки у союзі зі знанням. Вона хоче знати те, що є пізнаваним, і зрозуміти саму себе»⁴.

Розв'язати проблему єдності універсального та індивідуального, загального і єдиного можна лише на базі комунікації, як її розуміє Ясперс. Отже, комунікація як зв'язок між екзистенціями постає як спосіб поєднання розуму та екзистенції.

Найяскравіший свій вияв — «осяяння» — людське існування знаходить у так званих «межових» ситуаціях, у край нерациональних і антиномічних за своїм змістом. Антиномічність людини впливає з того, що дійсно мисляча, відчуваюча і діюча людина знаходиться ніби між двома світами: перед нею царство предметностей, за нею сили і сподівання суб'єкта. Її ситуація визначена з двох боків — об'єктом перед нею і суб'єктом за нею, причому обидва нескінченні, невичерпні

¹ *Jaspers K. Der philosophische Glaube. — Munchet, 1962. — S. 146*

² *Jaspers K. Vernunft und Existenz. — Groningen, 1935. — S. 48*

³ *Ibid. S. 49.*

⁴ *Jaspers K. Der Philosophische Glaube — S. 11–12*

й непроникні. З обох боків стоять вирішальні антиномії. Саме антиномічність, наявність нерозв'язності її і її постійне розв'язування існуванням — найвищий показник реальності самого існування. Адже «випробувати межові ситуації і існувати — одне й те саме»¹.

«Межові» ситуації — боротьба, провина, страждання, хвороба, втрата, випадковість, смерть. Саме в них людина здатна вириватися з буденності й повсякденності — і екзистенція, таким чином, стає вирішенням. Саме у «межових» ситуаціях стає, нарешті, можливим підхід до трансценденції — до Бога. Справжні реальності — це екзистенція і трансценденція. Вони розкриваються у наявному бутті не як явища, а як шифри — мова, якою трансценденція звертається до екзистенції. «Усяке світовизначення і світорозуміння — чи то торжество оптимістичної світової гармонії, чи то песимістичний відчай світової розділеності — веде до тотальних суджень, які виражають перевагу окремих реальностей і нехтування іншими. Цьому протистоїть упевненість у незавершеності й безґрунтовності і водночас постійна готовність вслухатися в усі мелодії світу, бачити усяке явище таким, що постає в часовому русі завжди незавершеного життя»².

Ясперс заперечує старе, догматичне уявлення про науковість як загальнозначущість і пропонує прийняти нове — багатозначне — про можливість різноманітних тлумачень, а не єдине загальнообов'язкове пояснення. На противагу науці Ясперс висуває ідеї «філософської віри», «прояснення екзистенції» і «трансцендування».

Філософія, за Ясперсом, пізнає те, що «ніколи не може стати предметом». Навіть комунікація як взаємодія двох свідомостей є інтуїтивною. Філософську віру, проте, однак не можна тлумачити як ірраціональну. Філософія взагалі завжди користувалася поняттями й категоріями як свого роду знаками, мета яких «привести в рух мислительну діяльність». Але в жодному разі не можна абсолютизувати роль таких «знаків», що часто робилося в останні століття.

Як і Гайдеггер, Ясперс вважає головною, визначальною рисою людини як екзистенційної («замежової» щодо наявного стану речей, до його субстанційно-тілесної «просторовості») істоти часовість, історичність і, отже, духовність. Чому, власне, існує історія? — ставить у зв'язку з цим питання Ясперс і відповідає: «Саме тому, що людина

¹ *Jaspers K.* Philosophic — Bd. 2. S. 204.

² *Jaspers K.* Der philosophische Glanbe. — S. 32—33

конечна, незавершена і не може бути завершеною, вона має у своєму перетворенні в часі пізнати вічне і вона може пізнати його тільки на цьому шляху. Незавершеність людини і її історичність — одне й те саме. Не існує правильної світобудови. Немає досконалої людини... Через те, що в історії постійно діє незавершеність, все повинно невинно змінюватися. Історія сама по собі не може завершитися»¹. Основною рисою історії, за Ясперсом, є перехід. Пріоритетними рисами історії, що визначають її специфіку, є риси унікальності та індивідуальності справді історичних подій: «Якщо ми осягаємо в історії загальні закони (каузальні зв'язки, структурні закони, діалектичну необхідність), то власне історія лишається поза нашим пізнанням. Адже історія у своєму індивідуальному обличчі неповторна... Цей тип одиницності ми знаходимо тільки в людині і в її творіннях; в усіх інших реальностях — лише остільки, оскільки вони співвіднесені з людиною, служать їй засобом, виразом, метою. Людина історична тільки як духовна істота, але не як істота природна... В історії ми бачимо в собі носіїв свободи, серйозного рішення й незалежності від усього світу, бачимо в собі екзистенцію, дух. В історії нас цікавить те, що не може цікавити нас у природі, — таємничість стрибків у царстві свободи і те, як буття одкривається людській свідомості»².

Екзистенціалізм Ж.-П. Сартра

Ж.-П. Сартр (1905—1980) — видатний французький письменник, драматург, філософ, один із провідних представників французького екзистенціалізму. Навчався в ліцеї Генріха IV (1915—1924) та Еколь-Нормаль (1924—1928), здобув науковий ступінь з філософії (1929), викладав філософію в одному з ліцеїв м. Гавра (1929—1933). У 1933—1934 рр. стажувався з німецької літератури і філософії у Французькому інституті в Берліні. Філософський роман «Нудота» (1938) робить ім'я Сартра відомим не тільки у Франції, а й за її межами. На початку Другої світової війни потрапив до німецького полону, після капітуляції Франції повернувся до окупованого Парижа, брав участь у підпільній боротьбі проти окупантів (разом з А. Камю співпрацював у підпільній газеті Опору «Боротьба») і водночас напружено

¹ *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 242—243.

² Там само. С. 249.

працював у сфері літературної і філософської творчості. У повоєнні роки активно включився у громадсько-політичну діяльність, видавав журнал «Нові часи» (з 1946 р.), у 50-ті роки захопився марксизмом. Примхливо поєднуючи ідеї Маркса з маоїзмом, став одним із речників молодіжного «бунтарства» (60-ті роки). Головні філософські праці Сартра — «Уявлення» (1936), «Ескіз теорії емоцій» (1939), «Уявлюване» (1940), «Буття і ніщо» (1943), «Екзистенціалізм — це гуманізм» (1946), «Критика діалектичного розуму» (т. 1 — 1960, т. 2 — 1985), художньо-філософські праці — «Нудота», «Мур» (1940), п'єси 40 — 50-х років — «Диявол і господь Бог», «Зачинені двері», «Мухи», «Шляхи свободи» (в 3 томах, 1949) та ін.

У своїх довоєнних працях філософсько-психологічного спрямування (написаних під сильним впливом феноменології Гуссерля) Сартр висловлює думку про необхідність виявлення специфічно людської сфери життєдіяльності людини. Тільки знання особливостей цієї сфери може відкрити шлях до виявлення специфічно людського в людині. В пізнавальній діяльності в цьому плані можна виокремити уяву (фантазію), у соціально-життєвій діяльності — мораль. Тільки в цих формах діяльності поведінка ініціюється самим людським індивідом, тобто вільно (в інших формах поведінки, наприклад, економічній, «ініціатива» активності виходить від зовнішніх — «речово-тілесних» — чинників: органічно-тілесних потреб, технічного рівня розвитку виробництва тощо). Але це були лише перші підходи до «прояснення» екзистенційної специфіки людського буття.

Програмою працею Сартра є книга «Буття і ніщо» (художньо-суб'єктивну рецепцію філософського змісту цієї книги знаходимо в романі «Нудота»). Як і всі екзистенціалісти (ми вже відзначали цю особливість), ядро своєї філософії Сартр знаходить у феноменології Гуссерля. Тож міркування свої Сартр починає з буття феномена, інтенційної активності свідомості, корелятивного характеру пізнавальної даності буття свідомості та ін.

Феномен є тотожним своїй даності, є те, що є («дано»), не має «поза собою» якоїсь «схованої», відмінної від своєї «даності» реальності. Він «сам себе показує». Так феноменологія долає дуалізм зовнішнього і внутрішнього, явища і сутності. Феномен пізнається («схоплюється») безпосередньо внаслідок своєї даності — інтуїтивно. Отже, феномен є внутрішнім, інтенційним змістом (корелятом) свідомості.

Буття феномена, однак, не вичерпується його даністю і тому відрізняється від самого феномена тим, що феномен є (стає) існуванням лише остільки, оскільки він, «розкриваючись» (будучи «схоплюваним»), «перевищує» (наповнює змістом) свідомість про себе. Інакше кажучи, буття феномена («сущє») відрізняється від феномена буття (буття як такого) тим, що останнє вимагає трансфеноменальності (виходу за межі буття феномена, або, як сказав би Гайдеггер, буття лежить за межами буття сущого). Тобто не є просто наявністю (буттям феномена), сущим (оптичним), а є трансцендентним (онтологічним).

Берклі, формулюючи своє знамените «*esse est percipi*» («існувати значить бути сприйманим»), прагнув звести буття до свідомості (про це буття). Але тим самим він ставив питання не тільки, що таке буття, а й що таке свідомість. І тут «свідомість» і «буття свідомості» не є одне й те саме. Свідомість сама по собі — ніщо, вона є щось лише в акті інтенції, лише будучи «свідомістю про...», тобто буттям свідомості. Буття свідомості, будучи «свідомістю про...» (виходом за свої межі), є, як і феномен буття, трансфеноменальністю. Сартрове розрізнення між буттям і свідомістю відрізняється від матеріалістичного розуміння такого розрізнення. Буття у Сартра є корелятивно-езономатичного акту, є буття-значення у його трансфеноменальності щодо самої свідомості.

Буття не створене ніким і нічим, воно просто є. Воно не активне, не пасивне, не іманентне (не передбачає відношення — відмінності — до самого себе), воно не відрізняється від самого себе, воно «приросло до самого себе». Буття є те, що воно є¹. Буття є абсолютна позитивність, «вислизає» з часовості (яка пов'язана зі зміною), позбавлене основи (не створене з чогось іншого). Це — буття в-собі (*en-soi*) і тому абсолютно випадкове. Отже, буття є, є в-собі, є те, що воно є.

Свідомість як буття — специфікою її способу існування в-собі є буття для-себе (*pour-soi*). «Існувати для свідомості (*pour-soi*) означає мати свідомість про своє існування. Вона з'являється як чиста спонтанність перед світом речей, які є чистою інертністю»². Носієм, унікальним представником буття свідомості є специфічно людське буття — єдине буття в світі, здатне ставити питання про себе і, отже,

¹ *Sartre J.-P. L'être et le néant.* — Paris, 1943. — P. 33

² *Sartre J.-P. L'imagination.* — Paris, 1936. — P.1.

відрізнити себе від самого себе. Проте питання може бути поставлене не тільки про буття, а й про небуття (*neant*), ніщо. Це питання передбачає, своєю чергою, можливість трансцендентального (онтологічного) існування небуття принаймні у трьох його формах: небуття предмета; небуття іншої визначеності предмета, ніж дане; небуття знання про предмет.

Небуття існує «на рівних» з буттям. Але небуття є не просто відсутність усякого буття, а заперечне (негативне) буття. Тому небуття (ніщо) є вторинним, похідним від буття (*en-soi*). «Небуття є тільки на поверхні буття»¹. Джерелом небуття є людина — «людина є буття, через яке небуття приходить у світ»². Але заперечення (заперечне твердження) не породжує небуття (ніщо). Воно саме базується на ніщо, яке має онтологічний статус. Негативне твердження лише виявляє факт існування негативного буття — ніщо.

Але як приходить ніщо в буття (*pour-soi* в *en-soi*)? У світі самому по собі (*en-soi*) нічого не трапляється. Він просто є. Є бурі, землетруси, катастрофи, але після них буття не стає більше або менше, ніж було. Воно просто по-іншому розташувалось (але і це не зовсім точно, оскільки, щоб зафіксувати іншість, потрібен свідок, який «утримує» минуле, щоб порівняти його з теперішнім і зафіксувати цю іншість). Приносячи у світ ніщо, людина приносить визначеність, тому нищення (неантизація, негачія, заперечення) можливе лише у людському світі (у людиновимірному порядку світу — у Космосі). Тому людина (*pour-soi*), а не природа (*en-soi*) руйнує свої міста землетрусами. Але руйнування, хоча і здійснюється через людину, є об'єктивним фактом (адже, говорить Сартр, у бутті цієї китайської вази міститься її тендітність, бо китайська ваза як буття є людське значення певного шматка випаленої певним чином глини³).

Отже, робить висновок Сартр, тільки для-себе буття, на відміну від у-собі буття, справді діалектичне, бо тільки людина заперечує своє суще (природно-тілесне існування) таким чином, що це заперечення стає його для-себе (*pour-soi*) специфічно людським утвердженням своєї людськості (по суті — екзистенційності). Тому, всупереч усій попередній традиції, об'єктивна реальність (природи чи розуму) розглядається

¹ *Sartre J.-P.* L'etre et le neant. — P. 52

² *Ibid.* P. 60.

³ *Sartre J.-P.* L'etre et le neant. — P. 44.

як принципово недіалектична. Реально існує лише діалектика людського (екзистенційного) буття (діалектика с «логікою» людської діяльності, — скаже трохи пізніше Сартр). Не існує діалектики природи, в кращому разі можна говорити лише про опредметнену в природі діалектику людської діяльності, практики. Звідси Сартр виводить і свою знамениту парадоксальну «формулу» людського буття (*pour-soi*) — *voно є те, що не є* (не є суще) і *не є те, що є* (екзистенція).

Неантизуюча (заперечно-визначувальна) діяльність людини діалектична. В цьому коріниться людська свобода, що є ядром специфічно людського (*pour-soi*) буття-екзистенції. Людина, за Сартром, постійно долає власну ситуацію, заперечуючи наявне (суще) і створюючи нове. Тому свобода реалізується у постійному подоланні ситуації. Людина завжди свободна. Вона не є спочатку тим, щоб потому бути свободою — «немає відмінності між буттям людини і свободним буттям»¹.

Способом буття свободи є туга, яка виступає екзистенційним феноменом. Екзистенційна туга (*rangoisse*) має свої емпіричні вияви — нудоту (*pauses*), страх та ін. Солдат перед боєм боїться смерті — це страх, але коли солдат перед боєм боїться свого страху — це туга (приклад Сартра). Тому свобода важко переживається людиною (згадайте Достоєвського: здобувши свободу, людина відчуває тягар відповідальності і тому починає шукати, перед ким схилитися). Людина шукає способів «утвердитися» в оцінці інших людей, ніби «кам'яніє» під поглядом Іншого, як під поглядом міфічної медузи Горгони (згадайте гайдеггерівську анонімну владу іншого над усіма — *das Man*). Один із героїв Сартрової п'єси «Зачинені двері» заповнює свою кімнату дзеркалами, щоб щохвилини «бачити себе збоку», «об'єктивно». Шукаючи певності, солідності, опори, людина ніби боїться своєї свободи, постійно втікаючи від неї у «недоброчинність» (*mauvaise foi*).

Ми вже зазначали, що, за Сартром, людина несе в собі ніщо, яке тільки через людину з'являється у світі. Людська реальність конституюється у своїй специфічності лише остільки, оскільки вона є початковим проектом свого власного небуття². Спрямування неантизуючої діяльності людського буття (*pour-soi*) надає проект, який пов'язаний з принциповою недостатністю для-себе буття (емпірично ця недостатність проявляє себе у виникненні бажань у людини). Людина

¹ *Sartre J.-P. L'être et le néant.* — P 66

² *Ibid.* P. 121.

бажає іншого, але не будь-якого, а свого інтимного, собі потрібного. Тому для-себе-буття постійно долає свій актуальний стан у напрямі отримання нового можливого стану (він той самий, що й актуальний, але позбавлений недостатності). Тому бажане є цілісною тотальністю людського буття (*pour-soi*), яка ніколи не досягається цілком, крім ситуації смерті. Людина, отже, завжди є недостатність (*manque*), ущербність, «яблуко, яке постійно зсередини точиться хробаком ніщо» (Сартр). Унаслідок цього за своєю природою людина є нещасною свідомістю без усякої надії подолати свій стан нещасності»¹.

У своїй неантисипуєчій діяльності людина націлена на можливості, які завжди є людськими, а не об'єктивними. «Можливості (як і ніщо. — *I. Б.*) приходять у світ через людську реальність»². «Ці хмари можуть перетворитись на дощ, тільки якщо я долаю їх до дощу, так само як ущербний диск місяця є недостатністю зростаючого місяця, якщо я долаю його до повного місяця»³. Невизначене (хаотичне) в-собі буття (*en-soi*) перетворюється на природу лише остільки, оскільки стає інтенційним предметом для-себе буття (*pour-soi*). Я сам творю природу, оскільки людина є мірою всіх речей.

Для-себе буття (*pour-soi*) не створюється в-собі буттям (*en-soi*), воно просто є, є взагалі, не будучи чимось визначеним — причиною, наслідком, основою тощо, але воно не створює й саме себе. Для-себе буття просто існує (як і *en-soi*) і тому (подібно до *en-soi*) теж є випадковим. Цю невиводимість, непояснимість (випадковість) для-себе буття Сартр називає *фактичністю*. Випадковість (фактичність) для-себе буття, проте, відрізняється від випадковості в-собі буття (*en-soi*). В-собі буття випадково існує (воно ніколи не з'являється і ніколи не зникає, а для себе буття (*pour-soi*) випадково виникає і випадково зникає — народження і смерть випадкові відносно свободи для-себе буття (*pour-soi*), тому що людина не планує ані свого народження, ані своєї смерті. Навіть самогубство не є людським проектом, оскільки людські проекти спрямовані в майбутнє, а самогубство позбавляє людину майбуття. «Абсурдно, що ми народилися, абсурдно, що ми помremo»⁴.

¹ *Sartre J.-P.* L'etre et le neant. — P. 134.

² *Ibid* P. 142.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* P. 631.

Часовість (так само, як і ніщо, і можливість) теж приходить у світ разом з людиною. Людське буття є екстатичне буття. Часові «екстази» (грец. «екстазіс» — «вихід за..», «рух назовні») — минуле, теперішнє, майбутнє.

Минуле не існує, оскільки є те, що вже не є, але це специфічне «неіснування». Це той фрагмент мого існування, у якому я збігаюсь з собою тільки у смерті. Минуле з'єднує мене з самим собою у такий спосіб, що для-себе буття (*pour-soi*) стає в-собі буттям (*en-soi*), перестаючи бути собою (*pour-soi*). Як тіло сирени (русалки) закінчується хвостом, так і за для-себе буттям (*pour-soi*) постійно «тягнеться хвіст» у-собі буття (*en-soi*). Минуле є «постійно зростаючою тотальністю в-собі буття», «дається як для-себе буття, що стало в-собі буттям», є «для-себе буттям, схопленим і потопленим у-собі буттям»¹. Звідси тлумачення сутності (те, що вже стало і тому вже не може діяти на буття) як минулого. Оскільки минуле — результат існування для-себе буття (*pour-soi*), остільки існування передує сутності.

Теперішнє, перебуваючи між минулим і майбутнім, «стискується» до нескінченно малого моменту — миті, що прямує до небуття. Для-себе буття (*pour-soi*) як теперішнє має своє буття поза собою — попереду (майбутнє) і позаду (минуле). Воно є втеча від минулого у майбутнє, воно є постійний «політ» перед лицем небуття. Тобто для-себе буття існує поза своїм суцям (теперішнім).

Стосовно майбутнього Сартр писав: «Тільки буття, яке повинно бути своїм буттям, замість просто бути ним, може мата майбутнє»²; «Майбутнє є те, чим я повинен бути, оскільки я можу не бути ним»³.

Без часових «екстазів» для-себе буття (*pour-soi*) не могло б відрізнитися від самого себе і, перетворившись на в-собі буття (*en-soi*), знищилося б. Часовість для-себе буття (три «екстази») є початковий час. Універсальний час похідний від початкового, це часові характеристики світу, накладувані людиною на світ. Психічний час — усвідомлювання Я тривалості та осягнення самого себе як єдності триваючих один за одним станів. Часовість у формі психічної тривалості — це рефлексія. Рефлексія є «для-себе буття (*pour-soi*), що

¹ *Sartre J.-P.* L'etre et le neant. — P. 159, 164, 184.

² *Ibid.* P. 108.

³ *Ibid.* P. 170.

усвідомлює саме себе»¹. Таке фіксування буттям-для-себе самого себе є фіксуванням минулого (лише воно може фіксуватися, тобто відображатися, оскільки є «спокійним», здійсненим). Тому рефлексія є пізнанням минулого — це «чиста» рефлексія. Але є й «нечиста» рефлексія, коли ми усвідомлення минулого приймаємо за усвідомлення теперішнього, переносимо минуле на теперішнє. Саме тут і виникають заблудження й помилки (оскільки рефлексія перетворює свідомість — *pour-soi* — на річ і тому дає спотворене уявлення про для-себе буття (*pour-soi*) — яке ніколи не є річчю.

Свобода є самоподолання для-себе буття, але не зводиться тільки до цього (така «свобода» є і у тварин). Свобода для-себе буття (*pour-soi*) керується завжди певною метою. А зміст мети — те, що не є у цей момент (вона існує в майбутньому). Отже, діяльність ще має створити те, що ще не є. Але мета не визнається попередніми мотивами і спонуками (вони в минулому, а минуле не може діяти на теперішнє), тому Сартр не згоден з матеріалізмом.

«Свобода не має сутності, вона не підпорядкована ніякій матеріальній необхідності, про неї слід сказати те, що Гайдеггер говорить про *Dasein*: «В ній існування передує сутності і керує нею. Свобода твориться через дію, яку вона організовує разом з мотивами і спонуками, котрі вона імплікує»². В ході діяння свободи необхідно долати так званий коефіцієнт ворожості речей, який покладається самою свободою. Свобода сама себе обмежує через речі, щоб їй було що долати. Адже «без цього в-собі буття (*en-soi*), яке я заперечую, я зник би у небутті»³. Без такого подолання моє бажання збіглося б і реалізацією мети бажання, так що не було б ніякого часового інтервалу між ними.

«Парадокс свободи» полягає в тому, що «свобода існує тільки в ситуації, і ситуація є тільки через свободу. Людська реальність повсюдно зустрічає опір і перепони, які не вона створила, але ці опір і перепони мають значення лише *в і через* свободний вибір, яким є людська реальність»⁴. Я народився у певному місці, яке я не вибирав, але це місце може відігравати роль перепони або сприяння не саме

¹ Ibid. P. 197.

² *Sartre J. P. L'etre et le neant.* — P. 513

³ Ibid. P. 588.

⁴ Ibid. P. 569—570.

по собі, а залежно від мети, яку я собі поставив; так, Нью-Йорк знаходиться в кількох тисячах кілометрів від Парижа, але ця відстань набуває значення лише в разі, коли я хочу відвідати Нью-Йорк, інакше вона для мене не має значення. Минуле «тисне» на мене, але не детермінує мене, оскільки значення цього минулого визнається мною. У навколишньому середовищі гора є перепоною для мене лише тоді, коли я хочу перейти з однієї долини до іншої; якщо ж я хочу піднятися на гору, щоб оглянути місцевість, — гора не перешкода, а допомога. Свобода є *свобода в ситуації*.

Я вкинутий у світ, значення якого визначається іншими (будинки, трамваї та ін.), тобто ці предмети змушують мене діяти певним чином. Але всі ці значення не мають для мене примусової сили. Вони матимуть цю силу, якщо я погоджусь із ними.

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що у «Бутті і ніщо» висловлено головний зміст Сартрового екзистенціалізму. Починається твір, як ми бачили, з проблеми буття як безпосередньої даності. Це — наявне буття, «феномен», який є те, що є. Таке буття «нічого не переживає, не діє, не поводить себе». Його не можна визначити, можна лише фіксувати суто феноменологічно, адже воно «компакт не, в ньому немає ані... найменшої щілини, до якої могло б про слизнути небуття. Це — в-собі буття, яке просто є. У першому і другому розділах наголошується, що «в-собі» буття є «феноменальним», «непроникним», оскільки досягається лише ззовні. Визначуване ж «з-себе» буття вже не є (тому воно — небуття, ніщо), а існує (екзистує), це вже «для-себе» буття, «екзистенція». «Для-себе» буття є, власне, людське буття, оскільки, як твердить Сартр, «ніщо приходить у світ лише разом з людиною». «Для-себе» буття «є неспокій, постійне заперечення (neantisation) того, що є «в-собі». Це є, по суті, свідомість, але свідомість «дорефлексивна», безпосереднє знання, у якому буття просто збігається з існуванням. Тому, за Сартром, «для-себе» буття «є те, що не є, і не є те, що є». І справді, людина є своє минуле (пам'ять, досвід), тобто те, що вже не є; вона ж є і своє майбутнє (можливості), тобто те, що ще не є; тому «для-себе» буття Сартр характеризує як «постійний політ перед лицем небуття».

У третьому розділі розглядаються різноманітні стосунки, що виникають при спілкуванні людей у «ситуації». Автор, зокрема, наголошує на неможливості зберегти свою «самість», неповторну

унікальність в полі зору (під «поглядом») іншого. У стосунках з іншими екзистенціями ми втрачаємо свою суб'єктивність», стаємо «об'єктами», «речами», «в-собі» буттям — під «поглядом» іншого ми «кам'яніємо», як під поглядом Медузи. У четвертому розділі розглядається центральна для Сартрового екзистенціалізму тематика — проблеми вибору, свободи, відповідальності Будучи «постійним неспокоєм», людина завжди чогось хоче, до чогось прагне, щось планує, але всі ці бажання (прагнення, проекти, задуми тощо) є чимось таким, чого ще немає як наявного буття; все це існує лише як множина можливостей, серед яких людина постійно мусить здійснювати вибір. Людина завжди знаходиться в «ситуації вибору» (навіть відмова від вибору є теж вибір — вибір «не вибирати»).

Змушена постійно вибирати, людина виявляється істотно свободою особистістю. «Ми є свобода, яка вибирає, — наголошує Сартр, — але ми не вибираємо бути свободними; ми засуджені до свободи»¹. Але така тотальна свобода вимагає такої ж тотальної відповідальності: «Будучи засудженою до свободи, людина несе тягар світу на своїх плечах. Вона відповідальна за світ і за себе, розглядувану як спосіб буття... її відповідальність всеохоплююча»². Свободно проектуючи себе в майбутнє, людина прагне досягти цілком певної «позитивної» мети, але водночас, досягаючи її, вона одразу вибирає нову мету, досягнення якої приводить до нового вибору, і т. д.; інакше кажучи, людський вибір і свобода вказують на людське прагнення досягти «тотальності» — «синтезу» «в-собі і для-себе» буття, тобто прагнення стати буттям, яке б одночасно було й обґрунтуванням свого буття. Це, по суті, прагнення стати Абсолютом — Богом, але це — принципово нереалізовуваний, нездійснений у реальності «проект».

Наголошуючи на унікальності й неповторності (неузагальнюваності й невизначуваності) як специфічних рисах людського буття, екзистенції, Сартр (як і К'єркегор, і Гайдеггер, і Ясперс) вважає ці характеристики співмірними з якісною специфікою самої реальності, з її «відкритістю», репрезентованою «феноменами» самого буття, які «самі себе показують». Всупереч кількісно-калькулюючій методології «позитивістського» (раціоналістичного) інтелекту, абстрактно-узагальнюючого розуму, який «ховає» справжню реальність під

¹ *Sartre J.-P. L'être et le néant. P. 565*

² *Ibid. P. 639.*

цупким монотонно-усереднюючим покривом числової символіки, «проголошеної істиною всесвіту», Сартр пропонує єдино адекватним методом осягнення реальності діалектику в усьому розмаїтті її екзистенційного, феноменологічного, герменевтичного та інших підходів. Але головне при цьому те, що ця діалектика рішуче пориває з віковичною теоретизуючою традицією методології. «Діалектика, — рішуче заявляє Сартр, — не «споглядається ззовні», а «схоплюється в процесі живої практики». Ніхто не може «відкрити діалектику, лишаючись зовні розглядуваного об'єкта... Діалектика як жива логіка дії не може постати перед споглядальним розумом; вона одкривається в ході практики ж її необхідний момент»¹. Отримуване у такий спосіб знання є не пояснення, а безпосереднє розуміння, яке «означає відтворення самого діалектичного руху... Зрозуміти себе, зрозуміти іншого, існувати, діяти — все це один і той самий рух»².

Такими міркуваннями Сартр вводить в основну тематику своєї двотомної праці «Критика діалектичного розуму», де він робить спробу визначити з позицій проголошеного ним підходу специфіку історичного пізнання (ми вже знайомилися з подібними спробами Гайдеггера і Ясперса). Сартр у своєму дослідженні розкриває складну взаємодію індивідуального людського буття — екзистенції — і суспільної організації («серії»), яка всіляко протистоїть неповторності людського індивіда. Автор показує, як конфлікт людського індивіда і «серії» призводить до появи нових спільнот — «груп», які, ставлячи своєю метою сприяння розвитку суверенності індивіда (права і свобода людини), водночас переживають процес переродження (під дією складних діалектичних процесів, які ведуть до деградації діалектики, що виявляється у виникненні під впливом процесів відчуження людини в суспільному житті негативних феноменів «анти-практики», «пасивізованої практики», «практико-інертного»).

Діалектична суперечливість історичної практики людства, яка нерідко стимулює переродження груп, була однією з вагомих причин вибухів насильства й масового терору у практиці масових революційних рухів, типовим прикладом яких є Французька революція XVIII ст. і Жовтневий переворот у Росії в 1917 р. У другому томі «Критики діалектичного розуму» (опублікованому вже після смерті автора у

¹ Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. — Paris, 1960. — P. 133.

² Ibid. P. 97, 107.

1985 р.) Сартр розглядає феномен «суверенної інкарнації» — процеси персоніфікації суспільних структур. Персоніфікація ця виражається у налагодженні гармонійної взаємодії «спільної» (суспільної) практики та індивідуальної практики суверенних людських особистостей. Ідея полягає в тому, що подібно до того, як конфлікт між людиною і природою неможливо розв'язати насильством (потрібне знаходження консенсусу, про що свідчать рекомендації Римського клубу), так само неможливо розв'язати насильно суперечність між індивідом і суспільством (і анархістський, і тоталітаристський рецепти виявилися нежиттєздатними). Необхідний консенсус.

«Філософія абсурду» А. Камю

А. Камю (1913—1960) — французький філософ-екзистенціаліст, письменник, драматург. Народився в м. Мондові (Алжир), закінчив історико-філософський факультет Алжирського університету, працював у редакції часопису «Ріваж». У 1940 р. приїздить до Парижа, де працює в газеті «Парі Суар»; у роки війни — учасник руху Опору, співробітник (у 1944—1947 рр. — редактор) органу Опору газети «Комба» («Боротьба»), лауреат Нобелівської премії з літератури (1957), загинув в автомобільній катастрофі 1960 р. Основні праці: філософські есе «Міф про Сизіфа» (1942), «Листи до німецького друга» (1944), «Бунтівна людина» (1951), романи «Сторонній» (1942), «Чума» (1947), «Падіння» (1956), п'єси «Калігула» (1944), «Непорозуміння» (1944), «Стан облоги» (1948), «Справедливі» (1949) та ін.

Ще в студентські роки Камю захоплюється філософією, його цікавлять у ній проблеми нетривіальні, незвичайні. В середньовічній філософії він закохується в історію ересей і не дуже любить ортодоксальне християнство. Особливий інтерес викликає у нього культурне розмаїття народів «середземноморської цивілізації», але позитивна ідея цієї цивілізації пов'язується Камю з античною Елладою. Втіленням його мрії про «середземноморську цивілізацію» є, за його власним свідченням, Атени, а не «унтер-офіцерська цивілізація Риму», яку він завжди недолюбливав. Тож не повинна дивувати сентенція, якою відкривається один з ранніх творів мислителя «Міф про Сизіфа»: «Існує лише одна по-справжньому поважна філософська проблема — проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб бути прожитим, — отже, вирішити основне питання

філософії. Решта — чи має світ три виміри, існує дев'ять чи двадцять категорій духу — впливають опісля. Вони лише гра; насамперед годиться відповісти на основне питання»¹.

Питання про сенс життя постає, зазвичай, зненацька, і якщо не знаходиш на нього позитивної відповіді, то мимохіть приходить думка про «безглуздість повсякденної метушні», і тоді з'являється почуття абсурду. «Почуття абсурду може вдарити в обличчя будь-кого на закруті байдуже якої вулиці» і те, що здавалося нам досі яким і саме собою зрозумілим, породжує тепер сумнів (адже я й раніше питав себе: навіщо я живу? але одразу відповідав — щоб вирости дорослою людиною, мати хорошу роботу, сім'ю, дітей, потім онуків, бути від того щасливим і померти у глибокій старості), — тепер думки мої, розбуджені почуттям абсурду, йдуть у іншому напрямі: «Буває так, що лаштунки завалюються. Вставати щоранку, трамвай, чотири години роботи в конторі або на заводі, харчування, сон і так майже щоденно — в понеділок, вівторок, середу, четвер, п'ятницю, суботу — в одному й тому ж ритмі стелиться цей шлях, який долаєш частіше за все без особливих труднощів. Але одного разу постає питання «навіщо?»... Так само ми підвладні й плинові часу сірого щоденного життя. Але завжди настає момент, коли на свої плечі треба завдати увесь тягар часу. Ми живемо майбутнім «завтра», «пізніше», «коли ти посядеш становище», «з роками ти зрозумієш». Така непослідовність просто чудова, оскільки, зрештою, йдеться про смерть. Все ж настає день, коли людина має усвідомити і проголосити, що їй тридцять років. У такий спосіб вона стверджує свою молодість. Але разом з тим вона визначає себе відносно часу. Вона посідає в ньому певне місце. Вона визнає, що перебуває в одній із точок кривої, яку мусить подолати. Вона залежить часові, і з того жаху, який її охоплює, вбачає в ньому найжорстокішого ворога. Завтрашнього дня, вона бажала завтрашнього дня, тоді як усім еством вона повинна б його зректися. Саме такий бунт плоті і є абсурдом»².

Йдеться, власне, про те, що людина тривалий час спокійно живе, не замислюючись над сенсом життя, точніше — вона просто вірить, упевнена, що життя має сенс. Але одного разу, коли приходить вто-

¹ Камю А. Міф про Сизіфа // Камю А. Вибрані твори : у 3 т. — Х., 1997. — Т. 3. — С. 72

² Там само. С. 79—80.

ма, наш мозок, наче блискавка, проймає думка: «навіщо»? «у чому сенс життя?». І ми з жахом виявляємо, що ніякого сенсу життя не існує. Ось тут і постає абсурд, який часто приносить відчай — і у відчаї людина може покінчити рахунки з життям. Але, міркує Камю, жодної підстави для відчаю немає. Ми в розпачі, що не знаходимо сенсу життя, у якому так були впевнені; але ж того сенсу ніколи в житті й не було», в усякому разі такого, яким ми його уявляли, — раціонального. Ми його самі придумали, а тепер впадаємо в розпач від того, що немає того, чого й не було (і не могло бути). Треба просто спокійно визнати свою помилку. І не слід тужити з приводу відсутності сенсу життя — будемо приймати життя таким, яким воно є — позбавленим сенсу, будемо жити за принципом: «немає завтрашнього дня». Звичайно ж, це не означає, що нам відтепер не треба складати планів на майбутнє, будемо, як і раніше, це робити, але єдино пам'ятаючи, що ніякі, навіть найраціональніші, життєві плани не здійснюються так, як ми їх планували. Саме так поводить себе герой роману «Чума» доктор Рійє. В місті, охопленому епідемією чуми, він спокійно щодня ходить до хворих, робить їм щеплення, хоча чудово розуміє, що від чуми ліків немає. Чума є абсурд, «світове зло», існування якого невіддільне від людського життя. Тому Рійє, коли йому дякують за мужню поведінку під час епідемії, спокійно відповідає: «А що тут особливого? Адже чума це теж життя, та й годі». Камю наголошує, що можна робити різний вибір у житті, оскільки не існує єдиного критерію оцінки (адже немає об'єктивного сенсу), «можна лікувати чуму, а можна й топити печі крематоріїв» — і не тому, що ці способи діяльності рівноцінні в позитивному плані, ні, вони просто рівноабсурдні.

Однак Камю вказує на певні позитивні критерії оцінки людської поведінки. В «Листах до німецького друга», звертаючись до колеги — філософа-екзистенціаліста, з яким Камю, здавалося б, продовжує поділяти байдужу позицію щодо оцінки людських учинків (як рівною мірою «позбавлених сенсу»), уточнює, що байдужість ця («рівноабсурдність») торкається лише раціональних оцінок (оскільки йдеться про відсутність раціонального сенсу життя). «Як бачите, — пише Камю, — з одного принципу ми прийшли до зовсім різних засад... На противагу вам я обрав справедливість, щоб залишитись вірним землі. Я продовжую вважати, що на цьому світі немає вищого сенсу. Але я

знаю, що *дещо в ньому все ж має певний сенс, і це — людина, тому що вона єдина істота, яка шукає цей сенс* (курсив мій. — І. Б.). Наш світ, принаймні, має правду людини, і наше завдання зміцнити переконання людини — жити всупереч долі»¹.

Життя людини не має сенсу, оскільки безпосередньо воно є феноменом біологічним (несе в собі лише біологічну доцільність), тому не треба шукати сенсу в житті — людина сама може (повинна!) створити свій власний (свободно вибраний нею) сенс життя, і тільки тоді життя її стане справді людським життям. Звідси назва твору — «Міф про Сизіфа». Стародавні боги покарали корінфського царя Сизіфа безнадією, довічним відчаєм. Він мусить котити важкий камінь на високу гору, знаючи, що ніколи не досягне вершини. Покарання не у важкості самої Сизіфової праці (хоча й камінь важкий, і гора висока й круга), покарання у принциповій незавершуваності його зусиль. І Сизіф справді страждає, і саме від безнадії. Але Камю придумує новий кінець давньому міфіві. Так, праця, що не має завершення, примушує вічно страждати. Але ж чому праця має обов'язково завершуватись? — така думка якось сяйнула в голові Сизіфа, коли він черговий раз спускався в долину, щоб, піднявши камінь, знову котити його вгору. А може, саме нескінченність нашої праці і є її сенс? Хіба ми не виконуємо в нашому житті тисячі справ, яким не дано завершитись? І Камю повертає Сизіфові душевний спокій, він ніби скасовує вирок старих богів і робить його щасливим — такою є оптимістична кінцівка твору (чи не нагадує нам вона оптимістичний трагізм знаменитого «*Contra spem spero*» Лесі Українки?). «Пролетарій богів» — Сизіф — «безсилий і обурений, пізнав до решти всю жалюгідність свого талану: саме про це він думає, сходячи з гори. Ясновидіння, яке мало стати його мукою, водночас завершується його перемогою. Нема такої долі, яка б не перевершила себе завдяки зневазі... Якщо у певні дні сходження долу супроводжується стражданням, то воно може супроводжуватися й утіхою. Це слово цілком доречне. Я ще уявляю собі Сизіфа, коли він повертається до свого кам'яного валуна. Ото спочатку було страждання. Коли земні образи надто цупко тримаються в пам'яті, коли поклик щастя стає надто наполегливим, тоді буває туга підступає до людського серця: це перемога кам'яного

¹ Камю А. Листи до німецького друга // Камю А. Вибрані твори: у 3 т. — Т. 3

валуна, саме тоді людина обертається на камінь. Незмірна скорбота стає заважкою ношею...

Я залишаю Сизіфа біля підгір'я. Ноша завжди знайдеться. Але Сизіф учить вищої вірності, яка заперечує богів і котить під гору кам'яний валун. Він теж вважає, що все гаразд. Віднині цей всесвіт без господаря не здається йому ні безплідним, ні жалюгідним. Віднині кожен уламок цього каменя, кожен спалах руди цієї сповитої мороком гори вже самі собою творять світ. Самої боротьби, щоб зійти на шпиль, досить, аби сповнити вщерть людське серце. Треба уявити Сизіфа щасливим»¹.

Есе «Бунтівна людина» є своєрідною «анатомією» бунтарської свідомості у Європі за останні два століття, і Камю демонструє її на тлі історії цієї свідомості від просвітників до сюрреалістів, від народників до більшовиків і гітлерівців. Він вважає, що революційна філософія (марксизм зокрема) є світською формою есхатологічного месіанізму, де замість провидіння обожнюється історія, на олтар якої кинуто все. Покутником пер породного гріха тут виступає робітник з майбуття — це друге пришествя Христа з мозолястими робочими руками. Свобода особистості тут розтоптана «залізною ходою» раціоналістично витлумаченої історії. «Революційний» уряд не може бути насправді революційним, оскільки він — уряд, і революціонер або перероджується у гнобителя, або стає єретиком. Прометей перероджується на Цезаря, а штурм титанічних твердинь замінюється будівництвом казарм. Раб прагне замінити «несправедливий» порядок «справедливим» — бунт трансформується у «революцію». Але всяка організація обмежує стихію. Завоювавши владу, бунтар перетворюється на гнобителя. Звичка придушувати ворогів поширюється тепер на друзів. Таким коротко є зміст цікавої праці А. Камю, в якій він зробив спробу підбити підсумки двох «великих» революцій XVIII і XX століть — Французької і Російської.

¹ Камю А. Міф про Сизіфа. — С. 151, 152.



Рекомендована література

- Бимель В. Мартин Хайдеггер сам о себе. — Челябинск, 1998.
- Большов О. Ф. Философия экзистенциализма. — СПб., 1999.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. — М., 1988.
- Камю А. Вибрані твори : у 3 т. — Харків, 1996—1997.
- Камю А. Записные книжки // Соч. : в 5 т. — Харьков, 1998. — Т. 5.
- Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.
- Мерло-Понті М. Феноменология восприятия. — СПб., 1999.
- Райда К. Ю. Историко-філософське дослідження пост екзистенціалістського мислення. — К., 1998.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — СПб., 1997 (ч. X, гл. 21—23).
- Рикер П. Герменевтика, этика, политика. — М., 1995.
- Рикер П. Конфликт интерпретаций. — М., 1995.
- Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова. — К., 1993.
- Сартр Ж.-П. Ситуации. — М., 1997.
- Сартр Ж.-П. Буття і ніщо // Сучасна зарубіжна філософія: Хрестоматія. — К., 1996.
- Сартр Ж.-П. Проблемы метода. — М., 1994.
- Сартр Ж.-П. Дороги свободы: в 3 т. — Харьков, 1997
- Сартр Ж.-П. Пьесы. — М., 1967.
- Хабермас Ю. Хайдеггер, творчество и мировоззрение // Историко-философский ежегодник. — М., 1989.
- Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997.
- Хайдеггер М. Время и бытие. — М., 1993.
- Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М., 1997.
- Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.
- Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М., 1993.
- Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб., 1998.
- Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. — Томск, 1998.
- Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия: итоги тысячелетия. — Екатеринбург, 1997.
- Ясперс К. Общая психопатология. — М., 1997.
- Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994.
- Ясперс К. Собрание сочинений по психопатологии : в 2 т. — М., 1996.

 *Частина III*

**ПОСТСУЧАСНА
СВІТОВА
ФІЛОСОФІЯ**

Аналізуючи сьогоденну філософію, ми все частіше приходимо до висновку, що вона є засобом критичного аналізу найвизначніших і найскладніших проблем сучасності. Серед таких проблем «загадкою» номер один є, звичайно, проблема людини, проблема гуманізму. Це – універсальна проблема, від правильного вирішення якої залежить власне сам розвиток світової цивілізації.

Теперішня філософія великого значення надає глобальним проблемам сучасності. Існує багато підходів та прийомів у вирішенні цілого комплексу питань такого типу, проте всі вони мають своєю основою виокремлення та усвідомлення загальнолюдських інтересів.

Своє специфічне та адекватне відображення означена проблематика знаходить у цілому комплексі доктрин, що мають місце в сучасній зарубіжній філософії і будуть являти предмет даного дослідження.

Перш за все в сучасній зарубіжній філософії особливо «популярною» є критика так званої класичної філософії. Історично склалося так, що утвердження нового завжди відбувалося поряд із критикою попередніх учень. Подібний «перегляд» традиційної філософії – зовсім не новина для даної дисципліни. Критичний аналіз попередніх надбань мав місце неодноразово. Візьмемо, наприклад, філософію епохи Відродження, коли черговий раз осмислювалися надбання давньогрецької та давньоримської філософії. Тепер перегляду підлягає класична філософія як така. Іде напружений пошук нової парадигми знань, нової методології, нового світосприйняття.

Серед проблем, котрі становлять інтерес, є, наприклад, проблема «конструкції» та «деконструкції» філософії, висуваються «конструктивний» та «деконструктивний» принципи пізнання. Попередню класичну філософію звинувачують у «шизофренічності» та «суб'єктивізмі».

Якщо намагання оцінити загальне спрямування сучасної філософії, то можна побачити, що вона має загалом ідеалістичне направлення. Це диктується тією обставиною, що в традицію попередньої філософії мало входило дослідження суб'єкта як такого. об'єктивної

Сучасна філософія висуває нові принципи формування категоріального апарату філософії. У даному разі без спроби скільки-небудь систематизувати послідовність створення таких категорій, просто назвемо найцікавіші з них. Це, наприклад, поняття події у Дельоза, поняття «смерті смерті», поняття «поверхні» та «тіла». Зародки фор-

мування подібного роду понять ми бачимо у Дерріда та Фуко, у філософії екзистенціалізму. Немає неперехідної прірви між цими категоріями. Так, наприклад, по Дельозу, «кожна подія подібна до смерті», смерть «найтіснішим чином пов'язана із ... тілом, ... вона – дещо безтілесне, невизначене, безособистісне, її основа – в ній самій...» – і т. д.

Оригінальним чином переглядається саме соціальне життя, як це ми бачимо у Дюркгейма, нового трактування набувають соціологічні закони, які, на думку Е. Дюркгейма, є настільки специфічними, що можуть редукуватися тільки у властиві їм форми та феномени, які не підлягають ніякій уніфікації. Роблячи висновок з глибоко синтетичного за своєю природою вчення Е. Дюркгейма, зазначаємо, що він розглядав людське суспільство, соціум – як самобутню «авто» самість, яка являє собою «суміш реальностей різного роду, про які ми поговоримо пізніше.

У наш час велика увага у філософії приділяється проблемам світосприйняття та пізнання. Ці традиційні, здавалось би проблеми набувають нового виду та значення. Пізнання і є, і в той же час не є субстанційним, тобто воно може бути і не бути пізнання. Мають місце нові побудови теорії пізнання.

При цьому заперечуються старі підходи до цієї проблеми, у своєму загалі пізнання як таке на даний час розглядається переважно як ідеалістичне.

Загальна «демократизація» сучасного світосприйняття має, на наш погляд, позитивне значення. Справа зовсім не у тому, до якого світоглядного напрямку віднести дану гносеологічну теорію – до матеріалізму чи ідеалізму, а в тому, наскільки адекватно та правильно відображається дійсність у філософській теорії.

Наш час характеризується великою «питомою вагою» феноменів ментальності. Фактор духовності, проголошений у числі провідних у визначенні цілої політики, скажімо, української держави, має своє закономірне відображення у філософських теоріях.

Філософія тепер, як і багато століть тому, іде у фарватері розвитку людської думки. Її завдання – якомога прискіпливіше проаналізувати досягнення у розвитку світобачення сучасної людини. Бурхливі процеси розвитку соціальності у теперішній час вимагають вибудови стрункої системи нового, синкретичного світобачення. Це призводить до перегляду основних принципів світобачення та світорозуміння.

Виникають нові теорії пізнання. Візьмемо, наприклад, Ж. Дельоза як одного із яскравих представників сучасної епістемології. Ж. Дельоз свою основну увагу сконцентрував на аналізі такого фактору як суб'єктивне буття.

Як відомо, у традиційній філософії переважаюча увага приділялася аналізу факторів об'єктивного і це зрозуміло. Світ, що розкривався людині, мінився перед нею різними барвами та причаровував своєю непізнанністю. Тому основну увагу пізнаючий суб'єкт сконцентрував на досягненні пізнання об'єктивного світу.

Але із розвитком промислового виробництва, науки і техніки, із удосконаленням методів пізнання світу акцент перемістився на аналіз факторів суб'єктивного, на створення нових парадигм осягнення внутрішнього, духовного світу людини.

Як відомо, кінець ХІХ століття ознаменувався бурхливим розвитком культури та мистецтва – літератури, театру, музики та прикладного мистецтва.

Двадцяте ж століття ознаменувалося вибухоподібним розвитком науково-технічних знань. На перше місце, у розвитку людської культури як такої вийшов фактор духовного, суб'єктивного, узятого як в індивідуальному, так і суспільному вимірі.

На початку ХХ століття і в наш час руйнівною силою великого значення стали політичні ідеї та рухи. Процеси розбудови державності та визначення шляхів розвитку політичної думки в нашій країні також потребують ґрунтовного політичного осмислення та аналізу. Аналогічні явища спостерігаються і в соціальному та політичному житті інших країн світу.

Нарешті, останні десятиліття ХХ століття ознаменувались бурхливим розвитком інформаційно-комп'ютерного знання, появою нової, «технізованої» ментальності. Це також вимагає великих зусиль філософів в систематизації та осмисленні появи нових факторів та форм духовності.

Отже, як бачимо, фактор суб'єктивного, узятий у синтезі своїх багаточисленних та різноманітних форм, виступає у наш час на перше місце і вимагає глибокого аналізу. Не останнє місце посідає у наш час і соціальне прогнозування, що розглядається як синтез об'єктивного та суб'єктивного моментів. Поява нових видів ментальності, так званої віртуальної реальності та інші, вимагає створення такої парадиг-

ми знань та теорії пізнання, яка б забезпечувала своєрідний синтез цих нових та традиційних напрямків розвитку людської думки та культури загалом.

Сучасні філософські течії такі, як структуралізм, постструктуралізм, постмодернізм, екзистенціалізм та інші взяли на себе завдання вироблення нових підходів до аналізу видів суб'єктивної реальності, що з'явилися останнім часом.

Ж. Дельоз, наприклад, висунув нову функціональну систему відліку об'єктивної та когнітивної реальності.

Справа в тому, що, виконуючи будь – який вид діяльності, ми маємо справу з реальностями. Ж. Дельоз вводить в «обіг» поняття суміші. Тут розуміється суміш і смисл пізнання та ін. Піднімаються із глибин стародавності поняття логіки та смислу, їм надається нове значення, висувається ряд нових категорій – наприклад: «подія», «одноголосся» та «мова». Їм надається виключна роль в аналізі сучасної суб'єктивності. Разом з іншими, традиційними категоріями, вони формують нову теорію пізнання.

Немає неперехідної грані між різними, різнорідними або навіть протилежними на перший погляд філософськими течіями та напрямками сьогодення.

Візьмемо, наприклад, один із моментів філософського вчення Ж. Дерріда – його категорію «смерті» та «смерті смерті». Хоча сам Дерріда відмежовується від інших філософських напрямків, наприклад, від екзистенціалізму та традиційної діалектики, ми бачимо багато спільного між ними в осмисленні багатьох понять.

Візьмемо все ту ж категорію смерті. У її трактуванні ми бачимо наполягання на нерозривній єдності об'єктивного та суб'єктивного, аналіз смерті як переживання та тенденції від буття до небуття, характерний для екзистенціалізму. Ми бачимо тут і дію традиційних законів діалектики, таких як заперечення заперечення та закон переходу кількісних змін у якісні і навпаки. Сам Дерріда, правда, категорично відмежовується від «традиційної» діалектики і вимагає її «переконструювати». Але очевидно, що всю діалектику переконструювати та «деконструювати» зовсім не потрібно – це і самому Ж. Дерріда не вдалося.

Найбільш характерним для вироблення цієї нової парадигми є акцентування на проблемах світосприйняття та пізнання, вироблен-

ня нового підходу до того, що пізнане і може чи не може бути пізнаним. (Попри надзвичайно химерну форму викладу, яка вимагає окремих затрат ментальної енергії, Ж. Дельоз, наприклад, збудував досить струнку систему, яка в корені переглядала устояні принципи пізнання. По суті, ми маємо справу із новою теорією пізнання, яка, висловлюючись традиційними марксистськими категоріями, є за своєю суттю ідеалістичною, тому, що тут логічна схема задає закони об'єктивному буттю. Сутність тут являється через смисл, а функціонує через логіку. Логіка виступає в серії множинностей, багатьох іпостасей. Знову ж таки хочемо відмітити, що зовні метафоричний характер висловлювань Ж. Дельоза маскує досить функціональну систему відліку об'єктивної та когнітивної реальності.

Скрізь Ж. Дельоза має справу із реальностями. Так, наприклад, він оперує визначенням сумішей (під якими мисляться суміші смислу, пізнання), дане іще в старовину Хрисиппом. Через поняття суміші подається новий вид, як самої реальності, так і сприйняття цієї реальності. Такі нові форми реальностей відповідають сучасним процесам синтезу знання у глобальному, загальнопланетарному масштабі. Процеси «деконструювання» знання як такого, взаємопроникнення та взаємопереходів одна в одну різних видів ментальності – процес необхідний та закономірний, а «схема», яка «накладається» на сучасні стереотипи мислення та світорозуміння, – це спроба формалізації духовного життя сучасної людини. Повсюдно «самовідтворюючись», логічна схема починає жити немов би своїм самостійним життям.

Аналізуючи стан сучасної філософії, слід сказати, що вона, як ніколи мабуть раніше, є полісемантичною, так би мовити «багатоголовою». Цей термін вельми часто вживають сучасні структуралісти та постструктуралісти. Не чуже поняття багатоголося і екзистенціалістам. Предметом загального розгляду є реальність.

Загалом треба відмітити, що певні паралелі та аналогії в сучасній філософській проблематиці носять умовний характер. Сучасна філософія в особі її численних представників більш різноманітна та оригінальна, ніж так звана традиційна філософія. Головне, проте, на чому концентрують свою увагу сучасні корифеї від філософії – і Фуко, і Дельоз, і Дерріда та інші – це зростання фактору гуманітарного та гуманістичного, загальна антропологічна спрямованість філософії.

Проблема людини та всіх ракурсів її буття, свідомості та самосвідомості – ось те головне, на чому концентрують увагу сучасні філо-

софи, незалежно від того, як називається напрямок, до котрого вони належать.

Багато нових філософських категорій висуває сучасна філософія, відображаючи складну та багатоманітну дійсність, що постійно змінюється. Незалежно від того, визнають це філософи, чи не визнають відверто, їх вчення, як і тисячоліття тому, все таки відображають дійсність – об'єктивну чи суб'єктивну, чи їх синтез – але все таки дійсність. Причому ця дійсність традиційно береться в аспекті людського та загальнолюдського. І тому, роблячи найбільш широкі, «узагальнюючі» резюме в сучасній філософії, слід твердити про переважаючу гуманізацію та гуманітаризацію знання. Якою б складною не була побудова так званої «схеми», які б хитросплетіння нам не пропонувало «письмо», всюди ми бачимо, як крізь багатоманіття філософських обґрунтувань проглядають насущні потреби розвитку та буття людського суспільства та людини.

На словах, наприклад, багато хто з філософів відмежовується від присутності проблеми людини як переважаючої в сучасній філософії. «Людина вмерла», – заявляє, наприклад, М. Фуко. Але це стосується розуміння людини, такої, якою вона була двісті років тому. Сучасна людина жива, вона діє і працює, створює нову культуру. Новими є форми існування цієї культури. Величезна, планетарна формалізація, кібернетизація, уніфікація та логалізація життя викликає потребу в нових філософсько-теоретичних та методологічних ракурсах розгляду та розуміння цього життя.

Загальним, спільним, що можна все таки віднайти, у багатоманітності та строкатості сучасної філософії є пошук нової парадигми знання. На перший план висувається знання «конкретно-наукове».

У недавній іще час точилися суперечки про пріоритетність форм знання – гуманітарного та «конкретно-наукового». На цій підставі виділялися та ворогували між собою різні, так би мовити, протилежні філософські напрями – позитивізм, неопозитивізм, марксизм та інші. Як показала дійсність – процеси тотальної інтеграції соціальних процесів та встановлення загальнолюдських менталітетів багато в чому «знали» цю проблему як таку. Прийшов час для подолання усталених століттями стереотипів мислення.

У сучасній філософській літературі немає спільної точки зору перш за все на необхідні та пріоритетні цінності, на які мусить орі-

ентуватися сучасне мислення. Якщо навіть у свій час Е. Дюркгейм наполягав на потребах аналізування факторів соціальності, то сучасні нам філософські течії застерігають, що на перший план виходить абстрагований від суспільних обмежень суб'єкт. Тобто, як бачимо, людина – взята у багатьох «онтологічних» та «феноменологічних» проявах, все таки постає як центральна фігура практично у всіх філософських дослідженнях.

Однією із загальноусталених в сучасній філософії є проблема співвідношення знаку та дійсності. Не дивлячись на те, що більшість філософів наполягає на «автономності», «знаку» чи «письма», їх самобутності у межах нового культурного простору, – при скільки-небудь прискіпливому дослідженні ми бачимо, що цей «автономний» знак – ні що інше, як новий, несподіваний ракурс дослідження все тієї ж людської культури, аналізованої з точки зору її формізованості та логізованості, без чого не можна обійтися у наш час.

Велике значення в сучасній філософії надається проблемі тексту, текстуальності. Причому текстуальність слід розуміти як загальну включеність суб'єкта в людську культуру, де раї знаходить своє опредмечування. Не менше значення має і проблема мови – мови, як такої, як засобу спілкування та комунікації, а головне – як проблема конструювання та деконструювання, об'єктивної та суб'єктивної дійсності. Проводячи паралель між різними філософськими напрямками, можна сказати, що сучасна людина, суб'єкт, віднаходить своє самобуття у суміші різних родів та видів реальності. Мова як засіб – не тільки спілкування та комунікації людей – а й органічної «включеності» суб'єкта в систему сучасної йому культури, виступає засобом його самовиявлення та самоідентифікації.

На основі функціонування мовно-знакової культури відбувається розвиток та взаємодія різних видів етносів та культурних самобутностей (як це ми бачимо, наприклад у Леві-Стросса). Тому попри всю оригінальність та алегоричність мови сучасної філософії можемо зробити висновок, що проблемою номер два є проблема все тієї ж людської культури та окультуреності. Якщо людині, скажімо, XIII–XIV століття культура давалася через безпосередню предметність, то сучасна людина включена у «контекст» загальнолюдської культури через «текстуальність», «письмо» та «екзистенцію». При цьому у світовідчутті та світосприйманні людини XX століття

«сплітаються» ментальності, відображені та досліджені філософами різних напрямків. Тільки ця ментальність у різних теоретичних системах постає вираженою у різних категоріях та поняттях і обертається різними гранями. Тому найбільш загальним висновком при аналізі основних тенденцій та напрямків в сучасній філософії є двоєдина, на наш погляд, тенденція – з одного боку до «розбігання», в різні боки, численних філософських шкіл та шкілок (це формально), і до несподіваного синтезу цілого філософського знання, предметом якого загалом постає людина, узята у цілому комплексі притаманних їй численних проблем. По-друге, предметом «номер два», є людська культура в цілому узята переважаючим чином у її формалізованості та синтетичності. Найбільш життєвим ракурсом дослідження тут постає розгляд різних форм самобуття, діяльності та самодіяльності людини через її суб'єктивність. Тому «несумісні» на перший погляд категорії та поняття, через які пізнається ця суб'єктивність – «схема», «текст», «письмо», «текстуальність», «знак», «страждання», «смысл», «логіка», «екзистенція», «дух» тощо на думці відображають одну і ту ж тенденцію аналізу людської суб'єктивності, узятої як «включеність» людини у різні форми знакових систем, «мову», яка відображає «філогену» та «антогену» суб'єкту.

Аналіз сучасних форм самобуття та самоідентифікації людини в системі формалізованої та уніфікованої культури відбувається закономірно при досліді логізованих схем, у яких відбувається розвиток сучасної суб'єктивності. Саме ця обставина, на наш погляд, є основою своєрідного «синтезу» сучасних численних та різнорідних філософських течій та напрямів.

«СУМІШ РЕАЛЬНОСТЕЙ» У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОРОБКУ Е. ДЮРКГЕЙМА

Еміль Дюркгейм (Durkheim, 1858–1917) – французький. соціолог-позитивіст, глава французької соціологічної школи, основоположник журналу «L'Année sociologique» (1896). Професор соціології і педагогіки в Бордо (1896) та Сорбоні (1902). Основні праці: «Про розподіл суспільної праці» (1893), «Правило соціологічного методу» (1895), «Самогубство» (1897), «Соціологія і філософія» (1924), «Елементарні форми релігійного життя» (1912).

Концепція. Е. Дюркгейм вважав, що пояснення феноменів соціального життя слід шукати в природі самого суспільства, оскільки певна причина даного соціального факту мусить бути винайдена серед попередніх фактів, а не у стані індивідуальної свідомості.

Соціологічні закони, за якими розвивається суспільство, на думку Дюркгейма, є настільки специфічними, що пояснення суспільства може бути редукованим тільки із самого суспільства. Всі пошуки справжнього стану суспільства Е. Дюркгейм правомірні тільки виходячи з аналізу самого суспільства. Він також поставив питання про соціальну психіку та соціальну психологію, які категорично відокремлював від інших сфер та факторів життя суспільства. Соціальну психіку та психологію Дюркгейм вважав сутностями особливого порядку, які треба розуміти й пояснювати, виходячи з них самих, а соціум французький соціолог, стоячи на позиціях редукаціонізму, рекомендував пояснювати, виходячи з первісної «орди».

Позитивним є положення Е. Дюркгейма про те, що вельми дієвим чинником в суспільстві є люди, що вони являють собою активний фактор, рушій історії, тобто було поставлено питання про важливу роль суб'єктивного чинника в історії.

Особливої уваги заслуговує та реальність, яку Дюркгейм проголошує основою соціального буття. При цьому французький філософ вдався до типової на його час натуралізації соціального буття.

Так, існувала теорія пошуку особливого роду реальності, яку мусить досліджувати соціологія і яку не досліджують ніякі інші науки.

Існувала школа формальної соціології Зіммеля, яка вважала предметом соціології загальні позачасові форми соціальності або соціальних відносин. Послідовники цієї школи вважали, що всі сфери об'єктивної реальності вже поділені між науками, кожна із яких вивчає свій власний аспект дійсності. Що ж залишається науці соціології? Для неї Зіммель залишив лише формальний аспект суспільних відносин.

Е. Дюркгейм теж пішов шляхом пошуку особливого роду реальності, яким не займалась іще жодна із наук. Ця теорія називається «теорією одного факту». Такий «факт» володів своїм різко визначеним буттям. Він мав регулятивну та примусову природу дії на індивіда. Сукупність таких фактів визначила систему соціальної дійсності.

Яку структуру мав такий факт? «Одиничний» факт, за Дюркгеймом, мав об'єктивне, незалежне від свідомості індивіда існування та примусові характеристики. Соціальний факт мав характеристику «зовнішнього» буття для індивіда, тобто, він існує незалежно від буття індивіда та від його свідомості і детермінації, має здатність досягати істини на будь-яких рівнях пізнання.

Е. Дюркгейм рішуче засуджував такі крайні форми ідеалістичних концепцій, що панували тоді у Франції, як спіритуалізм, хоча зовсім не відкидав ролі емоційного начала у пізнанні на всіх рівнях його існування та функціонування, включаючи такі вельми суб'єктивізовані форми свідомості як, наприклад, імпульсивність (див., наприклад, такий загальновідомий твір Е. Дюркгейма – який до сих пір привертає увагу соціологів та психологів, як «Самогубство» [51]).

Багато філософських творів Е. Дюркгейма стали відомі не тільки вузькому колу спеціалістів-філософів чи психологів, – а й широкому читачеві. Деякі його твори сприймаються практично як популярна, пізнавальна література, тому стали широко відомі читачам в усьому світі.

Такі роботи як, наприклад, «Метод соціології» (1899), «Німеччина перш за все» (1917), «Самогубство. Соціологічний етюд» (1912), «Соціологія і теорія пізнання» (1914) стали історично близькими до напівбелетристичної літератури.

Витоки структуралізму. У роботі «про поділ суспільної праці» еволюціоністський підхід сполучається із структурно-функціональним. Класифікація автором соціальних структур («сегментарних» і «організованих» суспільств), розгляд складних суспільств як сполучення

простих засновані на еволюціоністському представленні про послідовну зміну в часі одних соціальних видів іншими. Однак вже в цій роботі Дюркгейм відмовляється від плаского еволюціонізму на користь представлення про складність і різноманіття шляхів соціальної еволюції. Він схильний головним чином говорити не про *суспільство*, а про *суспільства*.

У «Методі соціології» проявилось прагнення Дюркгейма будувати соціальну науку не тільки на емпіричному, але і на методологічно обґрунтованому фундаменті: звідси його поняття «методична соціологія». Такий підхід протистояв хаотичному і довільному підбору фактів для обґрунтування тих чи інших упереджених ідей. У той же час він був спрямований проти дилетантизму і поверховості, характерних для багатьох праць по соціальних питаннях. Дюркгейм випробував глибоку ворожість до таких праць, вважаючи, що вони лише дискредитують соціальну науку.

Згідно Дюркгейму, в цьому творі, – «Предмет соціології – соціальні факти, що, як уже відзначалося, характеризують двома основними ознаками: вони існують поза індивідами і роблять на них примусовий вплив. Згідно він доклав це тлумачення предмета ще одним, визначивши соціологію як і науку про інститути, їхній генезис і функціонування».

Уявлення Дюркгейма про основні розділи і галузі соціології у значній мірі відбиває його погляд на значення тих чи інших сфер соціального життя. Відповідно до цих розподілів розташовувався матеріал у дюркгеймівському «Соціологічному щорічнику». У цілому соціологія поділялася на три основні галузі: соціальну морфологію, соціальну фізіологію і загальну соціологію.

Соціальна морфологія аналогічна анатомії; вона досліджує «субстрат» суспільства, його структуру, матеріальну форму. У її сферу входить вивчення, по-перше, географічної основи життя народів у зв'язку із соціальною організацією, по-друге, народонаселення, його обсягу, щільності, розподілу по території.

Соціальна фізіологія досліджує «життєві прояви суспільства» і охоплює ряд приватних соціальних наук. Вона містить у собі: 1) соціологію релігії; 2) соціологію моралі; 3) юридичну соціологію; 4) економічну соціологію; 5) лінгвістичну соціологію; 6) естетичну соціологію.

Загальна соціологія, подібно до загальної біології, здійснює теоретичний синтез і встановлює найбільш загальні закони; це філософська сторона науки.

Дослідження Дюркгейма «Самогубство» на відміну від інших його досліджень засновано на аналізі статистичного матеріалу, що характеризує динаміку самогубств у різних європейських країнах. Автор рішуче відкидає спроби пояснення дослідженого явища позасоціальними факторами: психологічними, психопатологічними, кліматичними, сезонними і т. п. Тільки соціологія здатна пояснити розходження в кількості самогубств, що спостерігаються в різних країнах і в різні періоди. Просліджуючи зв'язок самогубств із приналежністю до визначених соціальних груп, Дюркгейм установлює залежність числа самогубств від ступеня ціннісно-нормативної інтерпретації суспільства (групи). Він виділяє три основних типи самогубства, обумовлені різною силою впливу соціальних норм на індивіда: егоїстичне, альтруїстичне й анемічне. Егоїстичне самогубство має місце у випадку слабкості соціальних (групових) зв'язків індивіда у результаті чого він залишається наодинці із самим собою і втрачає сенс життя. Альтруїстичне самогубство, навпаки, відкидається повним поглинанням суспільством індивіда, що віддає заради нього своє життя, тобто її зміст, що бачить, поза її самої. Нарешті, анемічне самогубство обумовлено станом анемії у суспільстві, коли соціальні норми не просто слабо впливають на індивідів (як при егоїстичному самогубстві), а взагалі, практично відсутні, коли в суспільстві спостерігається нормативний вакуум, тобто анемія. Поняття анемії, сформульоване ще в першій книзі Дюркгейма, одержує в «Самогубстві» подальший розвиток і поглиблену розробку.

Значною за обсягом є праця «Елементарні форми релігійного життя. Тотемістична система в Австралії». Дослідження засноване на аналізі етнографічних описів життя австралійських аборигенів. Звертання до цих «елементарних» форм дозволяє, з погляду автора, досліджувати релігію в «чистому вигляді» без наступних геологічних та інших нашарувань. Дюркгейм поставив собі за мету, спираючись на цей матеріал, проаналізувати соціальні корені і соціальні функції релігії. Але власне кажучи ця мета була набагато більш широкою. По-перше, унаслідок широкого трактування релігійних явищ ця робота перетворювалася в дослідження соціальних аспектів ідеології, риту-

алу, сакралізації і деяких інших явищ, що виходять за рамки власне релігії в традиційному розумінні. По-друге, ця праця містила в собі спробу побудови соціології пізнання за допомогою виведення основних категорій мислення з первісних соціальних відносин. Не випадково спочатку Дюркгейм мав намір назвати його «Елементарні форми мислення і релігійного життя».

Дюркгейм відкидає визначення релігії через віру в бога (тому що існують релігії без бога), через віру в надприродне (останнє припускає протилежну віру – у природне, – виникаючи порівняно разом з позитивною наукою) і т. п. Він виходить з того, що важливою рисою релігійних вірувань завжди є розподіл світу на дві різко протилежні сфери: священне і мирське. Коло священних об'єктів не може бути визначене заздалегідь; будь-яка річ може стати священною, як незвичайна, так і сама пересічна. Дюркгейм визначає релігію, в цій праці, як – «зв'язну систему вірування, що відноситься до священних, тобто до відділених, заборонених речей; вірувань і обрядів, що поєднують в одному моральну громаду, називану церквою, усіх, хто є їхніми прихильниками».

Проте з точки зору філософії як науки, концепція Дюркгейма має чітко окреслений напрям, який був типовим світовідчуттям у мислителів сучасної французької епохи. Перша тенденція, добре відчутна у Дюркгейма – це тенденція антиредукціоналізму, тобто неможливості зведення, «спрощення» редукції: складних соціальних явищ (це в першу чергу), форм дійсності та мислення до найпростіших. Проте аналогії в житті людського суспільства та природне Е. Дюркгейм все ж проводив.

Слід відзначити, що суспільство, за Дюркгеймом – це особливо-го роду реальність, ця реальність не може бути зведена до існуючих інших реальностей (такими є фізичні, хімічні, біологічні утворення). Е. Дюркгейм особливого значення надавав реальності окремого роду, такого, як «психічне» або «психологічне». Реальність психологічного має дещо іншу природу, ніж, наприклад, реальність духовного, ідеального. Принципово вона відрізняється і від суто матеріального. Зосередивши особливу увагу на феномені психічного та психологічного, як вельми важливих чинників, що стимулюють соціальне життя, Дюркгейм намагався певним чином примирити ідейну боротьбу, що в той час різко загострилася між матеріалістами, ідеалістами та

дуалістами. Час творчості Е. Дюркгейма припав на непримиренну боротьбу, що точилася між представниками вказаних філософських напрямів. На той час особливо сильними були ідейні позиції так званих механістичних матеріалістів. Згідно їх вченню, вищі форми реальності, наприклад, мислення, метафізично зводилися до найбільш простих форм реальності, наприклад, до фізичного, біологічного та ін. Безперечно, всі ці форми реальності між собою пов'язані, немає різких, незаперечних граней у природі – і так само в людському суспільстві. Але механічно редукувати вищі форми до нижчих, на думку Е. Дюркгейма, неприпустимо. Можна проводити певні аналогії між реальностями різних порядків, але механістичне зведення їх одне до одного неприпустиме.

До вищезгаданого хочеться додати, що у наш навіть час представниками так званих «точних» дисциплін, наприклад, фізіології, біології та кібернетики робляться окремі спроби уподібнювати, окремі процеси, скажімо у людському мозку до їх фізіологічних першооснов, що складаються із різноманітних хімічних реакцій та процесів, або навіть зводити до фізіології або механіки. «Вищі» форми реальності, безперечно, певним і специфічним чином розкладаються на простіші, складаються із простіших елементів. Але тільки складаються, не зводяться, і це дуже суттєво. Неприпустимі спроби, наприклад, деяких сучасних соціоніків, зводити одні соціальні типи особистостей до «мозку» суспільства, а інших – до шлунку. Такі аналогії були виправдані в епоху Платона та Арістотеля, але аж ніяк у даний час. А подібних спроб тепер досить багато.

Отже, Дюркгейм намагався зайняти у питаннях редукціонізму «середню», примиренську позицію. Його можна вважати натуралістом.

Натуралізм у той час означав прогресивне явище. Основним його методологічним посиленням було те, що і природа, і людина, і суспільство є предметом прискіпливого вивчення з боку «точних», «конкретних» дисциплін. Увесь комплекс методів та принципів об'єктивного, наукового дослідження мусить бути спрямований на вивчення феноменів як матеріально-фізичного, так, і соціально-психічного. Так поставив проблему Е. Дюркгейм.

Методологічно плідним і дотепер є твердження французького соціолога, що феномени соціо-психічного є об'єктом вивчення з боку «точних» дисциплін. У наш час разом із «ринковим», революційним

зрушенням у галузі кібернетики, фізіології, генетики, психології, філософії та ряду інших дисциплін методологічно важливим є посилення Е. Дюркгейма про те, що і явища об'єктивного світу, і явища світу суб'єктивного є частини одного і того ж універсуму, і тому для явищ усякого порядку застосовані загальні методи дослідження. Так, наприклад, феномени психічного, психологічного, інтелігібельного можуть бути досліджувані тими ж самими методами, що і феномени об'єктивного світу.

У царині методології пізнання Е. Дюркгейм був близький до філософського раціоналізму, тому що вважав, що людському пізнанню, що здійснюється у раціональних формах, під силу аналіз явищ будь-якого роду, чи то будуть феномени матеріального світу, чи феномени соціо-психічного порядку. У цьому плані французький вчений здійснював принципову боротьбу із представниками ідеалістичних та містичних течій, що були особливо популярними у Франції наприкінці ХІХ ст. Заслуговує уваги і той факт, що Дюркгейм робив акцент як на синтезі феноменів соціального та психологічного, так і на їх принциповій роздільності, незмішуваності, нетотожності. Саме він у своїх творах обґрунтував «правомірність» існування соціо-психічного та необхідність їх вивчення силами конкретних дисциплін.

Розробка теоретичних та практичних засад соціології. Велику увагу Е. Дюркгейм приділяв закономірностям функціонування соціології як теоретичної та практичної дисципліни.

Що є соціологією за Е. Дюркгейм? На думку великого мислителя соціологія мусить конституюватися перш за все як наука. Вона має чітке коло функцій. Які ж. функції мусить виконувати соціологія як наука?

Буття та інші характеристики індивіда породжені незалежним від нього суспільством, суспільними стосунками. Ця незалежність і означає багатогранну об'єктивність суспільного буття. Народившись, індивід застає вже. готову, незалежну від його свідомості систему соціального буття, яка детермінує його поведінку.

Е. Дюркгейм виділив систему факторів, які чинять вплив на буття індивіда. Це – соціальна норма, перш за все, релігійні вірування та обряди, грошова система, засоби кредиту та інше. Особливу роль Дюркгейм виділив для системи всезагально прийнятих знаків, що виражають думки.

Отже, соціальний факт – це такий атомарний факт, буття якого не залежить від індивіда і наділене примусовою силою. Субстратом таких фактів є суспільство або окрема соціальна група. Е. Дюркгейм виділив такі групи як політичні, релігійні, професійні та ін.

При цьому французький філософ робив акцент на неповторності, неідентичності фактору соціальної реальності фактам індивідуального буття.

Так, наприклад, колективне буття як буття суспільства – це не сума індивідуальних існувань. Колективна свідомість – це не сума індивідуальних буттів. У цьому плані Е. Дюркгейм стає на точку зору досить оригінальну. І колективне буття, і колективна свідомість – це фактори, що мають детермінуючу, регулятивну природу і особливий примус по відношенню до індивіда.

При цьому Е. Дюркгейм відмежовувався від такої точки зору, що феномени колективного буття та свідомості відрізняються за своєю генетичною природою від індивідуальних буттів та свідомостей. Дюркгейм наполягав на тому, що в живому суспільстві не існує нічого більше, ніж буття та свідомості реальних індивідів. Отже коротше кажучи, нічого, окрім живих людей в суспільстві не існує. Просто феномени колективного соціального буття та свідомості якісно відрізняються від феноменів індивідуального буття та свідомості і володіють більшою регулятивною та примусовою силою. При цьому французький філософ все таки впадав у протиріччя із самим собою і дещо гіпостазував феномени колективного – в феноменам індивідуального.

Слід сказати, що в історії філософії можна прослідкувати дві різного роду тенденції. Перша, – це проголошення примату соціального над індивідуальним. Ця тенденція бере свій початок від Платона. І друга тенденція, що проголошує примат індивідуального над соціальним, – це тенденція аристотелізму. Дюркгейм був прихильником розуміння соціальної колективності з позиції платонізму.

При цьому французький філософ правильно зазначав, що одне і теж почуття, наприклад, взяте на рівні індивідуального, володіє меншою «соціальністю» та регулятивністю, ніж взяте на рівні колективного. Скажімо, почуття патріотизму як колективного патріотизму, що пробуджується у народі під час війни чи інтервенції має більшу силу «дії» ніж індивідуальні почуття, і виконує іншого роду регуля-

тивну функцію. У цьому плані, на наш погляд, Е. Дюркгейм був по своєму правий.

Однією із найважливіших проблем свого методу в соціології Дюркгейм вважав наукове витлумачення соціальних фактів. Методом соціального пояснення Дюркгейма є дослідження атомарних фактів окремо один від одного. Помилкою його було те, що він вважав соціологічні та природні факти роздільними, належними до різнопорядкових величин. Соціологічний факт, за Дюркгеймом, має іншу природу, ніж факт природний та інші, а соціальна дійсність розуміється як самозамкнена та самодостатня. Із біологічними фактами, наприклад, соціологічні – не «змішуються». Існують внутрішні самодостатні закони розвитку соціальної дійсності, яка має свою неповторну специфіку і соціологічне пояснення має базуватися саме на такому дослідженні Тут, звичайно, Дюркгейм вдався до метафізики.

Окремо він розглядав психологічні фактори та фактори соціологічні і ніколи їх не змішував. Різнопорядковими він вважав також і суспільну психологію і психологію окремої особистості.

Е. Дюркгейм вважав, що соціологічна наука мусить виконувати такі функції. По-перше, здійснювати об'єктивне дослідження явищ та законів суспільного життя. По-друге, переглянути принципи філософії для того, щоб остання була функціональною щодо цілої сукупності соціологічних даних, які безперервно поновлюються. Нарешті, по-третє, озброїти всі суспільні науки універсальним методом, і, таким чином, створити основи для керування суспільним життям.

Отже, однією із головних задач творчості Дюркгейма було створення нової науки-соціології, що спиралася б на дійсно наукові факти. Остання, у свою чергу, повинна була б оновити саму філософію і, отже, чинити на неї зворотній вплив.

Нова соціологія як бажана наука, за Дюркгеймом, слугувала б суто утилітарним, практичним цілям – реформам цілого суспільства.

Проблема створення нової соціології червоною ниткою проходить у ряді основоположних робіт Е. Дюркгейма; серед них слід назвати, наприклад, «Правила соціологічного методу» (або «Метод соціології»).

Для перетворення соціології на самостійну науку необхідні певні умови. А саме – потрібен особливий предмет, який би висвітлював специфіку даної науки і відповідного методу.

Позитивним набутком філософії Дюркгейма є те, що він вперше в систематичній формі виклав методологічні засади аналізу суспільства на прикладі практичного аналізу таких явищ, як злочин, самогубство, поділ праці, релігія та інші. Французький філософ висунув два принципи аналізу суспільства – каузальний та функціональний. Суть функціонального підходу полягає в аналізі суспільства як єдиного цілого на матеріалі аналізу його складових структур – соціальних норм, взірців поведінки, стереотипів діяння, вірувань, традицій, звичаїв тощо. Каузальний підхід принципово відрізняється від функціонального, тому що тут дослідник намагається розглядати не функціональний стан, а досліджувати причини того чи іншого явища, зрозуміти його як фактор у причинному ланцюгу.

Велике значення мали філософські дослідження Дюркгейма в царині порівняльної соціології. Цікавою та плідною є думка про дослідження соціальних явищ по причинно-наслідковим видам; в загальному, саме Дюркгейм дав основоположні засади порівняльної соціології. Також цікавим є факт дослідження нормального та патологічного здоров'я та нездоров'я в галузі суспільного порядку. Розпочавшись як розгалуження порівнянної соціології такі дослідження мають неабияке значення і тепер.

Нормальними, за Дюркгеймом, є всі функції соціального організму, що витікають із умов його існування. Це посилення є методологічною засадою для дослідження цілої серії соціальних відхилень, патологій та аномалій, зокрема злочинності. Умови формування та функціонування будь-якого живого організму мають своєю природою засади іманентного існування даного організму. У такому разі нормальними мусять вважатися і соціальні аномалії, патології, захворювання і сама злочинність, оскільки вона закорінена у природі даного соціального організму. Але тут Дюркгейм припускається помилки. Він спрощено вважає, що нормою існування для соціально – негативних явищ, зокрема злочинності є необхідне покарання її з боку закону. При цьому Дюркгейм – звичайно в силу нерозвиненості соціальної науки як такої вважає, що можна опускати цілий комплекс суб'єктивних причин та чинників злочинності. Злочинність як соціальне явище автоматично і в достатній мірі не нейтралізується. Для цього необхідний цілий комплекс мір та соціальних заходів. Надзвичайно великою є роль особистісного фактору як у плані заходів

вопрання, так і в плані виявлення причин злочинності. Але на рівні розвитку соціології, як це було за часів Дюркгейма, «повнометражне», всеохоплююче дослідження було принципово неможливим.

Особливо увагу заслуговує дослідження соціальної солідарності як наслідку загальної віри у священність соціальних норм. Слідування загальноприйнятій соціальній нормі має на меті вищий рівень соціальної мобільності і в плані особистісному має на меті усталення соціальних норм та перевиховання злочинців та інших порушників соціальної норми.

Неменшої уваги мусять заслуговувати дослідження Дюркгейма у плані розвитку соціальної солідарності та дискретності функцій розподілу праці.

Як висновок, можна додати підсумовуючі елементи соціально-філософської роботи Дюркгейма.

Дюркгейм – один із загальноновизнаних творців соціології як науки, як професії і предмета викладання. Вплив його ідей присутній у всіляких галузях соціологічного знання: від загальної соціологічної теорії до суто емпіричних і прикладних досліджень. Усі більш-менш значні соціологічні теорії ХХ в. так чи інакше співвідносилися з теорією засновника Французької соціологічної школи. У самих різних країнах світу формування соціології відбувалося під впливом дюркгеймівських ідей.

Дюркгейм дав одне з найбільш розгорнутих і переконливих онтологічних обґрунтувань необхідності і можливості соціології як науки. Він доводив, що суспільство – це реальність особливого роду, що не зводиться ні до якої іншої. Разом з тим він підкреслював, що ця реальність володіє настільки ж високою міцністю і стійкістю, що і природа, і так само, як природні явища, вона не піддається довільному маніпулюванню. Таким чином, Дюркгейм відстоював необхідність обережного і поважного відношення до суспільства в соціальній практиці, важливість опори на реальні спонтанні тенденції при впливі на соціальні процеси.

Слідом за Контом Дюркгейм розглядав суспільство головним чином як сферу солідарності, згуртованості, згоди. Не випадкове вивчення згоди в соціології вважається дюркгеймівською традицією.

Доводячи «нормальний» характер солідарності в суспільстві і «анормальний» характер її відсутності, Дюркгейм значною мірою

видавав бажане за дійсне. За це він піддавався цілком обґрунтованій критиці. Він надмірно оптимістично оцінив реальність і перспективи «органічної» солідарності і недооцінив імовірність виникнення нових форм (чи відродження) «механічної» солідарності в тоталітарних суспільствах.

Важливе значення в соціології Дюркгейма мало трактування суспільства як переважно моральної реальності. Як і для Конта, соціальне питання для нього було не стільки економіко-політичним, скільки морально-релігійним. Мораль Дюркгейм розумів як практичну, діючу, реальну силу; усе, що не має серйозної моральної підстави, з його погляду, носить неміцний і тимчасовий характер. Тому він вважав, що політичні революції – це криваві театральні дійства, що мало що змінюють у соціальних системах. Для того щоб політичні перетворення дійсно викликали соціальні зміни, вони повинні виразити і торкнутися глибинних моральних цінностей суспільства.

Дюркгейм вніс найважливіший вклад у розуміння суспільства як ціннісно-нормативної системи. Він підкреслював, що соціальне поведіння завжди регулюється певним набором правил, що є одночасно обов'язковими і привабливими, належними і бажаними. Правда, Дюркгейм недооцінював той факт, що різні соціальні групи найчастіше по-різному інтерпретують ті самі норми і цінності. Але він прекрасно виразив значення криз, порушень і порожнеч у ціннісно-нормативної системі суспільства, ввівши в соціологію дуже важливе поняття «анемії».

У епістемологічному аспекті внесок Дюркгейма був не менш значний, ніж в онтологічному. Він переконливо застосував до сфери соціологічного знання принципи наукового раціоналізму. Його дослідження являють собою зразок сполучення теоретичного й емпіричного підходів до вивчення соціальних явищ. Дюркгейм з'явився родоначальником структурно-функціонального аналізу в соціології: він досліджував соціальні факти під кутом зору їхніх функцій у конкретних соціальних системах. Разом з тим він не відмовився цілком від порівняльно-історичної й еволюціоністської методології порівнюючи між собою різні типи суспільств і розглядаючи складні суспільства як комбінації тих самих простих елементарних одиниць.

Проголосивши основним принципом своєї методології необхідність вивчати соціальні факти як речі, він відстоював погляд на со-

ціологію як на строгу об'єктивну науку, вільну від будь-якого роду ідеологічних забобонів і умоглядних спекуляцій. Безумовно, у його вірі в науку було чимало наївного й утопічного. Але, проте, ця віра, що спиралася на глибоку логічну аргументацію і власні наукові дослідження Дюркгейма, зіграла величезну роль у становленні соціології, визнанні її наукового статусу й авторитету.

Дюркгейм вніс найважливіший вклад у становлення і твердження професійної соціологічної етики. У своїх працях він доводив особливе значення професійної етики в сучасному суспільстві. Своєю власною діяльністю він демонстрував високий зразок цієї етики в сфері соціальної науки. Дюркгейм виходив з необхідності практичної орієнтації соціологічного знання. Але для того щоб ця орієнтація могла здійснитися, для того щоб соціологія приносила користь суспільству, необхідно в процесі пізнання відокремлювати професійну етику соціолога від цивільної етики, пізнавальні цінності – від будь-яких інших.

Будучи супротивником розчинення пізнавальних цінностей в інших, Дюркгейм одночасно був супротивником розчинення соціологічного підходу в підходах, властивих іншим наукам. Це ревниве прагнення обґрунтувати і відстояти самостійність соціології сполучалося в нього з рішучим неприйняттям дилетантизму в цій науці, що компрометували її в очах вчених і широкої публіки: адже час, як, утім, і тепер, під рубрикою чи заголовком «соціологія» нерідко фігурувало усе, що завгодно. Соціологічна етика Дюркгейма – це етика чесного, неупередженого і компетентного дослідження.

У інституціонально-організаційному аспекті внесок Дюркгейма в соціологію був також надзвичайно великим. Саме завдяки йому соціологія у Франції стала університетською дисципліною. Він одним з перших у світі, якщо не першим, став читати лекційні курси по соціології. В університетах Бордо і Парижа він створив перші в країні соціологічні кафедри.

Дюркгейм був засновником і редактором одного з перших у світі соціологічних журналів – «Соціологічний щорічник» (12 томів, 1898–1913). Йому вдалося залучити до співробітництва в журналі видних представників соціальних наук. Співробітники журналу, об'єднані прихильністю до дюркгеймівських ідей, склали колектив дослідників, що одержав назву Французька соціологічна школа, чи школа Дюркгейма.

Поряд зі школою Дюркгейма у французькій соціології кінця ХІХ – початку ХХ ст. існували й інші, конкуруючі напрямки. Але саме дюркгеймівська школа займала ключові позиції у французькій академічній системі аж до початку другої світової війни. Правда, до 30-х років вона вже не являла собою єдиного цілого. У середині 20-х років Марсель Мосс починає спробу відновити видання «Соціологічного щорічника», але його вдається випустити тільки два томи (1925, 1927 р.). У третій серії «Соціологічного щорічника», що виходила з 1949 р., характерні риси школи втрачені, і дюркгеймівська традиція співіснує з іншими.

В останні десятиліття спадщина Дюркгейма і його школи в різних країнах активно досліджується, інтерпретується і переосмислюється. Наукове співтовариство продовжує вважати, що ця спадщина є актуальною і плідною для розвитку соціологічного знання.

Таким чином, поділяючи позитивістську методологію, Дюркгейм не погоджується з поглядами Конта і Спенсера стосовно співвідношення філософії та конкретних наук, виступає проти прагнення Спенсера біологізувати соціологію та проти ідеї Конта про розчинення предмета психології в біології і соціології. Для Дюркгейма предмет філософії, – це «трансцендентна позасвідомо природа фактів реального життя», тому філософія знаходиться по «той бік» наукового дослідження, вона повинна бути повністю позбавлена впливу позитивних наук, оскільки останні пов'язані з пошуками причинних залежностей у світі фактів.

Предметом дослідження соціології є «соціальні факти», що виступають у вигляді суспільств, закладів, законів, установ тощо. Саме тому «соціальні факти» слід трактувати об'єктивно, як речі, а природу соціальних феноменів вбачати у «колективних уявленнях», що є об'єктивними за своїм характером. Соціологія повинна ігнорувати будь-які філософські теорії, вона не може бути «ні індивідуалістською, ні комуністичною, ні соціалістичною».

Соціально-філософська методологія Дюркгейма характеризується відмовою від принципу «робінзонади» і ствердженням принципу діалектики індивіда і суспільства як частини і цілого.

«САМОТНИЙ ГОЛОС ЛЮДИНИ» У ФІЛОСОФІЇ Г. МАРСЕЛЯ

Габріель-Оноре Марсель (Gabriel Marcel, 1889–1973) народився в Парижі, там і помер. Філософську освіту здобув у Сорбонні. Анрі Бергсон був одним з тих, хто справив вплив на Марселя. Також на нього вплинули погляди Колріджа, Шеллінга та ін. Марселя вважають католицьким філософом, власне католиком він був і за віросповіданням, яке свідомо прийняв коли йому був 31 рік.

Серед письменників на нього вплинули твори Чарльза Дю Боса, Франсуа Моріака.

Марсель належить до філософського напрямку «християнський екзистенціалізм» – це означає те, що по меншій мірі його вчення не суперечить християнським догматам. В той же час заперечував томізм як такий, що намагається примирити віру з наукою. Також Марселя не можна назвати ортодоксальним віруючим, оскільки він віддає перевагу істині, якщо вона навіть суперечить релігійним догматам.

Найрезонансні праці мислителя такі як «Метафізичний щоденник» (1914–1923), «Бути та мати» (1935), «Від відмови до благання» (1940), «Людина-подорожній. Вступ до метафізики надії» (1944), «Таїнство буття» (1952), «Людина проблематизована» (1955), «Людська гідність та її екзистенційні основи» (1964).

Габріель Марсель також відомий як драматург, однак в цьому напрямку його творчість довго не знаходила відгуків у читачів. Серед найвідоміших п'єс французького письменника такі як «Невидимий поріг» (1914), «Квартет фа дієз» (1920), «Іконоборець» (1923), «Побожна людина» (1925), «Зламаний світ» (1933), «Дорога до Крети» (1936), «Спис» (1936), «Ліхтар» (1937), «Спрага» (1938), «Горизонт» (1945).

П'єси Марселя наповнені філософськими ідеями та їм притаманне гостре відчуття дійсності. На думку французького драматурга саме через цей специфічний літературний жанр можливе одне з адекватних виражень дійсної метафізики: «...набагато важче зорієнтуватися в низці міркувань драматичного або, точніше, музичного змісту, аніж

у трактаті, впродовж якого розвиваються певні думки, що логічно поєднуються і, в кінцевому підсумку, виникають, впливають одна на одну» [84, с. 10].

Всі твори Марселя складаються з фрагментарних розмислів, щоденникових записів, нагадують сповідь, яка передає інтимне життя думки – такий характер викладення обумовлений основними принципами його філософії.

Серед кола обговорюваних мислителем питань такі як буття та володіння, втілення, трансцендентне та онтологічне, вірність і зрада, мучеництво і самогубство, свобода і підкорення, любов та бажання, надія та відчай, свідоцтво і доведення, таємниця і проблема тощо. Таку діалектику категорій часто порівнюють з гегелівською, однак у Марселя таке протипокладання набуває специфічного значення, яке характерне саме його самотній стилістиці філософського викладу матеріалу.

Філософські дилеми розмислів Марселя мали своїм засновком невдоволення класичною філософською традицією, яка часто не замислюючись над суттю явища стверджувала одразу контрапозиції, відмінні від нього, як от наприклад обґрунтоване знання або сприйняття на віру: «...об'єктивний факт або внутрішнє ставлення. ... Я переконаний у тому, що ця дилема випускає суттєве з ...найглибшої метафізичної думки» [136, р. 200].

Так, думка Марселя скоріше спрямовується на сутність ніж на існування, на есенцію, а не на екзистенцію. Річ в тім, що предметом дослідження стає саме приховане та певним чином знане людиною у бутті – таїна, яка ще має бути осягнена, але не плинність буття, яка таким чином неначе заперечується. Це дає вказівку давати оцінку вченню Марселя як такому, яке відходить від екзистенціалістської проблематики.

Французький філософ намагається подолати так часто розповсюджений у класичній філософській традиції розподіл на два окремі світи всесвіт – на світ об'єкту і суб'єкту; світ людської суб'єктивності та світ об'єктивної реальності. Протиставлення у подібних поняттях в історії філософії як стверджували по-різному, так і намагалися подолати його самотніми шляхами.

Таке протиставлення починається ще з часів античності, коли існують два світи макрокосмічний та мікрокосмічний. У добу серед-

ньовіччя такого розрізняючого змісту набувають поняття Бог і людина. Ренесансна філософія та філософія Нового Часу намагається прибрати порядпокладеність людини та природи через ствердження єдино наявної людської природи. Класичного протиставлення через німецьку філософію нового часу набуває протиставлення суб'єкта і об'єкта у філософії марксизму.

Марсель, долаючи всі ці розбіжності, наполягає на первинній цілісності, що міститься в таїні, яка самоутверджується як онтологічна повнота, охоплює цілісність людського буття. Але цей погляд не є, як могло б здаватись, абстрактним, навпаки, таке філософське відношення найбільш наближене до суті, до того – як само є суть [139].

Інша ж, протилежна позиція – проблематизації, розчинення проблеми. Проникнення до сутності через докладний розгляд та розмежування в основі своїй має мотиви володіння, панування, жадоби до влади тощо, оскільки таким чином людина здійснює насильство над таїною, а не таїна розкривається перед нами у всій незбагненності її раціонального опису.

Феномени любові, надії, віри, які докладно аналізуються в «*Du refus à l'invocation*» («Від відмови до благання») та у «*Homo viator*» – є яскравими прикладами пояснень Марселя, які стосуються пізнання через досвід але не підлягають звичайному, наприклад, природничо-науковому спотворенню.

Вади сучасної епохи – такі як технократичність, пошук у всьому користі, егоїзм та егоцентризм – спонукають до спотворення людської сутності, затуляють людині доступ до історичної духовної спадщини, зокрема до царини високих ідеалів та цінностей. Інша людина стає засобом на відміну від належного гуманного ставлення до неї як до цілі (І. Кант).

Однак, за Марселем, свідченням людського існування, певним аналогом декартівського «*cogito ergo sum*» стає «втіленість» людини. І це є одним з безперечних відкриттів Г. Марселя – відкриття екзистенції як втіленості (*incarnation*), що полягало у інтенсивності тілесного почуття, у співбутті людина-світ.

Так, втіленість є зв'язком усвідомлюючого себе суб'єкта з власним тілом. Тільки з точки зору втіленої особистості можливий екзистенційний погляд щодо реальності. Суб'єкт, що є втіленим не має жодної можливості змінити будь-що в своєму фундаментальному стані.

Втіленість є умовою будь-якого екзистенційного досвіду. Всі об'єкти, що існують, є саме такими для нас, бо ми їх сприймаємо подібно до сприйняття себе у взаємозв'язку з власним тілом. Тілесність свідчить про втіленість до простору й часу, неухильне наближення до смерті.

Особливістю свідомості є здатність до неухильності та незконцентрованості, що і є умовою можливості існування у жорсткому втіленому існуванні. Пізнання та переживання Присутності Бога – це єдиний шлях до того, щоб позбутися песимізму та знайти вихід свободі.

Така філософська позиція Марселя вказувала на нову методологію осягнення людського буття, за рахунок чого таке вчення можна віднести до екзистенціалізму, для якого первинним завданням є дослідження людського існування (екзистенції).

Свій спосіб філософського осягнення французький філософ назвав «методологією неперифікованого». «Діалектика відновленого здобування» почасти нагадує методологію пізнання через пригадування Платона. Логіка Марселя в тому, щоб отримати знання яке не було б простим наслідком верифікації, але яке б було засновано на більш фундаментальних засадах, наявних в самому бутті.

Для здійснення нової методології пізнання необхідна зосередженість (*recueillement*), яка полягає у стані медитації, звернення до самого себе, відході від усього зовнішнього та відчуженого, встановлення внутрішньої тиші. Метафізична структура буття обумовила наявність зосередженості. Із зосередженості народжуються такі феномени як музика, поезія, пророцькі видіння. Досягнення стану зосередженості є підготовкою для прийняття одкровення. Одкровення – один з ключових пунктів конкретної онтології Габріеля Марселя.

Але релігійність філософської позиції французького філософа не обмежується лише відстороненими, дотичними до проблематики релігійної філософії моментами. Наявною у бутті Марсель визнає саме Божественну Присутність (*presence*), що гарантує милосердя, допомогу та захист.

Через усвідомлення Божественної Присутності зникає межа між Богом та людиною як між вищим та нижчим єством. Настає стан абсолютної доступності та відкритості. Цей стан досягається через бажання людини служити Богові на відміну від лише піклування про самого себе. Необхідно відволіктися від будь-якого конкретного

предмета, наслідком чого може бути або інтуїція Божественної Присутності або стан нудьги та відчуття відсутності виходу (Марсель намагає на філософську позицію Ж.-П. Сартра). Але песимізм, на думку Габріеля Марселя може бути пов'язаний лише з відсутністю знання про світ, яке свідчить про те, що в світі є місце надії і ця надія можлива лише завдяки Божественній Присутності.

Свої основні погляди Марсель висвітлює в своїй «програмній» праці, яка складається із щоденникових записів «Бути та мати» («Etre Et Avoir»). Ця робота включає в себе нотатки 1928–1933 років, які поєднуються назвою «Метафізичний щоденник», а також резюмуючим «Есе феноменології володіння». Щоденникові записи 1928–1929 років відтворюють динаміку духовного руху Г. Марселя від містико-релігійного осягнення до ортодоксального католицизму.

Тут увага концентрується на внутрішньому духовному досвіді, наявності внутрішнього екзистенційного досвіду. Наполягаючи на необхідності принципу сповіді, Г. Марсель тлумачить її як відверте звернення людини до самої себе, що і дозволяє почути «самотній голос людини»: «... Мені прикро, я невдоволений собою, розуміючи, що порушив чіткі й очевидні правила філософської гри, ті самі, яких усі майже скрізь і завжди дотримувалися аж до наших часів» [84, с. 10].

Фундаментальний онтологічний зв'язок полягає у взаємозв'язку усвідомлюючого себе суб'єкта зі своїм власним тілом. За Г. Марселем існує дилема онтологічного вибору – з одного боку людина може підвестися до автентичного буття, реалізуючи фундаментальну свободу, але для досягнення такого поступу необхідне позбавлення усвідомлення світу в якості світу володіння. Однією з характеристик такого світу є панування суб'єкт-об'єктних відносин, а також егоцентризм суб'єкта, потреба «мати» – проти яких виступає французький мислитель.

Запорукою досягнення свободи є звільнення від егоцентризму через релігію, творчість та любов. Раціоналістична філософія також є характерною особливістю духу володіння (*esprit de l'avoir*) – характерним для такої філософії є протиставлення об'єкту суб'єкта, що пізнає цей об'єкт, а також проблемний підхід до розв'язання філософських питань.

Задача Г. Марселя полягає в описі власного містичного досвіду, який свідчить про те, що людина в одкровенні відчуває себе в єдності

з буттям – це є Божественна Присутність, яка не може бути вираженою через поняття. Доведення буття Бога є зайвим і другорядним, оскільки ми можемо мати інтуїтивне знання про його існування.

Віруюча людина автоматично сповідує інші від буденних, високі цінності. Віра, надія, любов, самопожертва – данності, що складають духовно-практичну основу конкретної онтології. Терпіння та смирення, зосередженість, служіння, що запобігає можливості самогубства, мучеництво та самопожертва віруючого – ось виразні моральні орієнтири у філософії Г. Марселя.

Екзистенціалізм Г. Марселя, завдяки його релігійному спрямуванню, виразно відрізняється від атеїстичного екзистенціалізму, одним з головних представників якого є Ж.-П. Сартр.

Так, Сартр, скоріше за все, є саме виразником духу своєї епохи. В розумінні ним філософських проблем переважає індивідуалізм, притаманний західному суспільству його часів. Відокремлення у суспільстві людей одне від одного відбувається у двадцятому столітті на тлі «переоцінки всіх цінностей». Стає загальнорозповсюдженим новий підхід до способу самовизначення людини, до визначення нею своїх моральних орієнтирів та цінностей. Тепер людина може обирати особисто те, що вважає за потрібне з цілого «арсеналу», набору переконань, які історично накопичувалися людством протягом всіх попередніх часів.

Таким чином люди з різноманітними, часто протилежними цінностями стають «чужими» одне одному. Стають відсутніми, або принаймні примарними можливості консолідації суспільства заради спільних цілей, ідеалів, цінностей.

У таких умовах несумісності індивідуальних переконань – одна людина стає вже не партнером, але перешкодою у досягненні іншою своєї мети. Отже, і для Сартра в його розумінні свободи досягнення індивідуальної мети наштовхується на перешкоду – «інші».

В атеїстичному екзистенціалізмі інші не тільки утворюють певні перешкоди в намаганні здійснювати свободу і несуть переважно негарази, але сама наявність та матеріалізація свободи стають абсурдними. Філософія А. Камю, умовно кажучи, починається з твердження про те, що все людське життя – абсурд. Камю та Сартр стверджуючи свої атеїстичні істини кажуть про те, що займають героїчну позицію.

Героїчність її полягає в тому, що вони відмовляються приймати зручні життєві переконання. На їх думку це такі переконання як віра

в Бога, в життя після смерті тощо. Такі переконання вважались зручними оскільки вони приносять людям надію, сподівання на те, що не можна жодним чином хоча б приблизно довести, чи переконатись в цьому. Героїчна позиція полягає в тому, щоб прийняти світ таким, яким він є, а не таким, яким ми хотіли б його бачити. Прийняти і не змиритися з цією «істиною», продовжувати життєву боротьбу не зважаючи ні на що.

Але, в залежності від бачення людиною життя, від гносеологічної установки на його певне сприйняття також багато що залежить. І, якщо не мати надії, не любити, не вірити, тоді дійсно світ спустошується під тиском «голою», позбавленого людськості аналізу і постає цілковитим абсурдом. Тому Марсель протистоїть традиції проблематизації ключових для людини питань. Вирішення цих питань шляхом наукоподібного пошуку знищує цілісність дійсного феномену і подає спотворену картину реальності.

Релігійний екзистенціалізм, пропонуючи нову методологію пізнання, навпаки, стверджує позитивні цінності, які дають можливість людині відчувати себе не тільки повноправним учасником всесвітніх перетворень, але й зрозуміти свою унікальність через надання визначних місць у своєму житті вірі в Бога, любові, надії тощо. Такий підхід наповнює життя людини смыслом, смыслу набувають всі благородні її устремління.

Але, як можна помітити, тут немає гносеологічної помилки – вірити, надіятися, любити – це природні людські якості (здатності) і саме їх заперечення було б невірним. Зокрема «...надія – це знання потойбіч незнання – але знання, що виключає будь-яку самовпевненість, знання дароване, надане, знання одержане з ласки і аж ніяк не здобуте власними зусиллями» [84, с. 14]. А також «Любов обертається навкруги певного стану, в якому немає ні мене, ні іншого як такого: інший стає тим, що я називаю «ти» ... Любов, оскільки вона відрізняється від бажання, протилежна йому, підкорює «я» вищій реальності, – тій реальності, яка ближча моїй сутності, ніж я сам, – оскільки розрив напруженості, який пов'язує мене з іншим, з моєї точки зору, заслугує назви фундаментальної онтологічної данності; і я думаю, – я вже говорив це раніше, – що онтологія позбавиться від схоластичної рутини, тільки коли вона набуде повної свідомості цього абсолютно пріоритету» [85, с. 146].

Екзистенціалізм Г. Марселя вельми специфічний, оскільки тяжіє до есенціалізму. Буття, за Марселем, передбачає таїну і сутність. У той же час, для людини буття відкривається якраз суто екзистенціальним чином. Людина все життя перебуває в екзистенційній ситуації. Це обумовлено специфікою існування, яке не передбачає знання про майбутнє. Всякі прогнози, передбачення можуть бути спростовані подальшим розвитком подій в царині існування, екзистенції. Тому і пізнання не може бути завершеним, систематичним. Марсель заперечує можливість сталої системи знань про реальність, так як вона постійно змінюється в своїй плинності.

Тип пізнання, який властивий людині це – спочатку сприйняття, а потім осмислення сприйнятого. Він не передбачає висування пізнавальних інтуїцій до майбутнього. Але не можна говорити, за Марселем, що в специфіці людської екзистенції в пізнавальному плані присутні лише негативні риси. Скоріше навпаки, оскільки при завершеному пізнанні досягається і символічне завершення життя, так як життя є постійним рухом від незнання до знання. Завершення такого руху означає смерть – метафізичну, якщо фізіологічні процеси продовжуються і фізичну, якщо вони закінчуються.

Отже філософія Марселя є філософією надії. Основною рушійною силою філософування, на думку Марселя, має бути метафізичний неспокій, який і буде спонукати до його висловлювання у філософічному ключі.

Повертаючись до проблеми «іншого» в екзистенціалізмі, слід зазначити, що «інші» для Марселя не є перепоною у здійсненні власної свободи. Навпаки, інші лише стимулюють її як і ставлення до Бога, яке забезпечує положення людини в центрі Всесвіту. «Інші» спонукують людину до саморозкриття себе перед ними. Це стосується і феномену надії: «...Надія може існувати тільки на рівні ми – або на рівні агапе (приязні), якщо висловитись інакше – тобто вона неможлива у випадку самотнього я, котре завжди орієнтується на досягнення своєї індивідуальної мети; це також означає, що не годиться змішувати надію з амбіцією, бо вони належать до різних духовних вимірів» [84, с. 14]. В такому разі вже не може існувати ставлення до іншого в ракурсі використання.

Так зароджується потреба піднести міжлюдські стосунки на вищий щабель взаємодії. Починає переважати прагнення здійснювати,

матеріалізувати намагання «бути», але не підкоритися прагненню «мати». Найбільш яскравим прикладом володіння є власність. Власність поглинає людину, поглинає людське буття, відбирає у людини свободу, людина у відношеннях власності належить їй, знаходиться у неї в розпорядженні, підкорюється нею. Власність обтяжує дії людини.

У відношенні «бути» саме і постає свобода, вільне відношення до світу і в той же час з свободою співприсуття відповідальність. В комплексі всі ці феномени народжують справжню особистість. «Особистість», яка знаходиться під впливом «мати», використовуючи іншого як знаряддя, потрапляє в полон принизливого існування.

У філософії Марселя присутнє прагнення знайти вихід за межі системи «володіння», яка є домінуючою у сучасному світі:

«Мені скажуть, що я можу бути абсолютно байдужим до того чи іншого об'єкта, яким я володію; але я тоді скажу, що таке володіння буде лише номінальним.

Напроти, надзвичайно важливо відзначити, що володіння присутнє, і вже у найбільш глибокому смислі, в бажанні...» [85, с. 142].

Розкриття себе, своєї внутрішньої сутності, своїх внутрішніх потенцій неможливо здійснити без відкритого ставлення до інших. Страх перед можливістю проявити любов до іншого, повною мірою радити перед іншими, страх бути покараним за свою безпосередність породжує безрадісне існування кожної окремої людини і суспільства в цілому. В такому випадку життя стає сірим, безглуздим, повним зневіри і відчаю: «... Важить тільки глибинна життєва снага, яка не піддається статистичним обрахункам, а чи можемо ми бути певні, що вона лишилася неушкодженою?» [84, с. 9].

Але насправді немає причин не розкривати свій творчий, сутнісний потенціал, адже радість, надія, любов – це те, що наповнює життя смислом і їх пригнічення призводить до домінування їх протилежностей, які спотворюють цілісність, гармонію людської душі, душі суспільства: «Але саме душа, саме вона – одвічна мандрівниця, саме про душу і тільки про неї буде одвічною правдою сказати, що бути – це бути в дорозі» – яка, безперечно, відрізняється від того, що можна назвати «...оманливою стежкою бергсонізму» [84, с. 14–15].

Марсель відкриває гуманність емпіричного пізнання та світовідношення на противагу раціональному у відношенні до іншого. Але

це не «...нігілістично намагнічений емпіризм» [84, с. 12]. Г. Марсель по-особливому задіює основний принцип емпіричної філософії, який можна означити як принцип «наявності» (теперішньої даності).

«Наявність» є недоступною науці, раціональному осягненню, вона постійно змінюється і неначе вислизає з рук дослідника. Так і ставлення до «наявностей» має бути у відповідності з їх природою, але не як до сталих об'єктів, які піддаються раціональному пізнанню, що може утворити систему. Таким чином уникається відношення «мати» і домінуючого відношення до дійсності набуває ставлення «бути», так як бути – це завжди певна наявність, незалежна від зацікавленості – справжня об'єктивність.

«НЕГАТИВНА ДІАЛЕКТИКА» Т. АДОРНО

Теодор Адорно (Adorno, 1903–1969) – німецький філософ, один з провідних представників Франкфуртської школи першого покоління. Захистив дисертації про *Гуссерля* (1924) та *К'єркегора* (1930). Після приходу до влади нацистів емігрує до Англії, потім до США, де працює в Інституті соціальних досліджень.

Основні праці. «Експресіонізм і художня правда» (1920), спільно з *Горкгаймером* являється автором праці «Діалектика просвітництва» (1947), «До метафізики епістемології» (1956), «Негативна діалектика» (1966), «Естетична теорія» (1970).

Провідна течія постмодерністського напрямку – «негативна діалектика» гостро поставила питання про те, що філософія ХХ трагічного століття не може залишитися академічно нечутливою, відмежованою від людських страждань. Видатний представник цього напрямку Теодор Адорно зводить філософію з висот всезагальності в світ реальних страждань. Але, приймаючи страждання, звертаючись до одиничного, філософія повинна лишатися філософією, виконуючи своє природне призначення: пошуки всезагального та необхідного. Тут Адорно виявляє головний парадокс нового типу філософствування: як висловити біль та страждання мовою понять та всезагальності. Висловити неможливе, виявити неявне, зрозуміти незрозуміле – характерне для негативної діалектики балансування. Ідея нового альтернативного типу філософствування, де конкретне здійснюється через абстракції, здається сьогодні надзвичайно привабливою. Але деяка утопічність такої програми дозволяє стверджувати, що головне поняття негативної діалектики – нетотожне – не є поняттям, а є тільки понятійним символом, логічною метафорою. Головний парадокс – висловити страждання за допомогою понять – поглиблюється у відношенні до категорій «мімесис» і «раціональність». Адорнівська концепція мімесису принципово відрізняється від традиційної. Якщо для Платона мімесис означає, перш за все, наслідування світових явищ, які в свою чергу, відображають світ ідей, то

для Адорно мімесис, навпаки, наслідування того, чого взагалі немає в дійсності, образу непригнобленої природи. У негативній діалектиці з'являються нові поняття, посідаючи в ній ключові позиції. Йдеться про внутрішню єдність, конфігурації безпосереднього, природного, міметичного та раціонального, понятійного, всезагального – коли стражданням удається увійти в понятійну тканину, знайти філософську мову. Адорно створює проект нового типу раціональності, яка зберігає характер понятійності і водночас відновлює колись знищені риси досвіду: життєвість, імпульсивність, природність. У парадоксальних духовних феноменах міметичне, природне одухотворюється та звеличується, а раціональне пом'якшується й утрачає риси жорсткого ригоризму, непоступливої однозначності. В своєму пошуку поєднати те, що не поєднується, та мислити те, що неможливо мислити, Адорно солідаризується з філософами ХХ сторіччя, зокрема, із Гайдеггером, і, одночасно, полемізує з ними, оскільки наполягає на необхідності розуміти міметичне.

Адорно вважає, що зрозуміти раціональність, залишаючись на рівні мислення, неможливо, її витoki треба шукати в первісному відношенні людини до природи. В історії це відношення виявляється в природному принципі панування та гноблення і здійснюється за схемою «суб'єкт – суб'єкт», що, на думку Адорно, є однозначним кутом зору. Сутність речей розкривається тільки як субстрат панування, тобто однобічно та спотворено.

У свою чергу, суб'єкт, який пригнічує зовнішню природу, повинен опанувати внутрішню природу, створити незнаючу сумнівів самість, яка здатна стати суб'єктом влади та панування. На думку Адорно, потреба в самозбереженні виявляється в категоріях трансцендентального суб'єкта, трансцендентальної єдності апперцепції, які тлумачать людину виключно як лише орган мислення, звільняють її від усього слабкого, сумнівного, психологічного. Історія просвітництва, на думку філософа, є історією самоствердження індивіда як самозаперечування, історія жертви та зречення. Людина відмовляється від своєї цілісності, життєвості, природності задля організованої самості.

Новий тип раціональності, як вважає мислитель, повинен починатися з радикальної зміни у стосунках з природою, із подолання принципу панування. Адорно висуває як найактуальнішу ідею про

необхідність зміни типу раціональності, про недостатність у сучасних умовах лише суспільних змін: принципи сучасної катастрофи мають глибоке коріння у витоках західноєвропейської цивілізації. І хоча цей проект здається нереальним і абстрактним, але важливим є саме окреслення проблеми. Першою умовою повинна бути практична незацікавленість, віддаленість і тим самим дійсне зближення з природою. На думку Адорно, речі, які незаплямовані пануванням, говорять не мовою логічних структур, а особливою мовою констеляції.

Констелятивні відношення, яким притаманні рівноправність та відкритість, властиві природі, в той час, як логічна ієрархія та логоцентризм породжені суб'єктивно-об'єктивними стосунками.

Любовне відношення до природи не означає повернення до архаїчного мімесису, уподібнення та наслідування природі. Міметичне, одухотворене раціональністю, якісно змінюється, набуває рис естетичності. І тому нове відношення до природи Адорно уточнює поняттям природопрекрасного («*naturshone*»). Природопрекрасне – це наявне, а скоріш – образ непригнобленої вільної природи. Мімесис, перетворений раціональністю, не відкидає виробниче освоєння природи. Дружнє відношення до природи вперше дозволяє виробничим силам розвиватися якісно, в той час як насильство над природою вимагало тільки кількісного росту. Техніка, яка б дозволила поновитись категорії якості, не позбавляла природу її живої багатозначності, дозволила б поєднувати принцип реальності, притаманний рацію, із принципом радості, притаманним мімесису. Актуальність такого проекту альтернативної техніки ніхто не буде заперечувати, як і необхідність конкретних шляхів втілення цього проекту. Однак, останнього неможливо вимагати від Адорно.

Знищення панування в його витоках звільняє, на думку Адорно, внутрішню природу. Самість розмивається, особистість деперсоналізується. «Я» втрачає привілеї, зливаючись із багатобарвністю природного. Тіло, втрачаючи тотожність, втрачає чіткі риси, поєднується із зовнішньою природою, приймаючи її у себе. Дійсне «Я», якому не притаманне володарювання, не потребує твердості, конститується з конфігурацією міметичного та раціонального. Ідея «розпорошення» самості здається в Адорно найбільш парадоксальною: розмиття особистості погрожує вилитися в аморфність, нездатність діяти. Але ця ідея містить у собі глибинний гуманістичний зміст: самість, тотожність особистості дає можливість маніпулювати нею. Нетотожність,

навпаки, припускає самодетермінацію, можливість ухилитися від соціального маніпулювання.

Адорно не декларує єдність мімесиса та раціональності. Він знаходить їх конкретну форму, їх співвідношення, де цілісність – єдність, ненасильницький синтез здійснюється шляхом екстремального та вільного розвитку одиничного, міметичного, а констелляція розуміється як новий естетичний тип організації понять, збереження цілісності та всезагальності без придушення особливого, виявлення унікальності та одиничності страждання в формі всезагального. Ідея констелляції, за словами Адорно, бере початок від Макса Вебера, який вимагав не нав'язувати емпіричному досвіду соціальні поняття, але відповідно їх компонувати. Філософія, на думку мислителя, відрізняється від науки не рівнем всезагальності. Їх відмінність в іншому. Наука – в тому числі й історична – приймає фактичне як уже здійснене, однозначне, завершене, намагається побудувати факти в строгій послідовності, згідно ідеї прогресу. Філософія, навпаки, відмовляється визнати історичний факт завершеним. Для неї він тільки знак, шифр, який треба розгадати і тим самим допомогти цьому факту здійснитися. Але без будь-якого наміру до завершеності. І тому ідея філософії – не прогрес, а тлумачення.

Їй дається більше, ніж поверхні, зникають натяки на загадкові фігури сущого та їх дивні сплетіння. Історія філософії є ніщо інше, як історія таких сплетінь: тому в ній дається так мало результатів. Усе існуюче дотепер буття перетворюється на алегорію й філософія повинна інтерпретувати, розшифрувати історію. Оскільки історія, втілюючись в алегорію, втрачає однозначність й існує потенційно, то жорсткий лінійно-логічний зв'язок минулого і сучасного та майбутнього не визнається. Історія, за Адорно, побудована на естетичних відношеннях багатозначності та невизначеності. Мова йде про структуру констелляції.

Констелляція, на думку філософа, утворює новий тип зв'язку всезагального та особливого, цілого та його моментів на відміну від дискурсивно-логічного мислення. Технічна раціональність відтворювала на рівні логіки реальний принцип панування, підведення особливого під загальне, що знаходило втілення в ідеї системи: вивести зміст системи з єдиного першопринципу. Констелляція повинна дотримуватись іншого принципу: не підведення особливого під все-

загальне, не виведення з першопринципу, а примирення, рівнозначність моментів.

Понятійність, всезагальність, цілісність здійснюється не відповідно до дискурсивного раціо, але виявляються вперше в змінюючих відношеннях одиничних моментів, у вічному становленні, круговороті, де ці моменти самі перетворюються, трансформуються. Констеляція утворює не простір для уявлень чи понять, як це було в традиційній логічній схемі, а сценічне поле. Таке всезагальне Адорно називає ненасильницьким синтезом, безпосереднім опосередкуванням. Оскільки синтез у цьому випадку здійснюється плинними, мігруючими зв'язками особливих моментів, то особливий зміст одержує поляризація: вона є не переходом між полюсами, а – загостреністю екстремумів, між якими створюється сильна напруга. На думку Адорно, з часів Платона філософська свідомість заспокоювала себе через самообман, що можливо оволодіти антиноміями, завдяки середньому яке лежить між екстремумами.

Зв'язок окремих моментів, які породжують всезагальне, не підпорядковується логічній послідовності, аргументованій однолінійності, а відбувається за законом «паратаксіса», одночасності, яку просторово можна уявити у вигляді концентричних кіл, рівновіддалених від центру. В такому просторі втрачає сенс категорія зняття та однозначний вектор негативності.

Адорно пише, що з його теореми – не дається нічого першого, з неї випливає, що неможливо побудувати аргументований зв'язок у звичайній щабельній послідовності, але ціле можливо монтувати з ряду часткових комплексів, які однаково важливі і розміщуються концентрично на рівних щаблях; їх, констеляція, а не поступування, повинна видавати ідею

Нова логічна структура подібна до поперечних зв'язків на прихливному візерунку килима.

Зміна обліку філософсько-методологічних парадигм пов'язана не лише з відмовами дискурсивно-логічних схем і заборон, а з більш глибокою реконструкцією, що зачіпає мову. Подібно до логічного, мова повинна бути перетворена і пов'язана з мімесисом... Комунікативна мова не оминула «корумпованості», редукації до абстрактно-функціональної знакової системи. Включена в технологічну раціональність, вона отримує характер інструментальності. І, як будь-який

інструмент, стала однозначною, відсікаючою все міметичне, експресивне, організовуючись у форму судження. Теорія Адорно хоче бути розумовою практикою, здійснюючи руйнування традиційних логічних схем, предикативних структур мови та сприяти «простиранню» безпосереднього, природного, міметичного начала, здатності сприймати світ в його кольоровій та звуковій гамі. Задля спасіння останніх негативна діалектика звертається до фігури шоку. Реконструкція діалектики, на думку німецького філософа, не повинна зупинитися на демонтажі логічного, а йти шляхом реконструкції і мовних форм. У цьому моменті виявляється духовна близькість негативної діалектики та постструктуралізму. Міметична мова, це мова, в якій слова передають сутність і в той же час унікальність речей, і є тією мовою, якою говорить природа, позбавлена насильства. Міметичне Адорно вбачає у мисленні дитини, яка постійно ставить питання про першопричину іменування речей. Ідею міметичної мови Адорно запозичив у Беньяміна, котрий під впливом кабали показав акт творіння як мовний акт. Бог відтворює в світі своє ім'я, букви та склади якого є «звуковими фігурами», що організують хаотичну матерію. За допомогою іменування упорядковується матерія, при цьому імена – суть не в зовнішніх ознаках, а в структурних образах, які визначають внутрішню форму, духовну сутність речей. Міметична мова тому не позначає, але безпосередньо називає сутність речей, перекладає мову Бога на людський рівень, приймаючи при цьому «розміфологізовану» молитву, «форму божественного імені».

На думку Адорно, до міметичної мови найбільш близька усна мова. Саме в живому слові, пластичному, гнучкому, мінливому виявляється міметичне, безпосереднє, індивідуальне. Письмове мовлення більш наближене до раціональності, упорядкованості, відсікає живі паростки думки. В той же час, писемне мовлення утримує, не дозволяє зникнути, включає в історію. Таким чином, тут виявляється антиномія: якщо індивід не пише, то він не має історії, якщо пише, то йому загрожує втрата аутентичності. Поетична логіка має наміри зберегти писемне мовлення, увійти в історію, однак уникнути ідентичності, зберегти сліди індивідуальності. Чи інакше – увести живу мову, мову з її особливою ритмікою, розкутістю в писемну мову з її загальними нормами, зламати жорстку структуру однозначності, зберегти ознаки всезагальності.

Міметичній раціональності з її узаконеною багатозначністю, парадоксальністю притаманна особлива, естетична негативність. Естетична негативність не визнає синтезу, який «належить критиці не як окремий акт мислення, який бере окремі моменти разом, а як керівна та вища ідея».

Але констеляція не зупиняється на антиномічності, звертаючись до нового, понятійно-непонятійного, ненасильницького синтезу, який не зраджує справі негативності. «Об'єднуючий момент зберігається без негації, ...прогресуючи до всезагального не поняттями в послідовності щаблів, вступаючи в констеляцію».

Постійна зміна процесуальних відносин, моментів створює їх неспокій, рухливу єдність. Прошарки, струми заперечення перетікають, зливаються, проходять до констеллятивного, негативного цілого.

Філософствування Адорно відмовляється йти шляхом однозначності і вибирає першообразом художнє, естетичне з його багатозначністю та метафоричністю. Ця особливість притаманна не лише Адорно, а й іншим мислителям ХХ сторіччя, існує як тенденція сучасного філософствування, що починається з Мартіна Гайдеггера. З останнім автор «Негативної діалектики» полемізував дуже гостро, звинувачуючи в «архаїці», в «забутті понятійності». Однак, одночасно високо цінував його наміри відродити специфічність філософії, її наміри передати невиразне, невловиме, в чому вона співпадає з музикою. Адорно, як Гайдеггер, визначає метафору не тільки як засіб впливу висловлювання, але одночасно як засіб, завдяки якому збагачується продуктивність філософського висловлювання.

Естетична раціональність, на думку Адорно, дозволяє здійснити той коперніканський переворот, про який він заявив у «Негативній діалектиці»: попри традиції, яка бере початок від Платона, вбачати благо та цінність не у вічному, незмінному, безумовному, а навпаки, в тимчасовому, відкритому, негативному. Саме ця ідея, як вважає Адорно, надає колориту незвичайності його негативній діалектиці. Але благом може бути не абстрактне заперечування, яке нехтує єдністю та цілісністю і впадає в безумне руйнування, а процесуальна негативність констеляції. В цьому моменті думки Адорно перегукуються з найболючішими проблемами, котрі хвилюють людство. Рівнозначність позицій, реалізація всезагального через відношення особливих моментів, руйнування логоцентризму, акцент на нега-

тивності, відкритості – ці думки звучать актуально, відповідно настроям сьогодення, яке вимагає ідею правомірності, рівнозначності різних способів життя. Нова діалектика не нав'язує думки, а пробуджує до сумнівів, а це і є однією з моделей нового філософствування необхідного ХХ сторіччю. Новий філософський етос повертається до людини, чия історія в ХХ столітті була історією поглибленого «божевілля», яке почалося тоді, коли індивід протиставив себе суспільству. Розколоте таким чином суспільство протиставило себе природі, а кожний людський індивід протиставляв своє духовне «Я» власній тілесній організації, і таким чином здійснився поділ на «суб'єкт» та «об'єкт», «Я» і «не-Я», раціональне на ірраціональне, свідоме та не-свідоме. Лінія цього розподілу пройшла через кожен особистість, через усю людську культуру, призвівши до «роздвоєння» особистості та культури, тобто – до психічного захворювання. Фінал цього захворювання Освенцим – результат, у світлі якого розкрилася, на думку Адорно, таємниця європейської історії та культури. Таким чином, «Негативна діалектика» Адорно виявилась карикатурою на гегелівську концепцію історії: якщо у Гегеля історія є процесом прогресивного самоздійснення та самовиявлення розуму, то у Адорно історія виявилась процесом поглибленого божевілля – торжеством «запамороченого розуму».

Таким чином, виокремимо основні ідеї творчості Т. Адорно, Поперше, ідея про звільнення людини від природи через панування над нею. Таке «звільнення через панування» є властивістю самого розуму, хоча й не дає справжньої свободи. Те тоталітарне панування над природою, яке дають сучасна наука і техніка, насправді обертається тотальною несвободою. По-друге, «просвітницький» розум розкриває суть європейської цивілізації Історія розуму обертається історією природи. По-третє, «негативна діалектика», виходячи з понятійного розуміння природи мислення, вказує на діалектичність будь-якого понятійного визначення, оскільки останнє не просто констатує наявність предмета, але перетворює буття визначуваного предмету у щось залежне від себе. Звідси задум негативної діалектики як критичного мислення, звернутого на подолання закладених у поняттях тенденцій панування і наголошення на пріоритетності безпосередньо даного перед понятійним, котре розуміється як «неідентичне», «нетотожне» і тому – індивідуальне. Т. Адорно надає великого значення зображу-

вальним засобам літературної творчості як досвіду зображення нетотожного, потрактовуючи твори мистецтва як витвір раціонального конструювання. Але раціональне упорядкування в мистецтві є по своїй суті індивідуальним, отже є врятуванням нетотожного. Це найбільшою мірою справедливе для сучасного мистецтва, найбільшою мірою вільного від традицій.

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНА МЕТОДОЛОГІЯ К. ЛЕВІ-СТРОССА

Під структуралізмом сьогодні розуміється великий комплекс напрямків дослідження, що виникли на початку ХХ ст., яких об'єднує перш за все дослідницька установка на виявлення і експлікацію структури досліджуваного явища. Усвідомлення того факту, що більшість окремо взятих об'єктів є спостережуваними не повністю, що, таким чином, унеможлиблює їх «безпосереднє» вивчення, сформувало інтенцію на пошук структури даного об'єкта, тобто на з'ясування його елементного складу та принципів функціонування. Звідси випливає і необхідність розробки спеціального методичного апарату для дослідження структури. За таким принципом підходу до об'єкта дослідження структуралізм зближується з системним підходом, але якщо останній набув поширення головним чином у природничих науках і менше у психології, то структуралізм розвивався в рамках гуманітарних наук: мовознавство, етнографія, антропологія, літературознавство, історія, соціологія, мистецтвознавство. До сьогоднішнього часу системний та структурний підходи, незважаючи на близькість принципів побудови схем дослідження, залишаються фактично непов'язаними один з одним.

Своєю популярністю й впливовістю структуралізм великою мірою зобов'язаний тому факту, що його представники відштовхувались від результатів різноманітних сфер пізнання. Незважаючи на різноманітність об'єктів та предметів дослідження і не дивлячись на часто несумісні точки зору на сутність структури, методологічну спільність структурних досліджень, що провадяться у різних галузях гуманітарного знання, можна прослідкувати досить чітко. Перше і основне – це загальний спосіб виявлення структури: будь-яке структуралістське вивчення має починатися зі з'ясування якомога ширшого кола зовнішніх проявів і відношень даного явища; виявлення (конструювання) внутрішньої його структури є наступним етапом. При цьому для структурних досліджень у різних галузях спільними є позиції розрізнення плану безпосередньо спостережуваного і плану теоретичних

конструктів, тобто поведінки і моделі поведінки, постулювання багаторівневого характеру структури, поняття про ієрархію рівнів, спроби конструювання мінімальних одиниць аналізу, розрізнення синхронії і діакронії, широке застосування методів математичного моделювання та ін. «Основні загальнонаукові моменти, що визначають структуралістську проблематику у різноманітних пізнавальних сферах, – це примат відношень над елементами, примат синхронії над діакронією, прагнення до виявлення інваріантів відношень» [3, с. 9].

Безпосередніми предтечами формування структурного підходу були В. Гумбольдт, В. Вундт, Ч. Пірс, Е. Дюркгейм, М. Мосс, Е. Кассіер, Л. Вітгенштайн та ін., праці яких дали поштовх удосконаленню логіко-методологічного апарату наукового дослідження, що уможливило розробку сучасних методів структурного аналізу.

Найбільший вплив на розвиток методології структуралізму справило мовознавство, а саме – схема, запропонована на початку ХХ ст. видатним лінгвістом Ф. де Соссюром, а також його послідовниками М. Трубецьким, Р. Якобсоном, згідно якої у лінгвістичній системі не існує незалежних, ізольованих один від одного термінів, кожен термін органічно пов'язаний з іншими й тим самим зі всією системою в цілому. Соссюр заклав основи системно-структурного підходу до вивчення мови, розрізнення (розмежування) внутрішньої та зовнішньої лінгвістики, мови та мовлення, діакронії та синхронії. Синхронічний, на відміну від діакронічного, аспект дослідження мови дає, на його думку, можливість виявлення загальних, універсальних закономірностей структури мови як системи; розрізнення мови та мовлення уможливорює емансипацію, і тим самим вивчення, сутнісного (загального, незмінного) від зовнішньо-мінливого, обставинного, тобто розмежування сфери імперативного, обов'язкового для усіх від сфери індивідуального вибору, стилю. Такий підхід дозволяє інтерпретувати різноманітні явища з точки зору їх знаків і значень, яких вони набувають в культурі: мова одягу, мова їжі, мова ритуалів, мова звичаїв взагалі та ін. Звичайно, це пов'язано зі специфікою мови як універсальної знакової системи, що має найбільш розвинену структуру. Мову можна порівнювати з писемністю, азбукою для глухонімих, символічними обрядами, військовими сигналами тощо. У розробці методології структурної лінгвістики велика роль належить також роботам Празького лінгвістичного гуртка, Копенгагенської школи гносематики, американської школи дескриптивної лінгвістики.

Вивчення структури мови дозволило зробити предметом аналізу самі принципи побудови структури як такої, правила і методи моделювання як конструювання структури, поширити уявлення про іманентний та універсальний характер структури, розробити правила детального її описання у відповідності із загальнологічними критеріями. Ці досягнення стали можливими завдяки тісним зв'язкам лінгвістики із суміжними науками, перш за все з літературознавством, етнографією, етнологією, соціологією і, врешті решт, стали здобутками і предметом дослідження теоретичної математики.

Великі досягнення, серед яких, наприклад, розшифровка стародавніх текстів, систематизований опис безписемних мов, розробка методів реконструювання мовних систем, бурхливий розвиток прикладної лінгвістики, машинний переклад з однієї мови на іншу та створення штучних мов, евристичність принципу ізоморфізму та ієрархії систем, плідне використання математичних і статистичних методів у такій «вкрай» гуманітарній галузі, як мовознавство, викликали значний інтерес філософії до структуралізму, що спонукало появу численних спроб власне філософського та ідеологічного узагальнення сутності структуралізму.

У другій половині ХХ ст. структуралізм став предметом широкої міждисциплінарної дискусії, що розгорнулась спочатку у Франції, а потім у інших країнах. Опонентами структуралізму виступали представники, мабуть, всіх філософських напрямків і шкіл, основними з яких були екзистенціалізм та феноменологія. Останні завважували структуралізові, що пошуки іманентних і «панхронічних» структур призводять до перебільшення формалістичності у підході до досліджуваних явищ, внаслідок чого втрачається момент свободи, суб'єктивності. Але гостра критика не завадила тому, що структуралізм продовжував розвиватись і став на певний час гуманістичним символом усієї суспільної науки.

Постструктуралізм піддає критиці основні положення структуралізму, але, в той же час, виступає його наступником. Постструктуралізм являє собою сукупність підходів у філософії та соціогуманітарному знанні, які сформувались у 70-ті рр. ХХ ст. та характеризуються наявністю спільного проблемного поля. Перехід від структуралізму до постструктуралізму пов'язаний із подіями весни та літа 1968, коли спостерігається загальна тенденція до зниження престижу науки.

Термін постструктуралізм увійшов у літературно-теоретичний обіг разом із деконструкцією та постмодернізмом, однак повну концептуальну самостійність здобув лише у 80-ті рр. Найбільше розповсюдження отримав у Франції (Ж. Бодрійяр, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, Ю. Крістева, Ж. Ліотар; а також Р. Барт періоду «політичної семіології» та М. Фуко періоду «генеалогії влади») та США («Єльська школа деконструкції» – Блум, П. де Ман, Міллер).

Постструктуралізм має інтердисциплінарний характер, тому проявляється у різноманітних сферах гуманітаристики від літературознавства та філософії до історії та, навіть, теології, більш того, до сфери його інтересів потрапили й природничі науки.

Постструктуралізм вимальовує епістемологічну картину світу, згідно з якою все, що репрезентує себе як існуюче за межами певної структури може бути засвоєне свідомістю лише шляхом нації, тобто відбувається так звана «онтологізація поняття «текст»». З цієї причини будь-яка наука постає перш за все як «наука про текст», як та форма діяльності, котра здатна породжувати оповіді, історії.

За такої методологічної настанови будь-яка пояснювальна схема, будь-яка узагальнююча теорія, котра має на меті логічне пояснення закономірних проявів реальності, оголошується виявом метафізики.

Постструктуралізм виник як своєрідна реакція на теорію структуралізму, тому він спрямований на критику західноєвропейської метафізики, однією з підстав якої є логоцентризм. Взагалі логоцентризм постає одним з головних «ворогів» для пост структуралізму, оскільки у рамках логоцентричної традиції вміщено прагнення віднайти порядок у світі речей, визначити сенс існування, знайти першопричину усіх речей та явищ світу. Головний недолік логоцентризму – неприйняття ідеї структури. Саме тому представники постструктуралістського напрямку у філософії декларують ідеї відмінності та множинності, протиставляючи їх ідеям буття як присутності, смислу, повноти, на яких ґрунтується логоцентризм.

Неабияка увага приділяється представниками постструктуралізму соціальній проблематиці, адже у структурі суспільного буття та суспільної свідомості нині відбуваються радикальні зміни. Існуючі науки – як гуманітарні, так і природничі, – постали перед необхідністю вироблення нових, універсальних теорій та методів дослідження для пояснення всіх існуючих форм соціально-практичного досвіду.

Пошук таких форм та методів пізнання призводить до виникнення та вироблення найбільш загальних науково-теоретичних концепцій – перш за все філософських.

У масовій та науковій свідомості сучасного суспільства відбуваються вельми складні та багатозначні процеси, що потребують філософського узагальнення, вироблення нових філософських та наукових парадигм, закладання основ нового світовідчуття. Постала нагальна потреба концептуалізації соціального досвіду людства. І потрібно це зробити у формах філософської та наукової свідомості, адекватної сучасним формам буття людини. Означена обставина визначила проблему пошуку нових форм та методів дослідження. Як загальна детермінанта висувається потреба дослідження соціально-історичної обумовленості засад наукового пізнання та узагальнення соціального та культурно-історичного досвіду людства.

Великий внесок у дану проблему робить сучасний постструктуралізм, зокрема, такий його представник, як Мішель Фуко.

Одним з найвизначніших представників структуралізму є Клод Леві-Стросс (Lévi-Strauss, нар. 1908 р.). Саме Леві-Стросс заклав підвалини структурного методу і впровадив його у антропологічних дослідженнях. Деякі критики вважають, що Леві-Строссом закінчується «класичний» структуралізм. Ця точка зору, слід зауважити, не розходиться і із самоусвідомленням самого мислителя, оскільки він вважав себе єдиним послідовним структуралістом. Основні його твори: «Елементарні структури споріднення» (1949); «Сумні тропіки» (1955); «Структурна антропологія» (1958); «Первісне мислення» (1962); «Тотемізм сьогодні» (1962); чотиритомна праця «Міфологіки»: «Сире й варене» (1966), «Від меду до попелу» (1966), «Походження застольних звичаїв» (1968), «Гола людина» (1971); та ін. У них викладені як частково-наукові результати практичних пошуків мислителя, так і філософські узагальнення, а також міркування й проекти з приводу подальших досліджень.

Філософська спрямованість теоретичних пошуків Леві-Стросса зумовлена не тільки його базовою філософською освітою, але також масштабною ерудицією, багаторічним досвідом узагальнення практичного матеріалу та вражаючою загальною культурою науковця. Володар такої могутньої інтелектуальної енергетики, Леві-Стросс ставить за мету переглянути й впорядкувати увесь комплекс знань

про людину, оскільки його не вдовольняє певна розмежованість частково-наукових досліджень у цій сфері і філософських підходів. Мислитель намагається поєднати ці підходи на основі етнографічної науки шляхом корекції структурного методу, активно застосовуваного різноманітними частковими дисциплінами.

Структурний метод. Добре відомо, що структурний метод в етнографії використовувався задовго до французького мислителя, наприклад, радянським вченим В. Я. Проппом, а також англійським етнографом А. Редкліф-Брауном. Але Леві-Стросс застосовує структурний метод не лише як пошук інваріантних форм у різних змістах, а вкорінює інваріантні форми у сфері ідеального – у несвідомих структурах розуму. Мислитель розцінював спроби відшукати структуру поза людиною, у емпіричній реальності, як «натуралістичну помилку». Його структуралістська установка орієнтує шукати структуру всередині самої людини, тобто у несвідомій структурі розуму.

У формулюванні принципів дослідження Леві-Стросс великою мірою орієнтувався на фонологічну теорію і фонологічний метод М. С. Трубецького. Мислитель у своїх роботах розвивав ідеї французької лінгвістичної школи, особливістю якої був інтерес і намагання об'єктивного дослідження неусвідомлених як окремою людиною, так і великими спільностями структурних відносин у різних галузях соціально-культурного життя, тобто пошук і вирізнення певних формально-структурних відносин, що лишаються незмінними впродовж різноманітних перетворень (тому мислитель користується поняттям «несвідоме» в юнгівській його інтерпретації як «колективне несвідоме»). На таких же принципово теоретичних позиціях стояв Ж. Лакан, предметом уваги якого була мова як вираз колективного несвідомого.

Саме ці особливості врахував і розвинув Леві-Стросс у своїх етнологічних розробках. Він наголошував, що при дослідженні первісних суспільств історичний (діахронічний) підхід корисний, але недостатній, оскільки спрощує описання і розуміння особливостей певного суспільства. Важливішим, на думку мислителя, є синхронічний підхід (поза динамікою, поза історичним розвитком), націлений на розкриття формально-структурних відносин суспільств, що є загальними і універсальними, оскільки базуються на несвідомому (а саме, колективному несвідомому). Діяльність останнього полягає в

структуруванні, тобто наданні, «нав'язуванні» певної закономірності всім багатоманітним проявам людського життя і втіленні цих закономірностей у деяких формах: ритуалах, традиціях, та, найперше, у мові. Саме в цьому сенсі синхронний контекст дослідження є перевагою, адже дає змогу чіткіше побачити історичні відмінності: структура тут об'єктивніша за історію, бо спрямована не на факти (частковості), а на механізми (загальне).

Розглянемо коротко метод вченого. На першому етапі збираються й реєструються конкретні факти. На другому – етнологічному – здійснюється перша стадія синтезу фактів засобом порівнювального методу. Нарешті, на третій, антропологічній, більш високій сходинці, здійснюється кінцева стадія синтезу засобом структурного методу, суть якого – виявлення структурних елементів, що складають у своїй сукупності несвідому структуру людського розуму. Ця структура людського розуму, а її слід розуміти, по Леві-Строссу, як бінарні опозиції, ніколи людьми не усвідомлювалась і не вимірялась в ході історії. Вона дана самою природою.

Це обґрунтування пов'язане з розробкою мислителем принципів загальної теорії комунікації, по відношенню до якої соціальні і культурні прояви – з одного боку – та мовні вияви – з іншого – є ізоструктурними. Між цими складовими встановлюється перш за все схожість, проте, звісна річ, визнаються також певні відмінності. Такий «проект» максимального розширення меж об'єктивного дослідження сам Леві-Стросс та його послідовники називали «надраціоналізмом». «Надраціоналізм», як устремління інтегрувати чуттєве в раціональне, був спрямований на уникнення недоліків філософського раціоналізму та емпіризму в соціальних та гуманітарних науках, яким закидалась неможливість виведення універсальних закономірностей зі спостереження життя різних соціумів. Універсальні закономірності функціонування соціуму, доводить Леві-Стросс, можна віднайти лише шляхом відволікання від історичних факторів – технічних, економічних. Крізь них треба розгледіти те, що є спільним усім культурам у всі часи – ідеальну структуру – гармонію чуттєвого і раціонального начал, що втрачена сучасною цивілізацією.

Звідси, етнографічне та історичне вивчення – лише перший крок до виявлення внутрішніх формальних структур несвідомого. З цієї точки зору так звані соціальні структури – це не емпіричні явища,

а моделі, конструювання яких має задовольняти логічним правилам несуперечливості, ізоморфізму процесу та результату, має бути прогностичним. Соціологія, на цілком слушну думку Леві-Стросса, має використовувати математичний апарат, який дає можливість побудови досить складних ієрархічних моделей, як це робить структурна лінгвістика.

У завданнях, поставлених перед методологією гуманітарних наук, можна вичленити такі установки Леві-Стросса, як раціоналізм, лінгвоцентризм, синхронізм, чітке розмежування емпіричного та теоретичного рівнів у науковому пізнанні, спроба методологічно співвіднести природне та культурне, прагнення до «методологічного монізму», тобто формулювання єдиного для природничих та суспільних наук підходу, пріоритет соціально-комунікативного перед кантівським трансцендентальним суб'єктом. Дослідники творчості Леві-Стросса вбачають тут не лише данину традиціям (французькій соціології та просвітницьким ідеям Ж.-Ж. Руссо), але й впливи Е. Кассіра (його концепції «символічних форм»), а також протистояння ідеям Ж.-П. Сартра. Заслуга Леві-Стросса з цієї точки зору полягає перш за все в застосуванні структурного методу до аналізу історико-етнографічних процесів культури; як окремого людського буття, так і етногенезу в цілому, а також становлення окремих форм соціального буття. «Мета залишається незмінною. Виходячи із етнографічного досвіду, створити інвентар ментальних структур, привести, здавалося, довільні дані у порядок, вийти на рівень, де відкривається необхідність, іманентна ілюзіям свободи» [67, с. 19].

Структурна антропологія. Важливим етапом розвитку теоретико-філософських ідей Леві-Стросса вважається 1958 рік, коли вийшла друком його «Структурна антропологія», що відбивала головні програмні настанови науковця. Маючи підґрунтям структурний метод, Леві-Стросс об'єднав соціальну антропологію та етнологічну дисципліну, заснувавши нову дисципліну – структурну антропологію, своєрідність якої полягає саме у структуральному підході до вивчення соціальної дійсності. «Її культурна, її соціальна антропологія успадковують одну й ту ж програму. Одна виходить із предметів матеріальної культури, щоб прийти до тієї «спецтехніки», що виражається у соціальній та політичній діяльності, яка робить можливою та обумовлює життя у суспільстві, друга має відправною

точкою соціальне життя, щоб від нього перейти до предметів, на які воно наклало свій відбиток, й до видів діяльності, через які воно себе проявляє» [76, с. 316].

Сполученню в єдине ціле етнографічних проблем та структурного методу Леві-Стросс передпосилає певне філософське обґрунтування правомірності поширення методу структурної лінгвістики на вивчення етнографічної проблематики.

Слідом за Ф. де Соссюром Леві-Стросс вважав мову не лише основоположним фактором розвитку культури, але й найбільш універсальною формою її вияву, оскільки культура розуміється як знакова система. Він задавався питанням, чи не мають явища соціального життя – мистецтво, релігія, наука – природу, аналогічну природі мови, і чи можна, відповідно, вивчати їх тими методами, якими вивчається мова. Використання такого методу стосовно нової проблематики і дозволило К. Леві-Строссу створити структурну антропологію – вчення про фундаментальні та незмінні структури, що несвідомо виникають на ментальному рівні й так само несвідомо вкорінюються в соціальне життя, та навіть обумовлюють його виникнення. Структурна антропологія ставить своїм завданням вивчення «тотальної» людини, де проблеми етнографії та загальної соціології переплітаються, оскільки мета дослідника полягає в тому, щоб у процесі аналізу конкретної етнографічної проблематики наблизитися до осягнення проблеми становлення і формування людського суспільства і людської культури. З огляду на це, вивчення життя первісних народів є ключем до розуміння загальних закономірностей культури. Працюючи в сфері етнологічної науки, науковець доводив, що «...етнологія не може залишатися байдужою до історичних процесів та до найбільш добре усвідомлюваних виражень соціальних явищ» [76, с. 30].

У статті «Три види гуманізму» він пише: «Етнологія не є ні частковою наукою, ні наукою новою: вона найдавніша та найзагальніша форма того, що ми називаємо гуманізмом» [74, с. 16]. Завдяки вивченню безписемних форм цивілізації, етнологія прозоро відтворює картину зв'язку людини з природою. Яскраво виражена гуманістична спрямованість етнологічної науки, на думку мислителя, полягає в тому, що із вивченням і переживанням смислів іншої культури людина може збагнути свою власну сутність і власну культуру в історико-часовій перспективі. Тому свою концепцію Леві-Стросс розглядає як

«демократичний гуманізм», найдосконалішу його форму після «аристократичного гуманізму» періоду Відродження і «буржуазного гуманізму» XVIII–XIX ст., створених для «привілейованих». «Етнологія у всіх відношеннях виходить за межі традиційного гуманізму. Поле її дослідження охоплює всю населену землю, а її методологія акумулює процедури, що стосуються як гуманітарних, так і природничих наук» [74, с. 17]. Він прямо ґрунтується на структурній етнології, що вивчає «непривілейовані» цивілізації за допомогою методів і технік всіх наук, поставлених на службу пізнання людини.

Проблема природного та культурного буття людини (теорія антропогенезу). Початковий період формування основних структуралістських гіпотез, що являють собою фундамент структурної антропології змінюється тривалим періодом їх обґрунтування. З цим процесом пов'язане поглиблення та розширення проблематики структурної антропології аж до включення в неї розробки нових загально-методологічних та світоглядних положень. Йдеться перш за все про те, що вивчення життєвих реалій первісних суспільств вимагало від К. Леві-Стросса аналізу та вирішення специфічної проблеми співвідношення природи та культури, або точніше – природного та культурного буття людини. Цій проблемі відводиться чимале місце в роботі К. Леві-Стросса «Елементарні структури споріднення». Проблема співвідношення природного та культурного і по сьогодні залишається однією з найактуальніших філософських проблем; за нею стоять методологічно та світоглядно відмінні традиції вирішення проблеми антропогенезу. Найхарактернішою ознакою розуміння антропогенезу К. Леві-Строссом є обстоювання формально-структурного принципу в розвитку людської культури.

Життя і поведінка людини, як вважав Леві-Стросс, обумовлена і тісно пов'язана з двома початками: природним і культурним. Теорія антропогенезу К. Леві-Стросса протиставляється трудовим теоріям, оскільки в основу розрізнення і принципового протиставлення природи і культури Леві-Стросс кладе не використання та виготовлення знарядь праці, а функціонування артикульованої мови (яка, щоправда, сама залишається не до кінця визначеною щодо її генезису), «... мова являє собою переважно культурне явище (що відрізняє людину від тварини) та одночасно явище, посередництвом якого встановлюються та зміцнюються всі форми соціального життя» [76, с. 317].

Протилежність понять «природа» та «культура» фіксує факт якісної відмінності людини від тварин. Виходячи з того, що функції життєдіяльності у людини, на відміну від тварини, підпорядковані певним правилам, Леві-Стросс зробив висновок про те, що відсутність або наявність правил є найбільш вірним критерієм, що дозволяє відрізнити природний процес від культурного. Мислитель каже, що так звані «науки про людину», наприклад, соціальна антропологія, економічна наука, лінгвістика, навіть якщо вони об'єднуються коли-небудь «... для утворення нової дисципліни, що буде наукою про комунікацію, то слід тим не менш визнати, що вона буде складатись переважно з правил» [76, с. 267]. Так, всюди, де проявляється правило, можна стверджувати, що це є поверх культури. Факт протилежності між природою та культурою є в концепції етногенезу Леві-Стросса початковим, фундаментальним і інваріантним відношенням.

Те, що мові відводиться вирішальна роль у виникненні свідомості, а отже, і культури, пояснюється тим, що однією з основних гіпотез структурної антропології Леві-Стросса є спроба презентувати процес культури як сукупність різних систем комунікації, в основі формування яких лежить неусвідомлена ментальна (розумова, психічна) діяльність людини. Лінгвісти і соціологи, доводить Леві-Стросс, не лише застосовують одні методи, але й прагнуть до вивчення одного об'єкта.

Мова являє собою спосіб організації саме в рамках колективної форми раціональності, на відміну від індивідуальних форм розумності, як, приміром, особистого досвіду. Мова з'являється для того, щоб організувати і об'єднати зусилля багатьох індивідуальних діяльностей, регулювати їхні взаємини, створювати контекст взаєморозуміння. У мовному досвіді і ступені деталізації цього досвіду фіксується міра залученості індивіда до колективних форм розумності. Мову ніхто не «видумав», вона виникає закономірно і незалежно від волі окремих людей, всюди, де виникає потреба в «колективному розумі» і в прилученні до нього індивіда.

Тому культура, починаючи з самих ранніх форм її прояву, може розглядатися як певна мова: мається на увазі особливий спосіб її впорядкування, що аналогічний принципу побудови і функціонуванню власне природної мови. Культура як мова функціонує через систему регулятивів і правил, за допомогою яких вона, створює різні «вислов-

лювання» і «тексти» у вигляді вищезгаданих традицій, ритуалів та інших форм нормованої поведінки. Історичний розвиток розгортається як безперервний процес взаємодії культури з природою і розкривається як «розповідь» культури про себе безпосередньо у власних текстах, а також через все багатство значень, які функціонують у даній культурі і так чи інакше закріплені у різноманітних формах впорядкування життя. Тому реконструкція смислу таких «висловлювань» вимагає особливих форм аналізу, а не простого етнографічного або історичного описання старожитностей.

Але мова культури має не лише комунікативне значення: міфи, казковий фольклор, витвори мистецтва, описання давніх ритуалів і законів і т. д. – все це виявлення певних універсальних форм осмислення і впорядкування реальності. Ці «моделі світу» мало, або зовсім неусвідомлені і тому більш яскраво виражені у міфічних і магічних формах. Саме ці форми, зібрані в одну систему й досліджені у їх органічному зв'язку, дають можливість досліднику сподіватись «... зрозуміти не тільки функцію релігійних вірувань в соціальному житті (вона була відома з часів Лукреція), але й рушійні сили, що дозволяють їм виконувати цю функцію» [76, с. 284].

Види мислення. Мислення і форми його функціонування стали предметом особливого дослідницького інтересу Леві-Стросса в праці «Первісне мислення». Цей аналіз має важливе для науковця значення у його прагненні довести несправедливість «європеїзованого» підходу в оцінці світових культур. Етнографічні розвідки Леві-Стросса уможливили обґрунтування «логічності» природи мислення примітивних народів, у якій їм відмовляла попередня наука. Він, зокрема, розглядаючи два види мислення – «примітивного» (міфічного, міфологічного) і сучасного, «інженерного», проводить думку про їхню рівноправність, оскільки вони мають спільну природу – так зване «дикі» мислення. «Дикі» мислення – це не мислення дикуна, воно притаманне і сучасній людині, але найяскравіше виражене у творчості первісних культур. Головною рисою «дикого» мислення, але і основою будь-якого мислення є вимога впорядкування вихідної хаотичності дійсності. Французький мислитель довів, що було б помилкою прямо порівнювати безписемні племена ХХ століття із архаїчними формами європейських культур, адже так звані «примітивні» суспільства мають тривалу власну історію і тому вже не є первісним

станом людства. Їх принципова відмінність від «технічних» культур в тому, що історія їх розвитку не відмічена накопиченням й передачею досвіду, а відбувалась шляхом збереження висхідних способів зв'язку із природою. Леві-Стросс у зв'язку з цим розрізняє «стаціонарні» («холодні») та кумулятивні («гарячі») суспільства: «У людських суспільствах одночасно діють протилежно спрямовані сили: такі, що прагнуть зберегти й навіть акцентувати особливості; такі, що прагнуть до конвергенції та уподібнення» [71, с. 327].

Тому можна ще раз звернути увагу на те виключне значення, яке мала для французького дослідника антропологічна наука: «наша наука досягла зрілості в той день, коли західна людина почала розуміти, що їй ніколи не зрозуміти себе, доки на землі хоча б з однією расою чи хоча б з одним народом будуть поводитись як з об'єктом» [69, с. 382].

Проблема репрезентації. Оточуючий людину світ являє собою нескінченний інформаційний потенціал, але дійсно інформативним для людини виявляється те, що для неї має якесь значення, тобто що можна використати: неможливо переробляти всю «вхідну» інформацію. Для того, щоб обмежити потік інформації, людина винаходить правила чи коди, на підставі яких відбувається фільтрація стимулів на значущі та незначущі і досягається все більш тонка диференціація значимих ознак.

Таким чином, можна сказати, що означення являє собою фіксацію потрібних людині подій оточення. Найпростіший спосіб кодування – це сполучення з певною подією якогось знаку, що має споконвічно функцію сигналу, не випадково в словах фіксуються не всі ознаки очікуваної події, а в першу чергу ті, які мають відношення до прийняття рішення про цю подію. Оскільки є велика система життєво важливих для людини подій, то знаки і значення з'являються як форми відносин людини з реальністю, а в міру розширення і збагачення цих відносин посилюється також і процес семантизації дійсності на основі більш диференційованих класифікацій. Таким чином відбувається взаємостимулювання розвитку мови і мислення: етимологія багатьох слів має сигнальний характер, бо слова пов'язані з практичною діяльністю, але розвиток і диференціація мовних структур дає мисленню можливість емансипації від безпосередньої технології життя.

Первісне мислення, таким чином, підпорядковане певній логіці, яка названа логікою чуттєвих якостей: основні закономірності цієї

логіки не формулюються у вигляді понять, а виражаються символічно і метафорично, на підставі суб'єктивного, чуттєвого враження про явище і його якості: подія наділяється образними рисами. Таке означення не раціональне, не теоретичне, але і не ірраціональне, бо в результаті дає певний структурований образ світу. Тут чуттєве і раціональне відокремлюються поступово; первісне мислення ще пасивне і майже не відрізняє себе від природи, це, за висловом Леві-Стросса, «включене у всесвіт об'єктивне мислення».

Характерними рисами дії такої логіки є фіксація і подальша трансформація одних пар протилежностей в інші пари протилежностей. Мислення розвертається як процес розчленування кожного члену будь-якої вихідної опозиції на дві нові опозиції, кожен член яких у свою чергу також розділяється на дві опозиції і т. д., та комбінації останніх, які, в свою чергу, формуються під впливом чуттєвих образів від сприйнятих явищ і предметів («сире-варене», «праве-ліве», «верх-низ», «зовнішнє-внутрішнє», «життя-смерть»). Цей процес є шляхом гармонізації відносин людей зі світом і між собою. Адже послідовність розгортання бінарних опозицій є ні що інше як спосіб впорядкування й «... приведення у систему даних чуттєвого досвіду» [76, с. 202].

Заборона інцесту як засіб соціальної організації. З дослідницької установки на культуру як на розвиток різних систем комунікації та як встановлення і виконання певних правил, впливає своєрідна і водночас глибока інтерпретація такої, як можна судити з численних історико-етнографічних джерел, важливої проблеми, як проблема інцесту. Заборона інцесту трактується Леві-Строссом в його структурній антропології як функціонування одного з перших всезагальних правил, такого, що означає вододіл між природою та культурою. Разом з тим пошук логіки виникнення заборони на інцест спонукає дослідника бачити в ньому не причину культури, а вже виниклу культуру, її ознаку. Як доводить мислитель, «до неї», тобто заборони інцесту, культура не дана; при ній природа перестає існувати в людині. Таким чином, заборона інцесту є процес, в якому природа переборює сама себе.

Заборона інцесту як вияв першого з можливих, за Леві-Строссом, правил, означає виникнення через більш впорядковані шлюби соціальної організації як такої. Таким чином, поняття «правило» і

«заборона» розуміються фактично одними з основних підвалин виникнення культури. Заборона інцесту, на якій базується перехід від єдинокровного споріднення до екзогамного шлюбного союзу, є першим правилом загальної дії, яке має наслідком урізноманітнення форм споріднення. В свою чергу, виникнення нових форм «родичання» для первісних народів є вихідним щодо можливості ускладнення соціальної організації взагалі.

Таким чином, заборона інцесту виступає основою і разом з тим поясненням розвитку різноманітних форм соціального життя. Але для того, щоб ця заборона набула імперативного характеру, сам інцест має бути певним чином означений і оцінений як негативний, тобто сама заборона є продуктом діяльності відносно розвиненої класифікаційної здатності. Можна додати, вживаючи термінологію психоаналізу фрейдівського спрямування, що заборона інцесту є маніфестацією вже відносно усталеної цензури, тобто системи усвідомлених чи несвідомо використовуваних правил соціальної поведінки, що є дійсно важливим чинником соціального прогресу.

Подальшого розвитку думка про комунікаційний характер культури набуває в аналізі ролі обміну як загального підґрунтя функціонування соціального організму та як одного з найважливіших критеріїв соціальності взагалі, оскільки без нього не є можливим спілкування. Маючи основою свого породження заборону інцесту, (через формування категорій Я та не-Я і відповідно моє-не-моє), обмін є одним з виразних критеріїв наявності соціального, оскільки без нього і поза ним неможливий процес «комунікації між».

Леві-Стросс вирізняє різні типи обміну (жінками, майном, послугами і повідомленнями), але фактично мова може йти про два види обміну: предметами (жінки тут є особливим видом речей) і повідомленнями. Якщо обмін повідомленнями є прямою ознакою становлення системи комунікації, то обмін предметами спочатку видається таким, що має лише вітальне, «фізіологічне» значення, тобто коли враховуються лише «споживчі», життєво необхідні якості обмінюваних предметів. Але прогрес полягає в тому, що поступово обмін породжує у речі нову особливу якість – бути цінністю або вартістю, і ця якість принципово відмінна від природних, споживчих властивостей предмета. Якщо жінка набуває статусу дружини, вона починає виступати у якості знаку соціального становища і соціальних обов'язків. І якщо

в системі обміну речами споживчі якості залишаються дуже важливими для цінності даної речі (дружина може бути хорошою чи поганою, їжа поживною чи не дуже), то в комунікаційному плані «дійсна» вартість речі має менше значення, оскільки річ стає знаком, виразом тих значень і їх інтерпретацій, що стоять за нею, тобто власне повідомленням. А обмін предметами як обмін повідомленнями можливий тоді, коли можлива розшифровка, тобто зрозуміння, усвідомлення кола значень, що стоять за річчю (подібним до цього є розуміння, чим і чому годинник «Rolex» є кращим за годинник «Луч» і т. п.). Можна сказати, що життя в соціумі є життям у світі значень і символів.

Міф. Міфологічне мислення. Ідея про культуру як систему різних форм комунікації спонукала приділити більш пильну увагу дослідженню міфів як найвиразнішої форми існування символізації. «Ніщо не може дати кращого прикладу такої об'єктивованої думки та продемонструвати емпірично її реальність, ніж міфологія. Суб'єкти, що промовляють, виробляють та передають міфи, якщо й усвідомлюють їх структуру та спосіб дії, то лише частково та безпосередньо» [67, с. 20]. Символізація є однією з функцій «дикого» мислення, саме у міфі мислення звільняється від необхідності «займатися» практичними речами і виявляє свої граничні можливості. Ті особливі форми, які називають символічними, складаються з первинних значень. Система цих висхідних значень виникає як досвід людини по наданню сенсу реальності при взаємодії з нею. Знаки можуть сприйматися невіддільно від ситуації як її частина, оскільки первісні означення ґрунтуються на чуттєвих якостях предмета. Тому і символ для архаїчного мислення – це не просто знак, що якимось співвідноситься з реальністю, заміщує її, а частина самої реальності.

Знак від символу принципово відрізняється тим, що знак – це позначення, називання реальності, причому розвиток системи знаків йде як експлікація об'єктивного значення явища, знак завжди прагматичний. У той час як символ є виразом надання якомусь явищу суб'єктивного смислу, виразом певного образу. Тому символ – не просто знак якогось явища, а інше втілення явища, він споконвічний (рос. «соизначальный») цьому явищу.

Символ не лише заміщує певний фрагмент реальності, він разом з цим і є ця реальність. Не випадково тому ритуал передачі ключа від міста чи будови, який зберігся і по сьогодні, символізує передачу

влади або початок функціонування. Усталення, збереження й охорона цього дійства могли статися тому, що на момент його формування зображення (образ) було поєднаним із зображуваним, а реальність (передача ключа) та її прямий або більш прихований смисл були тожними. Єдність символу і реальності, що її «презентує» символ, зумовлювала наявність містерій та інших обрядів, на які допускалися лише втаємничені. Учасники ритуалу в повному розумінні проживали певні події, як правило, життєво важливі для даної спільності, що символічно відображувалися у навіть найпростіших побутових предметах та діях з ними, а неучасть у ритуалі означала позбавлення значної частки суб'єктивного смислу. Всесвіт людини є наскрізь символічним; людина – це тварина, що використовує символи.

Культура з цієї точки зору розглядається як поєднання символічних систем, до яких найперше відносяться мова, шлюбні правила, а також мистецтво, наука, релігія. Крім того, що ці символічні системи виражають важливі аспекти фізичної і соціальної реальності, на символічному рівні відбувається взаємне опосередкування індивідуального та соціального, де через індивідуальний досвід переживання певний соціальний факт втілюється в дійсність, символ є виразом передачі і функціонування системи значень і смислів культури.

Основою для побудови архаїчної свідомості є «мана» – одне з найбільш узагальнених установлень первісного, «дикого» мислення, яке має безмежну місткість, тобто здатне охопити будь-який зміст – «форма нульового змісту», як називає його Леві-Стросс. «Ці установлення не володіють ніякими особливими, притаманними їм властивостями, вони лише утворюють попередні умови, необхідні для існування соціальної системи, до якої вони належать, хоча самі по собі вони позбавлені значення; лише їх наявність дозволяє цій системі виступати в якості певної цілісної єдності» [76, с. 143]. Аналогічно законам Ейлера про оберненість співвідношення між обсягом та змістом, поняття «мана» має мінімальну символічну цінність, відіграючи, грубо кажучи, роль «категоріального мішка», здатного вмістити в себе будь-що. Таке вільне означаюче уможливорює сумірність згадуваних різних символічних систем культури (шлюб, релігія, наука і т. д.) що, таким чином, дає можливість розвитку мислення, пізнання.

Картина, карта світу є не просто результатом якогось рівня пізнання, а, скоріше, навпаки, відображує спосіб і правила діяльності

мислення і смислових відношень. Крім того, канонізована картина світу виконує роль комунікаційної мережі в соціумі, в ній також відображується рівень теоретизації даного суспільства.

Така картина чи модель світу може виражатися у різних «текстах» культури, таких як писемні пам'ятки, соціальні інститути, продукти матеріальної культури та інше, але основною формою її існування вважається міф. Міф презентує уявлення людини про світобудову і своє місце в світі, але основна функція міфу – не моделювання реальності як такої, а створення системи орієнтації людини в світі, тобто встановлення правил для мислення, ціннісних орієнтирів та норм поведінки і виправдання соціальних інституцій. У зв'язку з цим Леві-Стросс надає особливу увагу дослідженню міфів як «...одному з шляхів самопізнання людського духу, виходячи із постулату про те, що міфологічне колективно-несвідоме фантазування є відносно незалежним від впливу інших форм племінної життєдіяльності... і тому адекватно відображує «анатомію розуму» [76, с. 467].

Певна річ, Леві-Стросс стояв на позиції розуміння міфу як знакової системи, тобто системи, аналогічної мові. На матеріалі міфу він показує, як культура і мова можуть будуватися у схожий спосіб, а саме: вони створюються в результаті певних логічних операцій – протиставлення, встановлення схожості, класифікації та інших, – причому первинною є мова.

В цьому плані блискучий аналіз ролі міфів і, зокрема, тотемічного мислення представлений в роботах Леві-Стросса «Первісне мислення» та «Міфологіки». Ці роботи назавжди закреслили інтерпретацію тотемізму як «дитячого» (в розумінні «недорозвиненого») світосприйняття. Тотемізм не є також відображенням економічної корисності певних тварин в житті первісної людини. Тотемічні тварини потрібні не для того, щоб їх їсти, а для того, щоб з їх допомогою мислити – доводить Леві-Стросс. «Ми намагаємось показати не те, як люди мислять в міфах, а те, як міфи мислять в людях без їх відома. І, можливо, є сенс піти ще далі, абстрагуючись від будь-якого суб'єкта й розглядаючи міфи як такі, що у відомій мірі мислять самі себе» [67, с. 21].

Тотемізм має певну логіку, спільну для всього міфічного мислення. Вона передбачає встановлення логічних опозицій між видами тварин з опозиціями між групами людей; перенос типів відносин між

тваринами на людську спільність – один з найперших способів виокремлення власне соціальних категорій.

Таким чином, дійсна реальність міфу не у відображеній у ньому картині світу, а в тому, що міф – це «винахід» людини для встановлення гармонії природи, людини і суспільства. Людина, як вважає Леві-Стросс, перебуває між двома системами: непідвладним їй світом природи і світом сконструйованих нею символів, одночасно належачи обом цим системам. «Розриваючись» між цими двома системами, людина експериментує, поєднуючи свої знання про природу зі своїм осмисленням природи. Так вона створює третю, магічну, систему, яка має їх узгодити. Магічні дії, тобто ритуали, являють собою не відображення реальності, а відображення сприйняття, або розуміння реальності, і тому ритуал є ланкою в русі «реальність – мислення – реальність». Проявляючись як форми поведінки, ритуали та інші стереотипи є насправді формами осмислення реальності. Важливо, що вони, будучи формами організації свідомості, самі по собі не усвідомлюються людьми, і саме тому вони такі ригідні, майже незмінні навіть впродовж тисячоліть. Наприклад, традиційна побудова селища настільки тісно вплетена в міфологічну модель світобудови, що спроби перепланування на більш «правильний» європейський кшталт загрожували руйнуванням всієї системи архаїчних вірувань. Причому часто ритуали усталюються за правилами зворотної пропорції: чим менша частка реальності, тим більше фантазії «витрачається» на її осмислення і означення, і навпаки, чим багатша реальність, тим простіші її описання.

Леві-Стросс методологічно відштовхується від постулату, що різноманітні міфи є частинами однієї системи світосприйняття, яка розпалася на фрагменти і яку треба відновити. Тому завданням є не переказ міфів, а встановлення системи взаємовідносин між окремими мотивами, яка була б спільною для цілої низки міфів. Значення одиничних міфологем та інших елементів міфу не всезагальне і не самодостатнє, універсальним є відношення цих складових. Істина міфу, доводить Леві-Стросс, не полягає в якомусь привілейованому змісті. Вона міститься в логічних відношеннях, позбавлених змісту, або, точніше, таких, інваріантні властивості яких вичерпують їх операціональне значення. «Тому, коли якийсь аспект окремого міфу здається не роз'ясненим, законно підійти до нього в манері попередній

та гіпотетичній як до трансформації гомологічного аспекту іншого міфу, який внаслідок цього відносять до тієї ж групи та який легше інтерпретується» [67, с. 21]. Тобто йдеться про те, що дослідник має аналізувати різні варіанти міфів, в тому числі і суперечливі, і ті, що не стосуються «основного» міфу, оскільки лише порівняльний аналіз різних міфів дає можливість виявити, «вилуцтити» певні незмінні критерії і способи конструювання самого міфу, реконструювати формальні логічні відношення самої свідомості. Тому наведена вище дивна теза Леві-Стросса про те, що не люди думають за допомогою міфів, а міфи «думаються між собою», має глибокий смисл. Адже справжнє розуміння значення міфу, тобто вилучення системи мислення, неможливе без інтерпретації можливих варіантів і мотивів міфу: чим далі просувається аналіз, тим більше порядку можна побачити у вихідному хаосі побічних ліній і варіацій.

Саме тому необхідно розуміти окремих міф як частину системи картини світу, яку потрібно відновити. При цьому не має значення, в який бік рухається ця реконструкція – чи вглиб часів, чи вперед. Міф – це логічна структура, яка «стирає» час, «амортизує» війни, переселення, стосунки – усю соціальну історію народів, що не мали писемності.

Великою заслугою К. Леві-Стросса є те, що він вперше «реабілітував» міфологічне мислення, довівши, що мислення «дикуна» не нижче за мислення цивілізованої людини – воно принципово інше. Це мислення, яке функціонує за іншими законами, ніж раціональний розум сучасного західноєвропейця. Діяльність міфологічної свідомості первісної людини дуже продуктивна, але нею керує так звана парадоксальна пізнавальна установка, де логічне і паралогічне, чуттєве і раціональне взаємопов'язані інакше, ніж у високорозвинених технологічних культурах західноєвропейського зразка.

Протягом активної дослідницької діяльності вчений віднаходив джерело своєї наснаги саме у суспільствах найбільш принижених та зневажуваних, проголошуючи, що істинний гуманізм не розмежовує природу людини на «більш» або «менш» людську, та не цурається останньої. «Мобілізуючи методи та інструментарій, запозичений із всіх наук, та ставлячи все це на службу людині, етнологія хоче примирити людину й природу в єдиному всезагальному гуманізмі» [74, с. 18]. Філософ, за його власним виразом, орієнтований проти его-

центризму і руйнівних тенденцій сучасної цивілізованої людини, потребує виходити не із себе, а ставити світ вище життя, життя вище людини, а повагу до інших істот – вище любові до власної персони.

Другий період творчості Леві-Стросса визначається 60-ми роками. Інтелектуалістичний підхід «надраціоналізму» поступово змінюється проектом «естетизації» і пов'язаного з нею зближення і поєднання чуттєвого і раціонального, мова уже не видається Леві-Строссу тим об'єктом, дослідження якого може відкрити всезагальність іманентних несвідомих структур; вона як модель символічного обміну вичерпала свої евристичні потенції. Французький мислитель починає орієнтуватись на мистецтво і, зокрема, на музику. Леві-Стросс висловлює думку, що «пошук середнього шляху між роботою логічної думки та естетичним сприйняттям цілком природно надихається прикладом музики, яка цей шлях завжди використовувала» [67, с. 22]. Правда, зміна основної «теми» не відображувала в даному випадку повороту в бік ірраціоналізму і спонтанності. Навпаки, музика здається тією сферою, де структурність як диференційованість і впорядкованість одержують більш глибокий вираз. «Музика, без сумніву, являє собою мову повідомлень, які може розуміти величезна більшість людей, хоча лише небагато хто здатні їх творити. При цьому серед всіх мов одна лише музика об'єднує несумісні визначення і є одночасно і проясненою, і неперекладною, що робить творця музики істотою, подібною до бога, а саму музику – вищою загадкою наук про людину, загадкою, що приховує ключі до подальшого розвитку цих наук» [67, с. 23]. Змінилися також акценти щодо поглядів на природу та культуру на користь «натуралізації», тобто повернення і злиття людини з природою, яке, проте, можливе лише після повної «гносеологізації» людини: коли гуманітарне знання у тісній взаємодії з природничим нарешті відшукають ті самі інваріантні «на всі часи і народи» структури колективного несвідомого, а природничі науки редукують або розкладуть їх на психофізичні першоелементи. Саме на цьому шляху Леві-Стросс намагається знайти інакший, більш глибоко прихований вимір загальнолюдського. І в цьому розумінні слід сказати, що найвизначніші філософські і етнологічні досягнення були зроблені протягом першого, «надраціонального» періоду. Хоча, наприклад, заслуговує на пильну увагу глибоке і тонке дослідження відомого «Болеро» М. Равеля. Музика, як трактує її мислитель,

будучи іншим, в порівнянні з мовою, структуруючим началом, як і міф, виконують функції поєднання часових і структурних аспектів. Суб'єктивний час перенастроюється і пульсує в залежності від розгортання музичного або міфічного текстів. «... спільна для міфу й музикального твору властивість – функціонувати, узгоджуючи дві сітки, внутрішню та зовнішню. ...Музика показує індивіду його фізіологічну вкоріненість, міфологія робить те ж саме з вкоріненістю соціальною» [67, с. 34].

Переваги та недоліки структуралізму Леві-Стросса. Впродовж всього часу свого існування структуралізм Леві-Стросса піддавався критиці з різних боків. Перше, що йому дорікали, це те, що концепція структурної антропології не є закінченою теоретичною побудовою в тому розумінні, що не повністю відповідає декларованим самим Леві-Строссом засадам структурного дослідження: маються на увазі загальнологічні принципи несуперечливості, ізоморфізму, прогностичності. Другий найбільш поширений закид – це занадто сильна орієнтація на мову як на своєрідного деміурга соціальності. Критики також вбачали в дослідженнях Леві-Стросса переоцінку ролі несвідомого і, відповідно, недооцінку свідомої діяльності, свободи. До цього слід додати, що робота по відшукуванню і моделюванню універсальних структур начебто призупинилася на півдорозі (а, можливо, так ніколи і не буде завершена), оскільки декларовані мислителем структури не пов'язуються із принципом розвитку, а отже, не показана їх дія. Великі нарікання, особливо з боку екзистенціалістів, зокрема, Ж.-П. Сартра, викликала тенденція «пожирання» свободи особистості об'єктивними закономірностями, а також недооцінка ролі історії в науковому дослідженні. Як відомо, Леві-Стросс стояв на позиціях не простого розмежування історії та етнології, а на позиції первинності і більшої наукової вартості етнології (перевага «синхроністського» підходу над «діахроністським»). Предметом етнології у відповідності з методологією структуралізму, мають бути пошуки внутрішніх універсальних структуроутворюючих закономірностей, в той час як історія повинна досліджувати індивідуальні усвідомлені дії. Діяльність індивідуальної свідомості у Леві-Стросса виявляється деяким малосуттєвим явищем, епіфеноменом дії несвідомих механізмів, які врешті-решт мають початок чи можуть бути зведені до фізіологічних явищ. А сам історичний факт втрачає статус об'єктивності, що при-

нижує роль історії як науки. Тим самим історія відсувається на периферію наукового дослідження як описово-ілюстративна наука, котре дає багатий фактичний матеріал для етнологічного дослідження.

Найсильнішу критику у свою адресу структуралізм отримав з боку екзистенціалістсько-персоналістичних концепцій – діаметрально протилежних структуралізму по своїй формі. Головні положення критики можна узагальнити у наступних позиціях: перебільшення значення мови в науковому дослідженні; примат структур над практикою; розуміння несвідомого фактично прихованим рушієм культури і приниження ролі свідомості; зневага до проблематики свободи-несвободи (що є наріжним каменем у екзистенціалізмі) та ролі свідомого волевиявлення зокрема. До головних пунктів «неприйняття» структуралізму слід віднести також «надраціоналізм» останнього на противагу суб'єктивним переживанням, а також спробу Леві-Стросса в етнології вийти за межі так званого «європоцентризму» і порівняти в одній часово-культурній площині різні суспільства, в той час як екзистенціалізм явно знаходиться в рамках «європейської парадигми».

Слабким місцем концепції Леві-Стросса, чи, у всякому разі, додатковою трудністю був сам об'єкт етнологічного аналізу. З одного боку, завдання пошуку структурних інваріант полегшується тим, що мовний і міфологічний матеріал відносно наочний і разом з тим невідрефлектований його носіями, що значно полегшує побудову теоретичних моделей. Але з іншого боку, до великих труднощів призводить складність розмежування позиції «спостерігача» і «учасника», оскільки дослідник міфологічної свідомості – і спостерігач, і діяч одночасно. Що сильніше дослідник заглибиться у якусь культуру, то точніше може її осягнути; водночас «занурення» унеможлиблює відсторонений і об'єктивований спосіб інтерпретації. І хоча така подвійна позиція дослідника стосується багатьох гуманітарних досліджень, у структурній етнології вона проявляється особливо гостро.

Незважаючи на односторонність структуралізму як такого, певну обмеженість концепції самого Леві-Стросса і справедливості більшості плинів на його адресу, слід зазначити, що Леві-Стросс зробив величезний внесок у сучасну науку. Так, ним була здійснена колосальна робота по аналізу міфів, спочатку індіанських, а потім і індоєвропейських, непересічним значенням якої є встановлення спільності

основних мотивів міфів різних народів. Проте, результатом аналізу міфу і міфологічного мислення було не лише з'ясування певних структурних інваріант, але мало і більш далекі ідеологічні наслідки. Своїм завданням у дослідженні Леві-Стросс покладав через аналіз мови, міфу, ритуалу та інших «текстів», що їх виявляє певна культура, пошук і встановлення спільного в різних культурах, тобто відновлення структурної цілісності людини.

Тим самим були закладені підстави для зламу «європоцентризму» – поширеної дослідницької установки на західноєвропейську культуру як втілення всезагального, і відповідно інтерпретацію інших культур стосовно того, наскільки вони «вивищилися», тобто наблизилися до європейської. Леві-Стросс переконливо довів, що інші культури не нижчі, а саме відмінні від європейської, а мислення «дикуна» має більше спільного з мисленням сучасного європейця, ніж здається. У «реабілітації» культур первісних і неєвропейських сучасних народів через експлікацію якісної, а не рівневої своєрідності способів мислення виявляється великий гуманізм і антирасизм структурної антропології Леві-Стросса. Його дослідження міфології та міфічного мислення органічно вплелися у загальне русло зростаючого інтересу до міфології, причому саме Леві-Стросс переборов найбільш суттєві недоліки попередніх концепцій, зокрема концепцій Леві-Брюля, Е. Дюркгейма, Е. Касірера, А. Бергсона, частково З. Фрейда та К. Юнга. Не випадково дослідження логіки побудови міфу і логіки міфічного мислення («міфологіки») більшість фахівців вважають за найзначніший науковий внесок Леві-Стросса.

І хоча концепція Леві-Стросса не дає пояснення змінам у ході історичного процесу, а його роботи містять багато спірних й навіть суперечливих гіпотез та міркувань, але вона поглиблює розуміння діючих механізмів культури, що забезпечують її відтворення протягом тривалого періоду.

ЕВОЛЮЦІЙНА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ ТА ПОСТСТРУКТУРАЛІЗМ М. ФУКО

Творчість французького мислителя Мішеля Фуко (Foucault, 1926–1984) починається із середини 50-х років ХХ ст. і формується під впливом різноманітних шкіл та напрямків – лінгвістики, фрейдизму, марксизму, ніцшеанства. Спектр його наукових інтересів – філософія, психіатрія, соціологія, історія культури та конкретні дисципліни. Серед найбільш відомих його робіт слід назвати «Психічну хворобу та особу» (1954), «Безумство та нерозуміння. Історія безумств в класичний вік» (1961), «Народження клініки. Археологія погляду медика» (1963), «Слова та речі. Археологія гуманітарних наук» (1966), «Археологія знання» (1969), «Царство мови» (1969), «Наглядати та карати» (1975). У цих та інших своїх роботах М. Фуко намагався виробити парадигму сучасного знання, розробити питання аналізу та систематизації людської культури, дати аналіз сучасним поглядам на місце та роль людини в світі та проробити низку найбільш важливих проблем філософії.

Дослідницьке обдарування М. Фуко привело його від конкретних досліджень в царині соціальної психіатрії до досить послідовних філософських висновків. Провідна тема цілої низки ранніх досліджень Фуко – соціальна обумовленість психічної активності людини, її суспільні наслідки. Ось його висновки з досліджень взаємостосунків «психічної хвороби» та суспільства – теми, що хвилювала мислителя у початковий період його наукової діяльності: «Людина й безумний пов'язані між собою узами притаманної їм обом, але не сумісної істини. Вони сповіщають один одному про себе, про істину власної сутності, яка, будучи вимовлена ними, відразу зникає... У наш час людина володіє істиною тільки у загадці безумного, якою вона є та якою вона не є; кожний безумний несе й не несе в собі цю істину людини, яку він оголює самим занепадом своєї людяності» [114, с. 516].

Також слід згадати про таку висхідну для Фуко категорію, як «переживання» культури. Дане поняття досить близько стоїть за своїм значенням до категорій «опредмечування» – «розпредмечування»

К. Маркса. Поняття «переживання» культури розкриває найхарактернішу, наскрізну для філософії Фуко методологічну засаду, що її проводить мислитель через усі дослідження, пошук в історичному процесі та культурі не певних синтезуючих начал, а переживання суб'єктом неповторності кожного історичного факту, кожної історичної події.

Концептуальна основа дослідження історії культури. Одним із головних завдань французького дослідника був пошук єдиної концептуальної основи історико-наукового та історико-культурного дослідження.

Ця проблема, що пересікається із питанням про людське пізнання, на різних етапах філософської діяльності мислителя розкривалася по-різному. В «Історії безумства» це дослідження відбувається на феноменологічному рівні досвіду переживання, у «Словах та речах» його місце займають вже незалежні від свідомості стійкі структури – «епістеми». А вже лише в «Археології знання» у повній мірі викристалізовується кінцева відповідь Фуко на поставлене питання: цариною співвиміру різних культурних продуктів є сфера «дискурсу», «мови». Саме ці специфічні закономірності дискурсивної сфери філософ ставить на місце Бога, існування якого не заперечує, – а також на місце людини.

Темі людини у творчості М. Фуко ми ще приділимо увагу. Але коротко можна твердити, що людина у його розумінні – це не вінець історії, не остання та незаперечна інстанція. Людина у Фуко схожа більше на певну ментальну конструкцію, причому не найголовнішу. Правда, через людину розкривається діалектика взаємодії людини й суспільства, людини та природи, людини й культури. Антропологізм французького дослідника має досить оригінальний характер (тут же потрібно зазначити, що однією з цілей М. Фуко було дослідження закономірностей функціонування історії культури як такої).

У ранніх роботах «Історія безумства», «Народження клініки» відбувається пошук єдиної, концептуальної основи для дослідження історії культури. «У «Народженні клініки» головним пунктом досліджень стало з'ясування того, в який спосіб були змінені наприкінці XVIII та на початку XIX ст. форми висловлювань медичної мови, таким чином, аналіз був спрямований не так на утворення концептуальних систем чи не на пошук варіантів теоретичного вибору, як

на статус, інституційне розташування, ситуації та способи включення суб'єкта мови» [109, с. 103]. Надзвичайно велике значення приділяється «структурі», де, згідно Фуко, «... артикулюються простір, мова та смерть» [122, с. 293]. Структура «накладається» на різні форми пізнання і створюється своєрідний дискурс як прообраз дослідження – наукового, індивідуально забарвленого, нетенденційного аналізу історичного процесу, взятого у Фуко – і цілком правомірно – як культурно-історичний процес. Така методологія аналізу культурно-історичних явищ, запропонована французьким вченим, означена ним також як певного роду дискурс, як культурно-історична дискурсивна практика, може стати шляхом до перегляду багатьох, усталених культурно-історичних аксіом, раніш незаперечних тверджень. Зазначимо специфіку вчення французького вченого, коли під практикою він повсюдно розуміє мовну практику, а під структурою – перш за все мовну структуру. Філософ хоче зрозуміти людину у якості агента «слова-дії», як результат різноманітних дискурсів, що розвертаються у життєвому світі людини протягом її історії. «Я справді не визнавав трансцендентності мови, описуючи її, я відмовлявся співвідносити її з суб'єктивністю насамперед, я відмовився визнавати її діахронічний характер» [109, с. 306].

У методології історичного аналізу Фуко зближується із основними настановами школи «Анналів», представники якої – Марк Блок, Люсьєн Февр, Фернан Бродель, Жак Ле Гофф та інші – як відомо, радикально змінили предмет історичного дослідження. Завдання історичної науки убачалось ними не у розповіді про видатні події минулого, а у детальному вивченні найрізноманітніших сторін людського буття – того, як люди виховуються, спілкуються, навчаються, працюють, одружуються, які страви вживають. У світлі такої щоденно-побутової напруженості поодинокого людського життя зовсім незначними убачаються історичні зміни, що їх навіть не можна в контексті даної методології назвати «епохальними». Для Мішеля Фуко такою «конкретикою» історичного аналізу постали різного роду документи, протоколи, преїскуранти й т. ін. Для філософа важливішим є не абстрактний «дух» епохи, а реалії повсякденного буття.

Особливу увагу французький вчений приділяв проблемі людини, яка набула в його творчості досить нетрадиційного тлумачення. Йдеться про розхитування у філософській концепції всього того, що

довго було надбанням віри чи філософії. Пошуки Фуко, як здається, не без впливу Ніцше, перетворились на установку «бути постійно іншим». Це обумовило достатньо тривале методологічне становлення, аж до 60-х років минулого століття. Саме тоді, як відмічають дослідники, Фуко переосмислює ряд ключових, методологічного характеру положень з метою обґрунтування власних поглядів.

Багато із проблем, піднятих французьким вченим за період наукової кар'єри, на наш погляд, є суперечливими, але оригінальність, нетрадиційність та велика конструктивність його методологічних заasad, ставлять цього філософа у ряд найвизначніших мислителів сучасності. Французький мислитель зробив немало, щоб знайти свій стиль філософування. Його наполегливий погляд знаходить часом у питаннях, як здається, вже зовсім відомих, евристичні моменти. У цьому плані творча кар'єра Фуко вражає своєю плідністю: він є автором концепцій «епістем», «смерті суб'єкта», «дискретності історії», «архіву», «влади», «дисциплінарної всепіднаглядності», «дискурсу», «сексуальності». На наш погляд, слід детальніше зупинитися на таких філософських проблемах, як проблема людини, проблема епістем, вироблення методології історичного дослідження, проблема дискурсивного аналізу та інші.

Антропологічна проблематика. Велику увагу Фуко приділив проблемі людини у сучасній когнітивній ситуації. Це традиційні питання про взаємовідносини людини із оточуючим світом, із природою, із своїм духом. Філософ наполягав, що саме особливості пізнавальної ситуації, яку ми переживаємо у даний час, та, звичайно, особливості культурно-історичного процесу, висувають проблематику людини на одне з перших місць. Проте, філософ ставить це питання аж надто оригінально. Перш за все він вказує, що аналізом проблеми людини займалися типи мислення, які історично склалися. Ці форми мислення, класичні за своїм типом, на думку Фуко, були функціональні тільки до XVIII століття. І в їх межах у формі саморефлексії людина не існувала. Археологія нашої думки із легкістю показує, що людина – це винахід недавнього часу і кінець її, можливо, вже недалеко. Якщо ці установки зникнуть так, як вони виникли, якщо будь-яка подія (можливість якої ми можемо лише передбачити, не знаючи поки що ні її форми, ні виду) зруйнує їх, як зруйнувалася наприкінці XVIII ст. основа класичного мислення, тоді – у цьому можна бути певним –

людина зникне, «як обличчя, намальоване на прибережному піску» [122, с. 405].

На перший погляд, такі філософські положення здаються не лише цинічними, але й апокаліптичними: як це можна, щоб сама Людина, цей вінець Всесвіту – раптом зникла? Справа в тому, що сучасна свідомість, вихована на антропоцентризмі, в принципі не може «переварити» такі думки. На наш погляд, проте, не слід беззаперечно відкидати будь-яку філософську доктрину: адже, наприклад, науково-технічний прогрес, що вивів людину на вершину світобудови, – у той же час створює основи для загибелі не тільки людини на Землі, але й усього живого. Іще «далі» людина зайшла у питаннях моралі, де останнім часом спостерігається «кидок» у доісторичні часи. Існує точка зору, що і тварина, полюючи, наприклад, на здобич, вбиваючи, чинить «гуманніше», ніж людина, яка часто просто так вбиває не тільки в плані індивідуальному, але і в плані екзистенційному, сутнісному. Іноді, вбиваючи, людина нищить саме поняття сутності.

Творчість М. Фуко була досить неоднозначною, він полемізував із філософською традицією і через свій власний досвід намагався побудувати проект «безсуб'єктної» філософії, виключити людину із сфери філософського мислення. Але цей процес мав також ряд стадій, на яких антропологічна проблематика (проблема людини, гуманізму тощо) набувала різного звучання та різних смислових характеристик.

Коли починає заходити мова про розуміння проблеми гуманізму. Мішелем Фуко, то тут слід зауважити, що далеко неоднозначна позиція філософа часто викликала сумнів щодо його прихильності до гуманізму у звичному для нас контексті. Фуко мав складні стосунки з філософською традицією взагалі і тому його антропологія має, на перший погляд, досить хиткі основи. Окрім цього, йому не вдалося втілити в життя проект власної антропології, хоча людина присутня у нього скрізь й в цьому полягає його форми аналізу, при якому принципи і метод задаються абсолютною; виключністю людського буття.

Фуко хотів створити такий антропологічний проект, який зміг би вийти як за межі позитивістської психології, так і за межі філософської традиції. Ці спроби філософ намагався підкріплювати й власним життєвим досвідом, даючи, таким чином, суб'єктивне начало розумінню досвіду, що виллється пізніше в ідею «досвіду-межі». Шлях

до власного антропологічного проекту полягав у Фуко через заняття психологією та психопатологією. Як наслідок – поява «Історії божевілля в класичну епоху» та «Наглядати й карати» Фуко практикує не лише у психіатричних клініках, а й у в'язницях, де застосовує метод «екзистенційного аналізу» або «феноменологічної психіатрії». Тут у нього є чудовий взірець – Л. Бінсвангер, який доповнив психоаналітичну традицію зосередженням на проблемі «вираження», де сновидіння розглядаються як антропологічний досвід трансцендування. Виходячи із цього центрального моменту вибудовується і терапія, яка дістала назву «антропологія уявного». Сни перестають бути повторенням травматичного минулого, вони набувають, за виразом Фуко, етичного змісту – сон стає ніби «очною ставкою» людини з її долею. Сам Фуко захоплено аналізує бінсвангерівський психоаналітичний метод, зосереджує на ньому всю силу свого творчого потенціалу, що вилилося у «Вступ» до видання творів Л. Бінсвангера. Особливого звучання набувають теми «початкової присутності», «присутності-в-світі», екзистенції, що сновидіннями «закладається» у світ, смерті як абсолютного сенсу сновидіння, сновидіння і уявлення як привілейованого топосу конституювання свободи і фундаментальних форм існування.

Але філософія Фуко має особливість постійного розвитку, вона, переходячи з періоду в період, полишає ті теми, які для мислителя Фуко стають уже пройденими. Так сталося із антропологічним проектом, який осмислювався у 50-х роках і був поставлений під сумнів вже у 60-х. Фуко переосмислює антропологію і стає її противником. Антропологія також у нього як «антропологічна ілюзія», або навіть «антропологічний сон». В цьому контексті яскравим прикладом є його робота «Слова і речі», яка вступає у досить серйозну полеміку із філософською традицією, яку репрезентують Гуссерль, Сартр і Мерло-Понті. Фуко йде на рішучий розрив з цією традицією, хоча до кінця життя віддає належне тому інтелектуальному впливові, який мала на нього та ж феноменологія, особливо оформлена у Мерло-Понті.

У «Словах і речах» постає проблема «кінця людини», «смерті людини». Фуко прагне до простору, вільного від усього людського, бо лише у такому просторі, на думку Фуко, філософія зможе знову почати мислити. Докори у спробі збудувати безсуб'єктну філософію були чи ненайменшими закидами в бік Фуко. Його відверто критикували

і звинувачували в антигуманізмі і а у відході від традиції мислення людської сутності.

Але певні теми залишаються для Мішеля Фуко незайманими навіть під час розриву з екзистенціалістською онтологією. Це, в першу чергу, питання про співвідношення нормального і патологічного, питання про те, чи можна уявлення про норму людини встановлювати виходячи із аналізу «патологічного». Фуко увесь час робить зауваження в бік наукової психології щодо розгляду нею душевної патології лише як джерела психологічного досвіду. Психологія не бачить самої людини, а намагається судити про неї на базі свого, часто досить суб'єктивного досвіду. Фуко зіставляє цей хід психології з одним із епізодів становлення медицини на межі XVIII і XIX століть. Мається на увазі поява патологічної анатомії та роль, яку з погляду людини набула у цей момент смерть: «У медичному мисленні XVIII століття смерть одночасно виступала і абсолютним фактом, і найбільш послідовним із феноменів. Вона була межею життя і, в рівній мірі, хворобою, якщо її природа була фатальною, починаючи з неї досягалася межа, істина здійснювалася і тим самим переймалася. У смерті хвороба, що досягала кінця протікання, замовкала і ставала об'єктом пам'яті» [124, с. 215]. Цими словами Фуко доводить до логічного підсумку наслідок появи патологічної анатомії: смерть можна відчути лише дізнавшись про її прихід за фізіологічними ознаками. Тобто, підсумовує Фуко, вирішальним для західної культури є те, що перший науковий дискурс про людину змушений був пройти через цю точку роздумів про смерть. Західна людина змогла конструювати себе в своїх власних очах в якості об'єкта науки, вона взяла на себе всередині своєї мови і дала собі в ній і через неї певне дискурсивне існування лише у відповідності зі своєю власною деструкцією. Із досвіду нерозумності народилися всі психології і сама можливість психології із розміщення смерті в медичній думці народилася медицина, яка, на думку Фуко, видає себе за науку про індивід. Повертаючись до проблеми психологізму Фуко, що прийшов у його більш пізню філософію ще з 50-х років, слід зауважити, що ще в «Історії божевілля в класичну епоху» останнім розділом є розділ з назвою «Антропологічне коло», в якому автор не лише робить висновки з цього тексту, а й наголошує на питанні про об'єктивізацію поняття свободи стосовно об'єктів його аналізу. Фуко веде мову про те, що істинне звільнен-

ня божевільних не відбулося, їхня свобода в межах, запропонованих наукою, обросла структурою, яка знецінила суть процесу лікування. Оптимізуючи стаціонарний курс лікування душевно хвора людина втрачає свою самість, бо втрачає свою духовну свободу. Фуко пише: «Зараз божевільний має свободу і рівний сам собі; інакше кажучи, він уже не може втекти від своєї істини; він скинутий в неї, і вона цілковито окутує його. Класична свобода встановлювала відношення між божевільним і його божевіллям – відношення подвійне, хитке, перервне і, однак, таке, що не дозволяло божевільному злитися в єдине із своїм божевіллям. Свобода, нав'язана божевільному ..., втягує його в межі певної істини божевілля, звідки він може вийти лише пасивно, звільнившись від самого божевілля» [118, с. 203].

Відмовляючись від побудови антропологічного проекту вже в «Історії божевілля в класичну епоху» Фуко, проте, втікаючи від питання про людину, змушений все ж вести про неї мову, хоча цей його антропологічний погляд відрізняється від погляду екзистенціалістсько-феноменологічного чи марксистського. Але це зовсім не означає, що людина зникає. Досить лише поглянути на заключні сторінки тієї ж «Історії божевілля» і на поверхню підіймуться фігури, що знаходилися на маргінальних позиціях і чия творчість межувала «досвідом нерозумності» – Нерваль, Руссель, Арто, Ніцше і Гельдерлін. Пізніше з'являються інші фігури. Всі вони об'єднані певною спорідненою рисою – ідеєю «переступання кордонів» – кордонів, які виникають із-за того, що культура зводить перепони, які змушують робити запит «що ж по той бік?!» Для Фуко цікавим є досвід переступання таких кордонів, зважаючи на його власний досвід-межу.

Таким чином, запрограмована ще у «Словах і речах» безсуб'єктна філософія не відкидає суб'єкт повністю, вона веде мову про нього або як про «втілений суб'єкт», як про точку прикладання технік, нормативних дисциплін, або як про творчий елемент, що перебуває на межі патології у формі суб'єктивного досвіду нерозумності. Перший варіант бачення суб'єкту яскраво виявляється у творі «Наглядати і карати», де суб'єкт «зникає» у формуванні дисциплінарного суспільства. Фуко, зокрема, пише, що «дисципліна – це техніка, потрібна для забезпечення порядку в людській множині» [122, с. 273].

За умов нормативної дисципліни суб'єкт у його екзистенціалістсько-феноменологічних термінах втрачає сенс, він став одиницею

«множини». Щось подібне відбуваються із суб'єктом і в «Волі до істини», коли людина розглядається як об'єкт дисципліни тіла «анатомо-політики людського тіла», як формулою її сам Фуко. Далі він веде мову про біо-політику як один із перших елементів техніки влади. Показовою в одному випадку є думка самого автора: «Ця біо-влада була, безсумнівно, необхідним елементом у розвитку капіталізму, який міг бути забезпечений лише ціною контрольованого включеним тіл в апарат виробництва і через підгонку феноменів народонаселення до економічних процесів» [110, с. 243].

Сам Фуко, полемізуючи з критиками з приводу безсуб'єктності своєї філософії писав: «Але питання про суб'єкт можливо розглядати також і більш практично: відштовхуючись від вивчення інститутів, які зробили з окремих суб'єктів об'єкти знання і підкорення, тобто через вивчення лікарень, в'язниць» [110, с.430]. Фуко пропонує інше бачення суб'єкта. Він його називає «техніка себе» або «підкування про себе». Це бачення дає змогу відповісти на питання про те, яким чином суб'єкт в різні моменти і в середині різних інституціональних контекстів, встановлювався в якості об'єкта пізнання і яким чином досвід, який можливо перебороти стосовно себе організувався через певні схеми.

Таким чином, аналіз трансформації розуміння проблеми гуманізму у філософії М. Фуко свідчить, що прагнення до вилучення суб'єкта із контексту своїх мислительних побудов призвело до дещо іншого бачення людини, через призму інститутів та технік, вивчення яких дає можливість вести мову про «втілений суб'єкт». У своїй пізній творчості Фуко засобом опису «техніки себе» намагався пом'якшити безсуб'єктність своєї філософії, пропонуючи альтернативу традиційному гуманізму.

«Смерть суб'єкта». «Археологічне» дослідження Фуко ставить питання не лише про суб'єктивну індивідуальність, що виразилася у створенні того чи іншого твору та концепції, але про позасуб'єктний «принцип індивідуації», що дозволяє вичленити групу висловлювань як специфічну та окрему від інших можливих груп висловлювань. Цей висновок робиться із аналізу творчості багатьох філософів, що піддається критичному аналізу. Цікавою у зв'язку з цим є проблема автора у Фуко.

Ім'я автора має специфічну роль у літературному або будь-якому іншому творі. Воно слугує не тільки і не стільки для описання або

позначення, скільки для виконання особливої, «класифікуючої» функції, дозволяє певним чином групувати тексти, включаючи чи виключаючи з них ті чи інші висловлювання, протиставляти їх один одному, або, навпаки, вибудовувати з них ясні, взаємопов'язані у своїх елементах ансамблі. «Автор – це принцип певної єдності письма, оскільки всі розрізнення мають бути редуковані, принаймні, з допомогою принципів еволюції, визрівання й впливу. Автор – це ще й те, що дозволяє здолати протиріччя... завдяки тому, що несумісні елементи нарешті пов'язуються один з одним або організуються навколо одного фундаментального, висхідного протиріччя» [124, с. 27].

Фуко виділяє різні аспекти авторської функції. Це її зв'язок із правовою або інституціональною системами, що обмежують та визначають мовне виробництво; це характер її здійснення (особистісний або безособистісний, анонімний); це аналіз історично змінних критеріїв співвіднесення мовного тексту та автора (психологічний проект, зв'язки наступності із попередніми текстами та ін.). Нарешті, це аналіз багатоплановості авторської позиції по відношенню до тексту: наприклад, позиція письменника змінюється у залежності від способу характеристики персонажів.

Аналіз авторської функції, здійсненої Фуко, демонструє інтерверсію традиційного історико-епістемологічного питання. Мислителем знімається риторичне питання про те, яким чином людська свобода і воля надають сенс оточуючому світу та буттю (проблема, що у різних формах поставала у всіх без винятку світоглядних концепціях). Піддається сумніву незаперечна у метафізичній традиції роль суб'єкта як творця смислів взагалі, і як автора витвору мистецтва зокрема. Французького мислителя турбує проблема обумовленості суб'єкта існуючим порядком речей; питання полягає в тому, як, при яких умовах та в яких формах всередині вже сталого мовного порядку може з'явитися така річ, як суб'єкт. Яке місце він може зайняти у кожному типі мови, які функції він може здійснювати, яким правилам підкорятися? «Коротко кажучи, мова йде про те, щоб позбавити суб'єкта ролі першочергового обґрунтування та проаналізувати його як змінювану і складну функцію мови» [124, с. 39].

Аналіз авторської функції – це лише один з аспектів задуманого Фуко загальнотипологічного аналізу мови, що мусить виявити її своєрідну структуру, модальності її існування, способи її використання, навіть її обміну та присвоєння, які є різними у різних культурах.

Методиці цього більш загального дослідження присвячена доповідь Фуко «Правила промови» – інаугураційна лекція в Коллеж де Франс, прочитана у 1970 році. Головна увага в ній присвячена аналізу та класифікації процедур, за допомогою яких мова контролюється суспільством. «Я передбачаю, що в будь-якому суспільстві виробництво дискурсу одночасно контролюється, піддається селекції, організується й перерозподіляється з допомогою певного числа процедур, функція яких – нейтралізувати його власні повноваження й пов'язану з ним небезпеку, приборкати непередбачуваність його події, уникнути такої загрозливої його матеріальності» [121, с. 51]. Серед цих процедур – принцип «заборони» по відношенню до тих чи інших об'єктів, «ритуалізації мови» та ін.

Фуко звертає увагу, що поряд із великою кількістю звичних, «зовнішніх» процедур впливу на мову-дискурс існують процедури «внутрішнього» контролю та обмеження, що діють скоріше у якості принципів класифікації та впорядкування, головна з таких процедур є «коментар». Це відбулося, наприклад, із біблійними, філософськими та багатьма іншими текстами: їх дискурс не зникає, не забувається відразу ж після акту промови, а зберігається, вивчається, повторюються, трансформуються. Неправомірне втручання у «життя» тексту часом призводить до того, що втрачається аутентичність твору, текст зникає, поступаючись місцем коментарю. Проблематика «дискурсивного співтовариства» тісно переплітається у Фуко із проблемою людини взагалі.

Концепція людини розглядуваного нами філософа, як ми вже відмічали, оригінально вписується у запропоновану ним методологію історичного аналізу: «Археологія, здається, торкається історії лише для того, щоб зупинити її...описуючи мовні формації, вона нехтує часовими послідовностями, які можуть бути в ній виражені» [109, с. 259]. Використовуваний Фуко та іншими постструктуралістами синхронний метод аналізу культурно-історичних пластів дійсно є позитивним та плідним методом, але за умови відсутності його абсолютизації. «Людина вмирає» або «вмерла» – залишаються лише структури, – таким є загальне посилення структуралістів та постструктуралістів. Дещо химерно це звучить, звичайно, але і в межах цієї альтернативної конструкції ми знаходимо раціональні зерна, в тому числі й у розглядуваного нами мислителя.

Запропонована «археологією» Фуко «антиантропологія» означає, перш за все, не відмову від людини як суб'єкта культурно-історичного процесу, а відмову від абсолютизації антропологізованого погляду на історію, зокрема, на історію філософії. Це спроба правдивого, неупередженого аналізу історичних подій, виходячи не з загальної характеристики даного історичного періоду, а із конкретного, фактологічного дослідження проблеми.

«Саморозкритій» у своєму світовідчутті людини, за Фуко, – не більше двохсот років. Саморефлексія людини з'явилася із виникненням дисциплін, наук «вищого» рівня – політичної економії, біології, філософії у їх систематичній та верифікованій формі. Людське буття стало осмислюватися через структури мови та мовних утворень. Тут людина уже знаходить світ, що усталився, і вимушена функціонувати за його законами. Багато із структур оточуючого людину соціального життя не є для неї легко рефлексованими, «прозорими». У цьому полягає складність життя сучасної людини. Людське буття роздвоєне: з одного боку, людина накопичує величезну кількість емпіричних відчуттів та досвідів; з іншого боку, вона не завжди має змогу з ними справитися, вона «тоне» у них. Це одна із форм «смерті» людини, за М. Фуко. Сучасна людина, на думку філософів-постмодерністів, «умирає».

Цей парадоксальний висновок про «смерть» людини, зрозуміло, викликав багатопланову критику з боку багатьох філософських напрямів. Але, якщо розібратися глибше, справа йде не про смерть людини взагалі. Звичайно, далеко ще до смерті людини, як би її не розуміти, людина, на наш погляд, не вмирає в структурі, а в структурі відроджується, виходить на новий рівень самобуття та саморефлексії. Мова у Фуко йде про смерть людини історично обмеженої, історично даної або заданої.

Культурно-антропологічна концепція французького мислителя сильна, на наш погляд тим, що вона протиставляє універсалізуючому підходу до проблеми людини – який при близькому розгляді має свої слабкі сторони – підхід конкретно-історичний. Історико-локальний погляд Фуко намагається досягнути людину у межах даної, конкретної культурно-історичної структури, подати специфіку постановки цієї проблеми у різні періоди історії. «Археологічне дослідження – і в цьому воно також дуже відрізняється від епістемологічних або «архі-

тектонічних» описів які аналізують внутрішню структуру теорії, – завжди виступає множині: воно здійснюється в багатьох регістрах, воно перескакує через проміжки та розриви, воно має свою область там, де єдності взаємонакладаються, розділяються, фіксують свої грані, протистоять одна одній і утворюють між собою прогалини» [109, с. 247].

Зазначимо також, що небажання Фуко акцентувати увагу на універсальності проблеми людини зовсім не означає заперечення актуальності цієї проблеми у мислителя. В історії філософії далеко не завжди проблема людини була, так би мовити, на «першому місці». Так, можна пригадати натурфілософську добу, коли на першому плані було захоплення дослідженнями явищ природи, в епоху Середньовіччя на першому плані був Бог, в Новий час – проблеми методу та пізнання. Тому філософ досить правомірно констатує, що людина – це не найдавніша і не сама постійна із усіх проблем, що стояли перед людським знанням. Такий висновок мислителя про те, що історія людського пізнання не завжди мала виражену антропологічну спрямованість, нам здається, є конструктивним.

Епістема. Мислитель виділяє в історії людства три незалежні один від одного пізнавальні поля, чи «епістеми»: епохи Відродження, класичного раціоналізму та сучасну. Єдине, що їх об'єднує, це спосіб їх організації: той чи інший тип семіотичного відношення «слів» та «речей», який лежить в основі всіх інших проявів культури певного історичного періоду.

У добу Відродження внутрішня організація пізнання базується на єдності слів та речей світу та описуючих його текстів. Ця епістема будується за круговим принципом: речі обґрунтовують слова, які мовлять про речі, а слова, в свою чергу, обґрунтовують речі. Фуко шукає в цій епістемі зародки наукового знання майбутнього з його більш довершеними формами, він намагається відтворити її власний порядок, її внутрішній зв'язок, хоч вони можуть здатися дивним поєднанням раціональних здогадок з ірраціональними забобонами.

Епістема класичного раціоналізму. Тут джерелом зв'язку слів та речей виступає не онтологія, а світ розумових уявлень, котрі обґрунтовують можливість пізнання та можливість тих чи інших теорій. Внутрішній зв'язок між уявленнями здійснюється за допомогою мови, яка не зливається зі світом речей, але слугує посередником в сфері пізнання. У відповідності з цим новим семіотичним принци-

пом – зв'язок слова та речі через уявлення – будується все пізнання класичної епохи.

Сучасна епістема будується на новому принципі: єдиний простір розумових уявлень, який пов'язував слова та речі в класичній епістемі, руйнується та поступається місцем таким онтологічним чинникам, як життя, праця, мова в її самотійності та незводимості до мислення – це і є основою сучасних наук.

Таким чином, зміна епістем ґрунтується головним чином на колізіях мови в культурі: мова як тотожність зі світом речей, мова як зв'язок розумових уявлень, мова як самотійне буття.

Від положення мови в різних епістемах залежить і уявлення про людину.. Образ сучасної людини не тотожний ні ренесансній, ні класицистській людини. Фуко навіть проголошує, що до кінця XVIII – початку XIX століття, образ людини в європейській культурі взагалі був відсутній. З'являється ж він одночасно з розпадом єдиного та універсального тотожного мислення, мовою класичної епохи та виникненням наук про життя, працю, мову. Сучасна людина – це не ренесансний титан, могутність якого базується на злитті з природою та відгадкою таємниць останньої, і не гносеологічний суб'єкт класичного раціоналізму з його безмежними пізнавальними здібностями. Сучасна людина смертна, оскільки ні культура, ні природа не можуть дати їй гарантій безсмертя, оскільки її життя обмежене біологічними механізмами тіла, економічними механізмами праці та мовними механізмами спілкування. Але й це положення людини не вічне. Якщо виникне необхідність суттєвої перебудови цієї системи, цієї структури розумових можливостей епохи (а симптоми можливих змін Фуко вбачає в мові з її новими функціями), то може статись, що зникне і цей образ людини.

Перегляд метафізичної проблематики. Одним із завдань методологічної програми Фуко був перегляд основоположних питань метафізики: про природу «істини», «розуму», «раціональності». Мислитель піддав критиці картезіансько-кантівську концепцію суб'єкта, свідомість і природа якого вічні, незмінні, позаісторичні й не залежать від будь-яких релігійних, лінгвістичних, політичних та інших культурних практик. Він ставить під сумнів саму можливість постановки питання про трансцендентальну рефлексію як спосіб самопізнання людини – що цілком вписується в його систему «антиантро-

пологізму». У філософа тут на першому плані – проблема буття, а не істини. Він вважає слушним питання, як може думка існувати у тому, що саме по собі не є думкою. По-друге, найбільшу цікавість для Фуко становлять не можливості пізнання, а можливості «незнання», тобто здатності й права людини робити помилки. Це, на нашу думку, дуже цікаве положення, тому що тут увага звертається на іманентну людині властивість накопичувати емпірію, інформацію, а тим самим, збагачуватися духовно. І, нарешті, третє. Не одне століття філософія доводила свою «спроможність» перед лицем науки. У французького мислителя йдеться про проблему усвідомлення в поняттях філософії тієї частини досвіду, де людина себе ще не «рефлектує».

«Генеалогія влади». Поняття «влада» у Фуко – це поняття не просто історичне, як завжди вважалося, а конкретно-історичне. Кожне дане суспільство, що знаходиться на певному історично окресленому та індивідуалізованому етапі свого розвитку, виробляє специфічні, притаманні тільки йому механізми та форми влади.

Не можна сказати, що Фуко зовсім відкидав соціально-політичні погляди на владу К. Маркса, З. Фройда, М. Вебера. Він просто вказував на їх історико-теоретичну вичерпаність, застарілість. Так само, як кожне суспільство має свої механізми влади та підтримання існуючого режиму, – так само воно володіє своїми власними механізмами соціальної істини, або соціально-політичної істини, тобто власними способами соціального управління та контролю – за допомогою певного способу поділу існуючих цінностей на «істину» та «неправду». Систему вироблених в результаті цього стереотипів усередині даного суспільства Фуко у своїй концепції «генеалогії влади» називає «політичною духовністю». «Політична духовність» даного суспільства і здійснює всі існуючі механізми влади й регулювання та соціального управління.

На наш погляд, виходячи з такої дещо утрированої схеми, Фуко все-таки висловлює ряд важливих думок, які становлять цінність для усвідомлення практичних форм соціального управління, регулювання та, зокрема, пізнання механізмів здійснення соціально-політичних революцій.

Однією з цілей дослідження філософа є «визначити за допомогою ряду прикладів певні суттєво важливі методи, які при переході від інституту до інституту легко вжилися в тіло суспільства, стали за-

гальноприйнятими» [120, с. 203]. Філософ вводить таку категорію, як «влада – знання». Він робить припущення, що існує певний зв'язок між історією карного права та історією розвитку гуманітарних наук. Фуко доводить, що основою для «політичної технології тіла» стала певна сукупність знань про людське тіло, що не збігається із знанням про його фізіологічні властивості. Мислитель наполягає на тому, що владу як таку, як і істину, знищити неможливо. Відбувається тільки трансформація однієї форми влади та знання в іншу. Саме останньою обумовлюється та, що у періоди соціальних криз та потрясінь суспільства, згідно Фуко, ступінь його зрілості дозволяє не знищувати бездумно набуті віками форми культури, а свідомо трансформує їх, підпорядковуючи новим формам структури «влади-знання». У цьому контексті заслуговує на увагу відмова, неприйняття мислителем будь-яких революцій, що ними так багата історія. Адже історія розвитку суспільств прагне й прямує до такого суспільного устрою, коли безкровне й конструктивне вирішення соціальних проблем назавжди усуне потребу у соціальних революціях.

Характерно, що Мішель Фуко загалом виступає проти так званих «метафізичних» утворень у соціально-політичній свідомості. Це стосується таких усталених конструктів як «держава», «влада», «капіталізм» тощо. Теоретична позиція Фуко, у відповідності з його методологією – це гранично прискіпливий, навіть «атомізований» розгляд усіх форм соціальної реальності даного суспільства. Проте, не слід розуміти таку позицію французького автора як «повзучий позитивізм». У цілому ряді випадків він вдається до понять досить високого рівня узагальненості, наприклад, взяти поняття соціолога Бентама «паноптизм» – всенаглядність. Мислитель визначає його як «машину» для розриву зв'язку між «бути баченим» і «бачити», як «модель функціонування, якій можна надати загального поширення, як спосіб визначити зв'язок влади з повсякденним життям людини» [120, с. 252–256]. При цьому філософ доводить, що реальне життя ніколи не може бути виражене певною схемою, адже будь-яка інтерпретація життя виявиться дуже збідненим уявленням про нього. Тобто в даному випадку, теоретична позиція структуралізму виявляється більш конструктивною, ніж позитивістська.

Концепція «генеалогії влади» мислителя аналізує типи раціональності, через які традиційно здійснювався аналіз соціальних

явищ. Так, в уже згадуваній роботі «Наглядати й карати: Народження в'язниці» він піддає критиці такі раціональні схеми, як «тюрма», «шпиталь», «будинок для божевільних» та ін. Дослідник вважає, що вони не є універсально-загальними, а залежать від інтерпретацій них істориком. Для Фуко ці поняття-принципи – теж не більше, ніж загальні схеми, за допомогою яких «експлікується» загальна соціальна картина, організуються соціальні інститути, упорядковується соціальний простір та регулюється поведінка.

Проте, загалом всі основоположні поняття в теорії Фуко експлікуються через схему, структуру, яка накладається на дану історично-конкретну емпірію – і з неї конструюється уже власне філософська теорія. Як не дивно, у багатьох своїх пунктах така теорія є цілком функціональною.

Візьмемо, наприклад, таке важливе для соціології та юриспруденції поняття, як «дисципліна». Це поняття, за Фуко, зовсім не є «продовженням», «експлікатором» із поняття «людина дисциплінована». Тут заперечується даний соціальний тип як ідеальний утвір. Дисципліну слід розуміти як техніку. «Дисципліна є вираженням генералізації різного роду соціальних технік, тобто схем, які виробило людство у процесах покарання, стимулювання, заохочення поведінки індивідів тощо. Дисципліну не можна ототожнити ні з якоюсь інституцією, ні з якимсь апаратом; дисципліна – це тип влади, спосіб її здійснення, пов'язаний із цілим набором інструментів, технік, методів, рівнів застосування цілей; дисципліна – це «фізика», або «анатомія» влади, певна технологія» [120, с. 269–270]. І все це має своєю «емпірією» конкретні потреби певних соціальних груп та колективів (шкільні групи, трудові колективи, злочинні групи, різного роду соціальні групи). Подібного роду тлумачення знаходять у Фуко також соціологічні, юридичні, культурні, психологічні поняття, як от «потреби», «інтереси», «психіка», «поведінка», «мистецтво» тощо.

Багато моментів з вчення М. Фуко носять вельми проблемний характер, у крайньому разі, далеко не всі вони вписуються в існуючу парадигму знань. Не всі вони є функціональними. А найперше, що виділяє істинне філософське знання – це його беззаперечна функціональність. Далеко не всі фрагменти творчості оригінального французького мислителя є такими.

Проте, все ж хотілося б особливу увагу приділити такому, на наш погляд, конструктивному й прогностично-насиченому аспекту твор-

чості Фуко, як його концепція історії науки та його погляди на знання донаукове.

«Археологія знання». У своїй роботі «Археологія знання» дослідник аналізує фактор та феномен знання та науки як архетипи людської свідомості та намагається проаналізувати їх за допомогою інструментарію свого знаменитого дискурсивного аналізу, дискурсивної формації, на яких ми зупинимося пізніше. З цього приводу мислитель пише: «Такі мови як економіка, медицина, граматики, наука про живі істоти відкривають простір для певної організації понять, для певних перегруповань об'єктів, для певних типів висловлювання, які формують, залежно від ступеня своєї зв'язності, строгості та стабільності теми або теорії... Проблема полягає в тому, щоб з'ясувати, як вони розподіляються в історії? Чи їх пов'язує необхідність, що робить їх неминучими? Чи йдеться про випадкове зіткнення ідей?» [109, с. 102–103].

Фуко, враховуючи «підпорядкованість» донаукових структур знання знанню науковому, систематизованому, все ж ніяк не відкидає значної ролі донаукової форми свідомості як існуючого синтезу емпіричного знання. «Що таке медицина? Що таке граматики? Що таке політична економіка? Чи не є вони просто ретроспективними класифікаціями, за допомогою яких сучасні науки створюють собі ілюзію власного минулого? Чи навпаки, це форми, які утворилися раз і назавжди й розвивалися цілком незалежно протягом усього історичного часу?» [109, с. 51]. І саме з цієї точки зору слід, на наш погляд, розглядати всі інші положення про донаукове знання. Услід за практикою, яка у Фуко розуміється у першу чергу як мовленнєвий простір, життя мови, донаукове знання, формуючи нашу підсвідомість, відіграє неабияку роль у поясненні світу. Так, наприклад, саме структури донаукового знання допомагають відновити втрачений, як доводить автор у своїй роботі «Слова та речі», зв'язок між словами та речами. Донаукове знання є формою існування дознакових форм інформації та свідомості. Безперечно, донаукове знання є «вічною» основою існування та розвитку більш високих рівнів знання, наприклад, систематизованого наукового знання. Нарешті, донаукове знання є формою первісного синтезу та існування людської суб'єктивності.

Автор дає наступні визначення знання: це всі форми інформативності, що вкладаються у межі дискурсивного аналізу; наука – гранич-

но верифікована та систематизована форма самобуття та саморефлексії будь-якого знання; між наукою та знанням існує чітка ієрархія. Вони знаходяться на принципово різних «рівнях» або «порогах», як їх називає філософ. У своїй роботі «Археологія знання» Фуко виділяє чотири таких «пороги» і дає їх аналіз.

Перший поріг – «позитивності», на ньому відбувається найперша «саморефлексія висловлювань», які, за Фуко, є основою мовної і позитивної практики.

Другий поріг – «епістемологізації». Тут відбувається синтез та подальша ієрархізація людської мовної практики, яку Фуко традиційно розглядає як основу будь-якої практики. Дана систематизація і є початковою формою утворення наукового знання. Але останнє на даному «порозі» перебуває ще у несформованому остаточно вигляді. Проте, саме тут відбуваються важливі процеси верифікації, та на їх основі субординація наукових та донаукових форм інформованості суб'єктів.

Третій «поріг» – «науковості». На даному рівні розвитку знання є наявними результати інформованості суб'єкта, що на попередньому «порозі» знайшли своє глибоке та всебічне структурування, розгалуження та набули усталених ознак взаємопов'язаності. Тепер, на рівні «науковості» все це вже підлягає класифікації та формалізації. Виділення автором такого «порогу» є плідним хоча б тому, що обґрунтовує правомірність застосування до наявної сукупності наукового знання різних видів формалізації – засобів, наприклад, кібернетики, лінгвістики, математичної логіки та ін. Таким чином, обґрунтовується правомірність синтезу наук, ліквідація меж між дисциплінами точними та гуманітарними. Традиційно, як відомо, гуманітарне знання, в тому числі й філософське, «добудовується» методами, засобами та науковим апаратом «точних» дисциплін.

Це дає змогу наукам, що містять, згідно термінології Фуко, велику частку «непрозорого», суб'єктивованого знання, – стати знанням «прозорим», систематизованим, справді науковим. Визнання французьким філософом необхідності факту формалізації знання для набуття ним статусу науковості має, на наш погляд, велике конструктивне значення, тому що дає теоретичне обґрунтування та простір методам формалізації при дослідженні у області дисциплін гуманітарного плану, які раніше не підлягали формалізації. Це, зокрема,

стосується застосування у різного роду дослідженнях комп'ютерної техніки, математичних та кібернетичних методів формалізації у царинах гуманітарного знання, навіть у таких формах знання, як образно-художнє знання (тобто, формалізація у мистецтві). Правда, у Фуко у зв'язку з цим власне мистецтво не згадується, але такі факти та форми цілком мислимі, давно потрібні та чекають свого філософського обґрунтування, підтвердженням чому є теорія розглядуваного нами мислителя. Як тут не згадати слова К. Маркса про те, що у кожній науці рівно стільки «науковості», скільки в ній ... математики!

Та, нарешті, четвертий «поріг» – дуже важливий, на наш погляд – поріг «формалізації». На цьому етапі мовні утворення виділяють свою структуру таким чином, що вона може вже бути аксіоматизована та формалізована.

Головний критичний мотив епістемології Фуко – це спроба уникнути традиційної для філософії XIX ст. та частково XX ст. концептуальної альтернативи: спекулятивного трансцендентального апріоризму, з одного боку, та з іншого – позитивістського емпіричного фактицизму. Це завдання об'єднує різні школи та традиції. А вирішення його потребує зусилля розумового руху у двох напрямках. По-перше, це переосмислення трансцендентальних аргіогі (цього головного моменту класичних концепцій обґрунтування знання) у відповідності з новим досвідом сучасних наук, який породив спочатку «революцію» в природознавстві, а пізніше, в XX ст., концептуальні зміни в структурі соціального та гуманітарного знання. Досвід сучасного пізнання стверджує, що неможливо дати універсальні гарантії істинності пізнання для всіх часів (а такою була епістемологічна претензія трансцендентального апріоризму). Але можна з'ясувати загальні механізми виникнення та функціонування знання в певних історико-культурних умовах. «Знання – це те, про що можна говорити в мовній практиці, яке ним уточнюється; це область, визначена різними об'єктами, які набудуть, або не набудуть науковий статус... знання – це також простір, де суб'єкт може обрати певну позицію» [109, с. 284].

По-друге, це переосмислення емпіричного позитивізму з його опорою на факт як «хліб науки», як гарантію істинності та об'єктивності. Досвід переоцінки тези про «фактуальну» достовірність знання говорить про те, що навіть очевидні факти відносні, релятивні, що вони переломлюються соціальними та культурними контекстами, в яких

вони існують та теоретичним контекстом, де здійснюється відбір, осмислення та пояснення.

Запропоноване французьким мислителем рішення цього завдання характерне для сучасних епістемологічних досліджень у західній філософії та науці. Воно полягає у виявленні рівня конкретно-історичного, чи, мовою Фуко, «історичного аргіорі». «Цю сукупність елементів, утворених у регулярний спосіб мовною практикою, елементів, які є необхідними для формування науки, хоча вони й не обов'язково призначені для того, щоб дати їй місце, можна назвати знанням» [109, с. 284]. Цей рівень умов можливості знання одночасно і історичний (на відміну від позачасових трансцендентальних аргіорі), і трансцендентальний (на відміну від «безпосередніх даних» позитивізму, фактів, що не мають передумов).

Інше коло проблем, які пов'язані з проблемами «безсуб'єктної епістемології», пов'язано з першим. Перш за все, це відмова від поняття трансцендентального суб'єкта як основи синтезу уявлень, як гаранту безперервності та кумулятивності досвіду. Відмовляючись від трансцендентальної суб'єктивності як опори обґрунтування конкретно наукового знання, Фуко вважає емпіричну суб'єктивність придатною не для обґрунтування знання, а для реалізації тих розумових та мовних можливостей, що вже визначені епохою. Емпіричний суб'єкт – це змінна величина, як, наприклад, функція мовних, дискурсивних практик. Проект Фуко – це побудова «епістемології без суб'єкта, що пізнає», прояснення «неявного» знання – знання, не виявленого в загальноприйнятих та навіть «парадигмальних» концепціях та поняттях. Виявлення цих неявних посилянь вимагає побудову на місці анти-апріоризму, анти-фактицизму, анти-суб'єктивізму специфічної реальності «знання», «архіву», «позитивності», «історичного аргіорі».

Історикографічним наслідком апріористської епістемології був лінійний еволюціонізм (телеологічна побудова всієї історичної реальності), а емпіристського фактицизму – відповідно, кумулятивізм (розуміння історії як накопичення позитивних фактів). Мета Фуко, як сучасного історика, – пошук розривів та меж, кордонів та рівнів, коли на зміну інтересу до всезагального чи типового приходить інтерес до особливого, індивідуального.

Проблема безсуб'єктивної епістемології в методології історичного пізнання виступає концепцією «архіву» як сукупності матеріалі-

зованих розумових передумов певної історичної епохи, які відбилися в її історії та її мові. Архіви не складаються з окремих фактів, але й не створюють замкнутої цілісності: це склад корисних інструментів, певним чином упорядкованих механізмів породження тих чи інших конкретних історично зумовлених фактів.

Наступним з логічної та історичної точки зору є соціологічний зріз концепції Фуко. Подібно тому, як в епістемологічному плані метою була критика апіоризму, а в історичному – критика кумулятизму, так у соціологічному плані головним моментом виступає критика «монархічно-юридичної» концепції влади. Подібно кумулятивістській історії, яка обґрунтовується трансцендентальним суб'єктом, «монархічно-юридична» концепція влади також може виступати як проекція деяких епістемологічних положень. Ця концепція показує владу як власність однієї особи чи групи осіб, як силу, що ієрархічно впливає з єдиного центру, як абсолютний привілей державного апарату. Цій моделі Фуко протиставляє свою «генеалогію влади», дослідження її «мікрофізичної», «капілярної» структури. У сучасному суспільстві влада не є привілеєм однієї особи чи групи осіб. Ця влада не обмежується і не вичерпується ієрархічним підпорядкуванням. Відносини влади не є привілеєм державного апарату, вони здійснюються багатьма людьми в багатьох соціальних позиціях.

Таким чином, аналіз епістемологічної проблематики виходить в позаепістемологічну та позатеоретичну сфери «знання», аналіз історичної проблематики – у неписану історію «архівів», аналіз соціальної проблематики – у позаінституціональну «соціологію» знання, в «мікрофізику» влади. В підсумку виявляється стержнева епістемологічна мікроструктура – це виявлення історичних та соціальних умов пізнання за допомогою мовних визначень та форм. У цьому єдиному механізмі співпадають власне епістемологічні умови пізнання «історично тлумачені», історичні умови, тлумачені нееволуційно, некумулятивно, соціальні умови, витлумачені з точки зору «мікрофізичної» влади. При цьому вихід в теоретичну епістемологію, в неписану історію, в неінституціональну владу здійснюється за допомогою мови, яка цементує в єдину будову різні блоки концепції Фуко.

Дослідження сексуальності. Останній період творчості філософа присвячений проблемам життя та свободи, етики, ролі філософії в людському житті, можливостям та гідності людини в цьому світі.

Предмет дослідження – людина як носій пристрастей, бажань, намірів. Яким чином людина формує в собі суб'єкта насолоди? Акцент розгляду у Фуко, як завжди, не на загальному, а на специфічному рівні. Моральна проблематика з'ясовується у сфері можливостей свободи та її здійснення. мислитель робить висновок, що моральний досвід, центрований переважно на суб'єкті, у сучасну епоху не є задовільним. Пошук можливих форм свободи у нього здійснюється не на рівні суб'єкта, окремих індивідів, а на рівні окремих груп. Пошук різноманітних індивідуальних стилів існування, максимально відрізнених один від одного, Фуко протиставляє формі моралі, яка була б прийнятна для всіх. Останню форму філософ вважає катастрофічною.

Історія сексуальності на думку Фуко, – це сфера найбільш явних взаємопереходів між душею і тілом, суттєвих для формування суб'єкта. Для мислителя це мета зрозуміти підґрунтя етичної проблематики сексуальності, а значить визначити більш широке коло умов, у яких людина здійснює свої дії та творить своє життя при доволі широкому розумінні свободи, можливостей зміни, вибору поведінки, боротьби з собою за допомогою «аскези». Це і є мистецтво, існування – сукупність свідомих та спонтанних практик, за допомогою яких людина здатна будувати власне життя як витвір з певними естетичними та стилістичними критеріями.

У процесі накопичення етичного досвіду складається людська суб'єктивність як влада над собою, як співвіднесення та співставлення самого себе між думками та вчинками. Тим самим знання, влада та самість (самоспіввіднесення) виступають як три різні форми буття. Кожній з них належить питання: що я можу знати? що я повинен робити? що є я сам та яким я можу бути? Історичний зв'язок між моментами триєдиного смислу породжує думку, яка намагається структурувати безмежний життєвий матеріал. Ця постановка проблеми свободи не є поверненням до екзистенціальної свободи. Свобода у Фуко залежна від знання, бо практична етика – спектр і можливості обміркованого вибору – обумовлені рефлексією, історичними дослідженнями. І тому онтологія суб'єктивності, чи «естетика існування», виникає слідом за «археологією знання» та «генеалогією влади», а не навпаки.

Роблячи коротке резюме, хочемо відзначити наступне. Творчий доробок М. Фуко надзвичайно цікавий та багатоплановий. Французький мислитель намагався торкнутися широкого спектра дисци-

плін – філософії, юриспруденції, культурознавства, історії, соціології, психіатрії, педагогіки тощо. Він зробив глобальну спробу генералізувати все людське знання, слідом за іншими структуралістами зробити «реформу метафізики» та всього існуючого «конструкту» знання, створити нові методи дослідження та аналізу дійсності, у тому числі соціальної. Філософ торкнувся важливих аспектів соціального управління та влади, брався за розробку як найбільш загальних, так і конкретних принципів та методів дослідження, у результаті чого виробив специфічну методіку теоретичного дослідження як такого – його знаменита концепція «дискурсу» та ін.

Завдяки філософській творчості Мішеля Фуко ми можемо з'ясувати сутність світоглядної та методологічної перебудови, яка здійснилась в соціально-гуманітарних науках в другій половині ХХ століття, побачити поєднання традиційних теоретико-пізнавальних тем з широким колом історико-наукових досліджень, переосмислення класичної проблематики обґрунтування знання в новій соціальній та пізнавальній ситуації, побачити гостроту проблеми соціальної та культурної обумовленості пізнання.

Проте, не маючи змоги охопити всі аспекти вчення М. Фуко, ми торкнулися тих його моментів, де досить химерні фукіанські «схеми» набувають живого значення і можуть бути застосовані у предметній практичній дійсності (а не тільки у дійсності «мовних структур» самого Фуко). Адже саме це устремління Фуко до вироблення практичної соціальної «програми дій» для пересічної людини змішує дослідників знов повертатися з зацікавленістю до творчості французького філософа.

Філософія постструктуралізму – досить нова галузь філософського знання, що розвивається. Можливо, у цьому напрямі робляться лише перші кроки. Не всі аспекти творчості постструктуралістів на сьогоднішній день можна піддати конструктивному аналізу. Проте деякі аспекти постструктуралістських та постмодерних теорій, на наш погляд, досить близько стикаються з дійсністю, носять конструктивний і прогностичний характер, що ми і намагалися обґрунтувати у даному короткому огляді філософських поглядів Мішеля Фуко.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ЕМПІРИЗМ Ж. ДЕЛЬОЗА

Жіль Дельоз (Deleuze, 1925–1995) – представник постмодерністського напрямку французької філософії, інтерпретатор та деконструктор історико-філософських текстів. Вивчав філософію у Сорбоні. Був професором в університеті Париж-VIII.

Основні роботи: «Емпіризм та суб'єктивність: досвід про людську природу за Юмом» (1953); «Ніцше і філософія» (1962); «Критична філософія Канта: вчення про здатності» (1963); «Марсель Пруст та знаки» (1965); «Бергсонізм» (1966); «Захер-Мазох і мазохізм» (1967); «Розрізнення та повторення» (1968); «Спіноза і проблема виразу» (1968); «Логіка смислу» (1969); «Спіноза» (1970); «Капіталізм та шизофренія. Анті-Едип» (1972 у співавторстві з Ф. Гваттарі), «Кафка» (1974); «Капіталізм та шизофренія. Тисяча плато.» (1980 у співавторстві з Ф. Гваттарі); «Френсіс Бекон: логіка чуття» (1981); «Кіно-1» (1983); «Кіно-2» (1985); «Фуко» (1986); «Складка: Лейбніц і бароко» (1988); «Що таке філософія?» (1991, у співавторстві з Ф. Гваттарі); «Критика та клініка» (1993).

Критика класичної філософії. Ж. Дельоз основну увагу в своїх історико-філософських творах приділяє аналізу знаменитих філософських концепцій найвідоміших представників світової філософської думки, таких як Ф. Бекон, Б. Спіноза, Г. Лейбніц, Д. Юм, І. Кант, Ф. Ніцше, А. Бергсон. Привабливими для філософського аналізу Дельоза виявляються не тільки суто філософські тексти, але й літературні праці Захер-Мазоха, Кафки, Керролла та інших.

Рефлексія Дельоза, з одного боку, має своїм засновком класичні типи філософування від досократиків до сучасності, однак з іншого, заперечує всю цю традицію через впровадження до текстів літературно-філософської авангардної стилістики та змістовності, також у його роботах присутній дух ліворадикальних течій 60-х років ХХ століття. До речі, остання книга Дельоза мала б назву «Велич Маркса».

Така стилістична і смислоутворююча спрямованість була направлена на викорінення традиційної схоластики, метафізики, позапри-

родності, надзвичайності, міфологічності та інших згубних для реалістичної думки тенденцій. Підготовчими етапами, на думку Дельоза, на шляху історії контрапунктів філософії були філософські вчення Лукреція, Юма, Ніцше, Бергсона, які протистояли лінії філософування Платон – Гегель. Головним їх надбанням він вважає заперечення традиційної теорії репрезентації та суб'єкта.

За своїми переконаннями Дельоз є трансценденталістськи орієнтованим емпіриком, який тяжіє до «жорсткого» емпіризму (Юм) і в той же час відштовхується від нього, шукаючи на «поверхні» «тіла без органів» дані у «події». Дельоз зауважує: «Я завжди відчував, що я – емпірик...» [131, р. VII, VIII].

Емпіризм Дельоза є своєрідним неоднозначним і оригінальним утворенням. Він не ставить задачі простого формування нового у відповідності до класичної побудови філософської концепції як такої, що оберталася б «навколо» єдиного центру, який мав би забезпечити цілісність і відповідність концептуальних одиниць до головного пункту структури. Дельоз, навпаки, стверджує про те, що яким би не був центр тієї чи іншої філософської системи – нехай це буде Бог, людина, або щось інше все ж, – не має різниці, що в ньому знаходиться – головне, це те, що він є. Задача філософії полягає у тому, щоб позбутися системного центру, колоподібного обертання навколо нього всієї системи (Ризома). Необхідна децентрація, рівнозначність частин і моментів розгортання думки. Саме завдяки децентрації з системи може зникнути згубний суб'єктивуючий її момент і таким чином перетворити її з «чудовиська» («...суб'єкт породжує чудовиськ...» [131, р. VII, VIII]) на такі погляди, що виходять на «поверхню» і набувають статусу загальнозначущих.

Концепція «народного мислення». Щоб забезпечити ефект децентрації, децентралізації, поверховості – потрібно звернутись до «номадного мислення». Воно протистоїть репрезентаційним теоріям західної метафізики, яка служить порядку, власті, офіційним інститутам, вибудовує ієрархію і розподіляє атрибути між суб'єктами. «Номадне мислення» розподіляє атрибути анархічно, за рахунок чого можливе відображення способу розсіювання речей у просторі. Таким чином, стає доступним широке осягнення дійсності, єдиним непроникним об'єктом для якого залишається світ іншого.

Про репрезентативність класичних філософських теорій свідчить їх спрямованість на відображення світу та уявлення про нього.

В такому разі кожна нова теорія не відкриває нового, але лише знову (можливо в іншій формі) представляє раніше представлене, тому що не змінюється сам спосіб ставлення до дійсності. Тому-то репрезентації властивий повтор. А багаточисельні повторення вказують на розрізнення, справжнє розрізнення, але не на розрізнення у повторі, яке є, насправді, повторення. Так, на прикладі центральних понять Канта – а priori та а posteriori можна вказати на те, що існує принципова різниця між уявленням про явище ще до появи його у сприйнятті і тим, яким чином воно дається нам а posteriori. Іншими словами, «зараз дане» завжди буде відрізнятися від даного раніше, а потім знов сприйнятого.

Одна з головних вад класичної лінії філософувань в історії філософії – це її нездатність розірвати зв'язок з формою загальнозначущого смислу. Таку філософію Дельоз бачить як гадку, упередження, що переростає у розмову про сутності, які, в свою чергу, інтерпретуються як трансцендентальне та вроджене.

Нове ставлення, новий підхід до історії філософії, за Дельозом, має ґрунтуватися на справжньому розрізненні. Інтерпретація текстів знакових постатей у історії філософії має бути побудовою принципово нового бачення тієї чи іншої філософської системи, яка б через тлумачення могла перетворитись навіть на іншу, тим самим повертаючи історії філософії статус філософії, де можлива свобода і мислення. «Історія філософії завжди була агентом влади у філософії, а також і в мисленні. Вона грає репресивну роль: яким чином, мовляв, можливо мислити, не прочитавши Платона, Декарта, Канта та Гайдеггера, а також множину інших супутніх книг?.. Образ мислення, що має назву філософія, сформувався історично, та він ефективно відвертає людей від мислення» [131, р. 21].

Так, мета філософування полягає у тому, щоб уводити у коло обігу понять нові ще раніше неактуалізовані категорії і створювати з них смисл, який ще нещодавно був неіснуючим. Таким чином, філософ – це лікар цивілізації, який з наявного створив відмінне, нетрадиційне, «терористичне», таке, що не підлягає сприйняттю світу як концептуальної цілісності. Понятійні засоби тут виступають не як чисті відсторонені абстракції, що могли б вказувати на створення тексту як чистого мистецтва, але вони покликані відображати реальність у всій її багатоманітності кожної події, що не зводилися б до чогось «одного».

Причини психологізму та антропологізму, що розуміються Дельозом як вади класичної філософської традиції полягають у тому, що вільний рух доіндивідуальних та безособистісних одиниць зводяться до ідей суб'єкта, Бога, буття тощо. Вся строга філософія від Канта до Гуссерля, на думку Дельоза не здатна позбавитися від антропоморфних схем на користь номадичних сингулярностей. Саме завдяки Ніцше проходить позитивний злам і перехід від філософії буття до філософії волі за рахунок вільної та необмеженої енергії Діоніса.

Ніцше також започаткував актуальну нині критику справжніх цінностей, моралі, науки, яка має перерости у з'ясування дійсного джерела наявності і функціонування цих складових культури нинішнього суспільства. Та тематика, яка була присутня у філософських творах М. Фуко, де він здійснює фундаментальну археологію знання, продовжує цікавити і Дельоза, який продовжує розслідування підвалин людського суспільства теж пропонуючи певний альтернативний позитивний, як на його думку, проект.

Дельоз не вважає, що об'єктивні цінності в собі або самі по собі можуть набувати загальнозначимих масштабів, поза як сам термін в собі і сам по собі є досить розмитим не кажучи про те, який позитивний ціннісний зміст деякі філософи прагнуть у нього вкласти. Однак і у суб'єктивних цінностей є величезний недолік, котрий полягає у тому, що при їх наявності стає неможливим консенсус між різними свідомостями. На заміну об'єктивного та суб'єктивного Дельоз пропонує неперсональне становлення, становлення шляхом поля невизначеності, у межах якого можуть вільно розгортатися доіндивідуальні та імперсональні події-сингулярності. Таким чином стає можливим мислення посередині без витоків і початків, яке передбачає полісенсусну інтерпретацію.

Розрізнення та повторення збігаються утворюючи багатоманітність життєвих форм на основі пасивного синтезу одиниць – подій на поверхні, які обумовлюють кальки звичок та пам'яті. Повторення спонукає до витіснення тому, що в людині наявне бажання вічного повернення, що і спонукає до кожного одиничного бажання. Але будь-яка одиницьність має бути вивільнена від, будь-якої, концептуалізації, котра і утворює можливість розглядати історію філософії як історію концептів думки. Наприклад, Дельоз пропонує усунути таке традиційно усталене протиставлення як трансцендентне-емпіричне.

Так однинності можуть позбавитись від ідейної і тілесної детермінації шляхом їх знаходження посередині, при формуванні сенсу через колапс мови до шизофренічної безодні тіл, яка б протистояла параноїдальній єдності сфери ідей. Така інтерпретація термінів психопатології пов'язана з філософією культури Дельоза, де негативні і позитивні її явища відповідають названим двом явищам – параної і шизофренії («Капіталізм і шизофренія»). Свобода, за Дельозом, полягає у необмеженні вільних потоків одиницьностей, які виробляються «машинами бажання». Вільна гра сил руйнує будь-який централізований порядок, що зумовлений державно регламентованою ієрархією. Протистояння владі перш за все починається з свідомого самовідношення, в основу якого має бути покладено існування як витвір мистецтва. Влада задає певні стереотипи мислення, за межі яких не можна вийти за рахунок чіткого рельєфу, що ж стосується номадичних потоків сингулярностей – вони створюють множину можливостей не обмежуючи людину у виборі.

«**Логіка смислу**». Особливість дельозових філософувань полягає у тому, що винаходячи нові підходи до розуміння філософії та історії філософії – він і сам, притримуючись їх, обирає новий, оригінальний варіант власних філософських «побудов». Наприклад, зміст «Логіки смислу» побудований на кшталт нарощування серій в якості аналогії з частинами та параграфами. Серіація пов'язана із принципами можливостей поліваріантності смислу. «Логіка смислу» складається з тридцяти чотирьох серій, кожна з яких присвячена певній проблематиці. Ці серії не знаходяться у строгому зв'язку між собою та не претендують на чітку послідовність. Але однозначно об'єднує їх те, що у кожній з цих серій йдеться про головну проблему «Логіки смислу» – смисл.

Відносно стилю письма Дельоза – він і не суто літературний і не строго філософський. Скоріше, – це філософський текст з багатьма літературними вкрапленнями.

При відпрацюванні своєї «концепції» смислу Дельоз звертається переважно до тлумачення творів Керрола. Однак серед інших письменників він також аналізує твори Джойса, Еміля Брейє, Роб-Грійє, Мішеля Турньє, Мейнонга, Жана Гаттегно, Гьольдерліна, Едгара По, Раймона Русселя, Вітольда Гомбровича, Рабле, Свіфта, М. Ботюра, Пегю, Х. Л. Борхеса, Малларме, Поля Валері та інших.

У процесі розробки проблеми смислу Дельоз звертається до таких філософів як Платон, Арістотель, Епікур, Хрисіпп, Карнеад, Ци-

церон, Секст Емпірик, Прокл, Клемент Александрійський, П. Клоссовські, Д. Юм, Р. Декарт, Г. Лейбніц, Б. Паскаль, І. Кант, Ф. Ніцше, Б. Рассел, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, А. Бергсон, Г. Фреге, Е. Жільсон, Авіценна, А. Камю, Ж. Лакан, К. Леві-Стросс, З. Фройд, А. Лотман, Л. Альтюссер, Ж.-П. Озієр, Л. Фоєрбах, С. К'єркегор, А. Арто, П. Рікер, Ж.-П. Сартр та багато інших.

Дельоз вступає у суперечку з Платоном і каже про те, що вже час позбавитись від пошуку сутності в сингулярностях, але існує потреба звернутися до повноти сенсу самої цієї події, до проблеми поверхні але не до проблеми глибини. «У Платона в глибині речей, в глибинах землі вирують похмурі суперечки – суперечки між тим, що підвладне дії Ідеї, і тим, що уникає такого впливу (копії та симулякри). Відлуння таких суперечок полягає у питанні Сократа: чи для всього є відповідна Ідея – навіть для частинок волосся, для бруду та для помийв, – або ж є дещо, що завжди невпинно уникає Ідеї? ... Тепер все повертається до поверхні» [26, с. 23].

Таким чином, дійсно можна спостерігати в «Логіці смислу» проблему поверхні в якості однієї з головних тем філософування. Фактично, Дельоз першим саме так ставиться до здавалося б геометричного терміну поверхні. Взагалі, в тексті ми зустрічаємо багато геометричних аналогій, але вживаються вони всі Дельозом у специфічному сенсі. Тут ми зустрінемо і точки і сторони трикутників і перетинаючи одна одну лінії тощо. Мабуть такі форми пояснення для французького філософа здавалися найбільш прийнятними для того, щоб передати сенс висловлюваного у тексті.

Дельоз починає виклад проблеми смислу через низку парадоксів, що виникають в процесі намагання викладення людиною сенсу чи то співвідношення речень і речей, або речей і речень – в будь-якому варіанті проблеми не знімаються і їх наявність призводить до відкриття парадоксів. Історія філософської думки знає чимало різноманітних цікавих силогізмів, наприклад таке, про яке зазначає сам Дельоз: «Хрисіпп навчав: «Те, що ти кажеш, проходить через твій рот. Ти кажеш «віз». Виходить, віз проходить через твій рот» [26, с. 25].

Парадокс для Дельоза має неабияку цінність, це є вивільнення глибини, виведення події на поверхню та розгортання мови вздовж цієї межі. Також одне з ключових місць у філософії, на думку Дельоза, має належати гумору. «Гумор – це мистецтво поверхні, яке про-

тиставлене старій іронії – мистецтву глибини та висоти. Софісти та Кініки вже зробили гумор філософською зброєю проти сократичної іронії, але зі стоїками гумор набув своєї діалектики, свого діалектичного принципу, своє природне місце та чисто філософське значення» [26, с. 25].

На заміну понять глибини та висоти Дельоз висуває поняття поверхні. Він наполягає на тому, що глибина вже не виявляється достойнством, вона більше має відношення до тваринності. Глибина стає різновидом поверхні, яка рухається у певному смислі-напрямку. Відкриття, вважає Дельоз полягає у хибності глибини, тому що все відбувається на поверхні. Далі така думка знайде відображення у заперечення загальнозначимого смислу та здорового глузду як у таких, що не можуть мати міцного фундаменту. І їх справжнє місце знаходиться на поверхні.

Головне джерело натхнення у пошуку Дельозом поверхні, граничності сенсу полягає у творах Керрола. Саме Керрол, на думку Дельоза, винаходить той чистий «прошарок» сенсу, який і не глибина і не висота, але певне граничне буття. Це буття властиве як справжнє всьому, але його чисте виявлення і пізнання можливе саме шляхом створення «відсутніх» у реальності смислів, але які можуть бути такими ж діючими як і загальноприйняті та звичайно функціонуючі.

Один з способів збагнути таємницю сенсу полягає у особливому ставленні до «речення» – до його наповнення. Так як між мовою та подіями-ефектами існує суттєвий зв'язок. У реченні існує певне «коло», яке складається з елементів – денотації, маніфестації, сигніфікації. Всі три елементи певним чином співвіднесені та пов'язані між собою.

Слово «Я» Дельоз вважає основним маніфестантом. «Я» дійсно первинно, тому що дозволяє початися мовленню. Смысл перебуває у віруваннях (або бажаннях) того, хто висловлює себе, – зазначає Дельоз, посилаючись на роботу Бертрана Рассела «Дослідження істини і значення». «Однак ... порядок вірувань та бажань заснований на порядку понятійних імплікацій значення, і тотожність Я, яке говорить або вимовляє «Я», гарантується лише неперервністю певних означувальних» (понять Бога, світу...) [26, с. 36]. Доречно буде зазначити з цього приводу про поліваріантність можливих смислів, які дуже часто залежать від простого спрямування на його видобуток – як у

прикладі Дельоза з Керрола: «... Герцогиня кожного разу видобуває мораль та навчання моральності з чого завгодно...» [26, с. 52].

Сигніфікація залежить від імпліцитних відношень у реченні і пов'язана з універсальними або загальними поняттями. Тут чітко спостерігається вплив на Дельоза ідеї Д. Юма. Юм, продовжуючи лінію заперечення загальних понять Дж. Берклі, стверджує неможливість відповідності загального поняття реальній сукупності речей, на яку воно вказує. Це пов'язано з тим, що людина не здатна уявити всю сукупність одиниць, на які вказує загальне поняття, але уявляє лише частину з них. І, таким чином, загальне поняття втрачає свій сенс, бо може претендувати лише на денотацію певної обмеженої сукупності одиниць (речей, предметів тощо).

Смисл Дельоз називає четвертим відношенням речення. Смисл є тим, що висловлюється у реченні, «...це безтілесна, складна і нередукована ні до чого сутність на поверхні речей; чиста подія, властива реченню та перебуваюча у ньому» [26, с. 38]. Французький філософ говорить про смисл як про дещо «нейтральне». Виявлення сенсу дуже складний і неоднозначний процес і схожий на пошук того, чого може і не бути. Однак «Логіку смислу надихає дух емпіризму» [26, с. 40]. На думку Дельоза лише емпіризм здатен вийти за межі явищ і не потрапити у полон до Ідеї. Як вже було зазначено, смисл тісно пов'язаний з подією. Подія ж це те, що знаходиться на межі поєднання речей з реченнями. Так, на прикладі функції Шалтая-Болтая (персонажа одного з Керролівських творів) – Дельоз намагається продемонструвати принципову відмінність перебування в дискурсі поверхні і на відміну від неї в інших площинах можливого виразу. «Шалтай-Болтай протиставляє безпристрасності подій дії та страждання тіл, природі сенсу, який не можна поглинути – придатну до вжитку природу речей, світловодозвуконепроникності безтілесних сутностей без товщини – суміш та взаємопроникнення субстанцій, спротив поверхні – м'яку податливість глибини, коротше, «гордості» глаголів – благодущність іменників і прикметників. ... Проникнути по ту сторону дзеркала – означає перейти від відношення денотації до відношення вираження, не зупиняючись на проміжках – маніфестації та сигніфікації» [26, с. 46]. Тобто вираз не завжди означає спрямування на предмет, об'єкт (денотат). Але може означати щось невизначене в якості предмету денотації. Це може бути якась дія, або ж певна подія. Така неви-

значеність в якості предмету можна позначити як «це». Однак, «це» не обов'язково вказує на «щось», що безпосередньо підлягає демонструванню. «Це» Дельоз визначає як «невизначене aliquid» (ще по-іншому Дельоз називає такий випадок езотеричним словом) і його можна продемонструвати за допомогою рефрену з тексту Керрола: «І з свічкою шукали вони, і з розумом, з упованням та міцною ломакою» [26, с. 47].

Взагалі, смисл Дельоз називає об'єктом фундаментальної турботи. Вплив екзистенціалізму на постструктуралізм безперечний. Тут, звичайно, не можна не згадати про Гайдеггера, у філософській системі якого поняття «турбота» займає одне з ключових місць.

Дельоз виділяє чотири серії парадоксів смислу. Перший – це парадокс регресу, або невизначеного розмноження. Другий – це парадокс стерильного роздвоєння, або сухого повторення. Третій – парадокс нейтральності, або третій стан сутності. І, нарешті, четвертий – парадокс абсурду, або неможливих об'єктів. У контексті цих чотирьох парадоксів він звертається до визначення смислу.

Посилаючись на Бергсона, Дельоз твердить про те, що людина від початку вже занурена у сенс. Без передумови сенсу не могло б бути розпочато будь-якого мовлення. Так Дельоз цитує: «... Думай про смисл, а слова прийдуть самі» Смисл виявляється «тонкою плівкою на границі речей і слів»¹, «фантазмом без товщини».

Ще один з характерних та важливих впливів на Дельоза у його формуванні «Логіки смислу» справили стоїки. Так він наводить тлумачення стоїками поняття смислу-події: «Один з найцікавіших моментів логіки стоїків – стерильність смислу-події: тільки тіла діють і страждають, але не безтілесні сутності, які по-суті лише наслідки дій і страждань [тіл]» [26, с. 53].

Відкриваючи парадокс нейтральності, або третій стан сутності Дельоз стверджує про те, що смисл не залежить від форми його висловлення, тобто не залежить від ствердження або заперечення, а також будь-яка форма речення не може на нього вплинути. Так смисл не залежить від погляду з точки зору якості, кількості, відношення або модальності. Наприклад, Дельоз стверджує тотожність смислу

¹ У багатьох моментах у працях Дельоза наявний вплив Фуко. (можна порівняти таку ін-терпретацію співвідношення слів і речей з працею Фуко «Слова і речі»).

речень «Бог є» і «Бога нема», так як Бог виявляється незалежною від денотату сутністю. Це стосується парадоксу відносно якості. Що стосується кількості – Дельоз стверджує, що смисл завжди подвійний. І якщо він не один, а інший – це ще не означає те, що він не виражає щось одне. Важливо те, що зазначає французький філософ відносно події та її часового контексту, про який ми поговоримо далі. Подія, на його думку, дробить власне теперішнє до нескінченності, так як в плані модальності вона є в однаковому стані як у минулому так і в майбутньому. Знову ж таки, Дельоз наводить Керролівський парадокс, що речення та подія на поверхні тісно пов'язані і після того як подія з'являється в реченні – вона несподівано виникає на поверхні. «... Керрол просить читача вгадати, чи він вигадав рядки пісень садівника у відповідності до подій, або ж події вигадані у відповідності з рядками» [26, с. 57]. Подія і смисл, в певному розумінні, знаходяться у відношенні співпадіння і переважають над будь-якими можливими їх формами, таким чином «Чи не переважає тоді статус чистої події з притаманною йому фатальністю всі ці опозиції: ні приватне, ні публічне; ні колективне, ні індивідуальне... Чи не є смисл більш загрозливішим та всесильним у такій нейтральності – всесильним в тій мірі, в якій він є всіма цими речами одразу?» [26, с. 57–58]. І, нарешті, що стосується парадоксу абсурду, або неможливих об'єктів – Дельоз виступає проти змішування понять абсурду і нонсенсу. Саме ці неможливі об'єкти і є вираженням нонсенсу, тобто, наприклад, того, що є у реченні і уособлює собою певний смисл і в той же час не може бути співставлене з реальним предметом. Це такі неможливі об'єкти як «квадратне коло» тощо. Дельоз називає подібні об'єкти такими, що в них відсутня характеристика буття, «вони поза буттям». Однак вони являють собою «зверх (над)-буття». «Неможливі сутності – це «зверх (над)-існуюче», зведене до мінімуму і наполегливо стверджує себе в реченні» [26, с. 58].

Дельоз згадує для вираження сенсу смислу деякі аналогії, які можна назвати аналогіями «травлення», що пов'язані з двома серіаціями: «їсти-говорити», а також «речі, які споживаються-смисл, який виражається». Тут доречно було б згадати приклад Дельоза з мишею та Гусом: «Миша розповідає, що коли графи вирішили передати корону Вільгельму Завойовнику, архієпископ Кентерберійський знайшов це благородним... – «Що він знайшов?» – запитав Робін Гусак.

«Знайшов *це*, – відповідала Миша – ти що не знаєш, що таке «*це*»?» «Ще б мені не знати – відповідав Робін Гусак, – коли я щось знаходжу, це звичайно буває жаба або черв'як. Питання у тому: що ж знайшов архієпископ?» [26, с. 46–47]. Серіації вказують на існування поліваріантності розгортання смислів в умовах паралелізму. Наводячи приклади паралельного розгортання серій смислу в творах Джойса, Роб-Гріє, Гомбровича, Дельоз вбачає багатоманітність у збігу сенсів. Тобто коли паралельні серії вказують на спільний смисл. Наприклад, комунікація смислів заснована на фонематичному зв'язку: «банди старого грабіжника» та «борти старого більярду».

Усі ці серії пов'язані з співвідношенням означаючого та того, що означається. Обидва відношення відповідають як належним до них надлишку та недостатності: «пусте місце» та «пасажир без місця».

Езотеричні слова, про які йшлося вище («це» без певного денотату), теж відіграють певну роль у серіації. Також розходження на серії регулюється за рахунок слів-гаманців. Слова-гаманці поєднують у собі два або декілька слів з різними значеннями, що зливаються в одне за рахунок смислу події: «злопечний = злий + небезпечний» тощо.

Надлишок та недостатність у серіях означаючого та того, що означається у якості парадоксів можна приписати у якості сформульованих Леві-Стросу і Лакану. Так Леві-Стросс пише: «Все в універсумі означене до того, як ми навчилися пізнавати те, що означене... Людина – з тих пір, як з'явилася у цьому світі, – отримала у своє розпорядження всю повноту означаючого, яким вона відокремлена від того, що означається, при чому про останнє можна щось дізнатися лише в цій якості. Між означаючим та тим, що означається завжди залишається невідповідність» [138, pp. 48–49]. Цей міжсерійний зазор і дозволяє з'являтися в ньому багатьом феноменам, які б не могли з'явитися при наявності повноти.

Так, як було раніше зазначено, Дельоз намагається на противагу традиційним структуралістам (включаючи Леві-Строса), порушити структуру і знайти розмаїття рівнозначних точок у просторі – вільний рух від однієї до іншої забезпечував би максимальну свободу. Однак доцільне не повне знищення принципу структури, але, можливо, внесення в неї певного творчого елемента – як от «порожнього місця». «... Не буває структури без серій, без відношень між термінами кожної серії і без сингулярних точок, відповідних цим відношенням.

Більш того, можна зробити висновок про те, що не існує структури без порожнього місця, яке приводить все до стану руху» [26, с. 79].

Дельоз протиставляє глибині і висоті поверхню, площину. Глибинні пошуки у філософії, які були властиві Платону та іншим філософам, пошуки філософами певної висоти були спотворенням дійсної площини смислу – площини поверхні. Смысл завжди знаходиться на поверхні, він тісно переплетений з подією, яка теж відбувається на поверхні. Подія може відбутися і як подія і як подія у реченні. Подія створює нескінченну кількість теперішнього. «Одного разу подія представлена у реченні, де вона перебуває, і ще раз у положенні речей, де вона раптово виникає на поверхні» [26, с. 56].

Глибина, пошук глибини являє собою відхилення, певний різновид психопатології. Належність смислу визначається саме поверхнею, але не глибиною і не висотою. Захоплення мислителів глибиною, на думку Дельоза, тісно пов'язане з розумінням певними психологами феномену шизофренії.

Концепцію Дельоза, викладену у «Логіці смислу», не можна назвати у повному розумінні теорією – це, скоріше, есе-нарис на тему смислоутворення в його найширшому розумінні. Як це характерно для багатьох робіт структуралістського та постмодерного кшталту, в «Логіці смислу» головна увага приділяється мові як культурному феномену, як об'єкту вивчення, як інструменту пізнання та утворення нових знань.

Будь-який текст, на думку Дельоза, живе серед відгуків, «перекличок», деталей і слідів одного тексту в іншому. Такі порушення системності – «номадизм» («кочівля») мають довести, що нормальною є не структура, а її порушення, не система, а щось позасистемне. У повній відповідності до цього теоретичного припущення побудований і текст твору, в якому «недосказаність», повторний розгляд основних понять, недостатньо вмотивовані «перескоки» в аналізі певних проблем є немовби ілюстрацією можливостей та обмежень «номадизму». Щоправда, важко сказати, чи є такий спосіб руху в матеріалі вадою, чи, можливо, позитивною рисою.

Найперша очевидність для Дельоза – це реальне буття свідомості в усіх її складних символічних перетвореннях. Саме це буття свідомості визначає те, що доступне «усвідомлюванню» та пізнанню. Перед і поза формами раціонального дискурсивного мислення іс-

нують донаукові форми пізнавального досвіду, що опосередковують індивідуально-психічне та соціально-культурне буття. Соціальна «вкоріненість» буття свідомості розглядається крізь призму мови й мовлення, тобто як пронизування будь-якої діяльності мовою.

Відомо, що будь-які прояви суспільної практики людей опосередковані мовою, мовна діяльність та її продукти є незмінними атрибутами суспільності, мова є засобом формування та фіксації культури, всього культурного «шару» людства.

Крім того, мова, «поле» мови, виступає найзагальнішим модусом пізнання людини, бо функціонування мови передує формуванню суб'єкт-об'єктних розмежувань, що характерні для простору розвинутого науково-рефлексивного мислення. Розвиток наукового дискурсу не в останню чергу визначається можливостями «зміщень», «бганок» (складок), «перетікань», «вузлів», накладок, що виникають у площині мови. Звідси, як вже зазначалося, великий інтерес Дельоза до конструкту «поверхні» (ці поверхні можуть напливати, утворювати вузли, ставати поверхнею Мьобіуса, вивертатися і т. д.) і супутніх йому конструктів глибини та межі.

Надзвичайно велике значення для Дельоза має смисл як те нейтральне, чому байдужі загальне і специфічне, особисте і безособове. Тобто смисл – це те, що виражається; ми не можемо сказати, що він існує, але можемо сказати, що він мешкає в реченні, але не є самим реченням. Він виявляється в кругооберті трьох відношень речення.

Смисл одночасно відноситься до речей, бо сам є «атрибутом стану речей», і до речення; він репрезентує обидві ці сторони, не являючись жодною з них.

Межовий, двоїстий характер смислу як константи мови відображує «номадичне», двоїсте розуміння Дельозом часу. Він чітко розділяє час на Еон (традиційно Еон розуміється як час життя людини, «вік») та Хронос і приписує їм різні, подеколи протилежні властивості. Так, Хронос – це теперішнє, яке одне лише й існує. Минуле, майбутнє і теперішнє – це не три виміри одного часу. Лише теперішнє заповнює час, а минуле і майбутнє відносні щодо нього. Іншими словами, минуле і майбутнє належать іншому, більш місткому й об'ємному теперішньому.

Згідно з Еоном, лише минуле і майбутнє містяться у часі.

Мова повсякчас народжується в тому напрямку Еона, що спрямований у майбутнє, крім того, мова повинна висловлювати і минуле.

Ця пряма лінія між минулим-майбутнім «пробігається» інстанцією «раптом», яка прокреслює різницю між тілами і мовою.

Одне з надзвичайно цінних надбань структуралізму та постструктуралізму – те, що на мову філософії перекладаються «мови» великої кількості гуманітарних та негуманітарних дисциплін – природничих наук, комп'ютерних наук, живопису, архітектури, музики тощо. І нам здається, що за таким способом, таким методом дослідження – велике майбутнє. Адже якщо розуміти всю дійсність як «текстуальність», то постає правомірне питання – а якщо цю дійсність, цю реальність – а поза текстуальністю реальності немає – перекласти на єдину, уніфіковану мову – то набутком такого «дійства» будуть нові реалії, нові міждисциплінарні дослідження, винаходи тощо.

Отже, повертаючись до поняття суміші, а надто до поняття суміші «істинної» та «неістинної», можна твердити, що так перекинуто місток до структуралістського розуміння часу – часу «в-собі» і часу «для себе», тобто того, що являється у даному моменті і того, що «перебігає». Обидва стани існування часу та суті мають відношення до події. Разом вони є майбутнє та колишнє даної події.

Постструктуралізм тут підіймає проблему континуальності, причому ставить її «впритиск» до проблеми безособовості та сутності. Чим для нас це цінне? Проблема континуальності, так як вона вирішена постструктуралізмом, приводить нас до «обчислення» всіх станів теперішнього. На практиці це має прикладне значення, бо «обчислення» реалій негуманітарного та гуманітарного планів дає змогу зрозуміти багато станів таких фізичних «речовин», як плазма, нейтрино, інші складові частини атому або великого Всесвіту, до яких не можна застосувати традиційні мірки та виміри. Нерідко макро – та мікрооб'єкти перебувають у такому стані, котрий не можна визначити як точно теперішній або минулий час. Такі об'єкти перебувають у стані континуальності. В історії філософії практично не зустрічається концепцій, що описували б такі невизначені стани матерії.

Концепція Ж. Дельоза багатопланова, в ній є проблематика події, «одноголосся» мови як такої і мови як виразника існуючих реалій тощо. Але всі вони упираються в один фактор – «одноголосся» філософії, перехід логічних структур в єдину фазу текстуальності, розуміння дійсності як текстуальності, як феномену мови. А така мова може собою обійняти велику кількість інших мов. Історія має тен-

денцію до повторення. Пізніше Ж. Дельоз розв'язує проблему одноголосся, відкидає єдину фарбу текстуальності, вводячи новий термін, новий філософський концепт «ризوما».

Модель ризоми замінює собою модель світу у вигляді дерева, для якої характерні вертикальний зв'язок між небом та землею, лінійна односпрямованість розвитку, детермінованість сходження, бінарні відношення «уліво-вправо», «високо-низько» та ін. Замість цього Дельозом та Гваттарі пропонується модель ризоми. Ризома – це термін, запозичений з ботаніки, який означає кореневу систему рослини, позбавлену центрального (головного) відростку, в результаті чого сітка переплетеного коріння є субстанціонально рівнозначною.

Основні властивості (принципи) ризоми.

принцип зв'язку та гетерогенності, який означає, що будь-яка точка ризоми може й повинна бути пов'язана з будь-якою іншою точкою, на відміну від дерева або кореня, котрі фіксують точку, порядок в цілому, це означає, що в ризомі будь-яка лінія не обов'язково веде до лінгвістичної лінії;

- принцип множинності, завдяки якому множинне досліджується як субстантивне, що не пов'язане більше з єдиним як суб'єктом і об'єктом, природного та духовного реальністю – як образом світу в цілому;
- принцип незначущого розриву – тобто ризома може бути розірвана в будь-якому місці і в наслідок цього вона перебудовується на іншу лінію;
- принцип картографії та декалькамації: ризома не підкоряється ніякій структурній або породжуючій моделі.

Отже, однією з основних проблем, розглянутих Ж. Дельозом в аналізованій роботі «Логіка смислу» є проблема співвідношення мови та події, дихотомія мови та реальності, розкриття гносеологічних та морально-гуманістичних функцій мови, а метафора «ризомі» стверджує новий тип філософствування, коли одиничне, унікальне, стверджується за рахунок множинності та невизначеності.

РЕКОНСТРУКЦІЯ ТА ДЕКОНСТРУКТИВІЗМ (Ж. ДЕРРІДА)

Жак Дерріда (Derrida, 1930–2004) – французький філософ, представник постмодерністського напрямку, деконструктивіст. Він зробив спробу розвинути та переглянути існуючі у філософській літературі принципи подолання традиційних цінностей та усталених стереотипів мислення.

Основні праці: «Голос та феномен» (1967), «Письмо та відмінність» (1967), «Про граматику» (1967), «Розрізнення» (1972), «Межі філософії» (1972), «Позиції» (1972), «Поштова картка: Від Сократа до Фройда і далі» (1980), «Про дух: Проблема Гайдеггера» (1987), «Психея: Відкриття іншого» (1987).

Філософська концепція Дерріда, хоча й існує в руслі структуралістської філософії, проте відзначається певними особливостями, а тому часто стає об'єктом критики з боку численних філософських супротивників (наприклад, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан та інші). К. Леві-Стросс називає Ж. Дерріда структуралістом третього покоління, тоді, як, наприклад, М. Фуко вважає його структуралістом другого покоління. Багато в чому погоджуючись з іншими структуралістами, такими, як, наприклад, Ю. Крістева, – у критичній частині своїх побудов, спрямованих проти концептуальних конструкцій класичної метафізики, – Дерріда виділяє як опору для подальших розробок певну структуру «тексту», «письма», «розрізнення», що лежать глибше традиційних понятійних розмежувань.

Ж. Дерріда, як і багато інших постструктуралістів, не є спеціалістом у тій чи іншій спеціально-науковій області. Але це призвело до того, що він став більш вільним та «розкованим» для рефлексивної роботи, а його філософська концепція підводить підсумок ряду основних положень структуралізму. Це також дало можливість Дерріда критично поглянути на все надбання класичного структуралізму та виступити з його критикою, вірніше, самокритикою.

Перш за все Жак Дерріда з критикуює структуралізм за його «логоцентричний» характер, не виходячи при цьому на рівень дознакових

визначень реального буття. Метою його розмислів виступає концепція «граматології».

Ж. Дерріда зробив спробу спростувати епістемологічне обґрунтування знаку, на якому базувався класичний структуралізм, а саме неможливість розділення означуваного ряду від ряду означувального у функціонуванні знаку. Детально розроблена аргументація Дерріда направлена не стільки на виявлення ненадійності будь-якого способу знакового позначення, скільки на те, що позначається, – на світ речей і закони, що ним управляють. На думку французького вченого, всі ці закони, що немов відображають лише бажання людини в усьому бачити деяку «Істину», насправді не що інше, як «Трансцендентальне Означуване» – породженне «західною логоцентричною традицією», яка прагне в усьому знайти порядок і смисл, в усьому відшукати першопричини (або, як частіше висловлюється Дерріда, нав'язати смисл та впорядкованість всьому, на що направлена думка людини) [57, с. 18].

У бесіді з Михайлом Рикліним у Москві (лютий 1990 року) Жак Дерріда визначає логоцентризм як європейську, західну мисленнєву традицію, пов'язану з філософією, метафізикою, наукою, мовою й залежну від логосу. Це – генеалогія логосу, яка представляє собою не лише спосіб вміщення логосу та його модусів (розуму, дискурсу і т. д.) в центрі всього, але й спосіб визначення самого логосу в якості сили, що централізує й збирає...logos, legein – як те, що збирає й кладе межі розсіюванню... Спосіб європейський, грецький за походженням... Це європейська структура, яка волею обставин перетворилась на всесвітню [54, с. 171].

Логоцентризм виявляється основою не тільки релігійної філософії (тео-Логія), але й усіх вчень про буття (онто-Логія), будь-яких спроб ствердження суспільного ідеалу, а також підґрунтям європейського етноцентризму. Ця критика логоцентризму має метою продовження гайдеггерівського руйнування метафізики, показ «загадковості та таємничості того, що розуміють під безпосередністю, близькістю та присутністю».

Другий напрям «розробки» логоцентризму у Дерріда полягає в подоланні європейського етноцентризму шляхом реабілітації писемності та аналізу «логоцентричного» за своїм виникненням погляду на знак як єдність знаку та трансцендентного по відношенню до нього референта.

Головним завданням Дерріда є критика метафізики, тобто усталених філософських принципів, категорій та понять. Його мета – навіть не просто критика філософії, а «структуральний» перегляд основних її засад.

«Критика метафізики» – не зовсім точна назва наукової діяльності Дерріда: мова йде про «деконструкцію», яка поєднує руйнівне «де» з «кон», що підкреслює наслідування, неперервність.

У своїй стратегії «подолання метафізики» Ж. Дерріда більш послідовний, ніж його попередники та колеги. У чому ж суть деррідівської «деконструкції» буття?

Ж. Дерріда проголошує неістинними, надуманими та несправжніми основоположні «іпостасі» філософського мислення – поняття «буття», «субстанції», «акциденції», «суб'єкт», «об'єкт», «екзистенція». «свідомість», «людина», «Бог», «совість» і т. д. Замість них, оскільки це – «неістинне» пізнання «неістинного» буття, пропонуються певні уможлядні структури: «логос – міф», «інтелігібельність – сенсирьльність», «логіка – риторика», «мова – письмо», «інтуїція – сирьніфікація» та ін.

Усі традиційні пари відношень, наприклад, «суб'єкт-об'єктне відношення», «субстанція – акциденція», «сутність – явище», «свідомість – дійсність», «людина – Бог» та ін., оголошуються безплідними тлумаченнями певної ілюзії. Що це за ілюзія, яка протягом тисячоліть формувала всі наявні форми суспільної, індивідуальної та філософської свідомості? Це, на думку Дерріда, – «ілюзія обгрунтованості наявного буття» або ілюзія «присутності». Свідомості, за Дерріда, слід позбутися такої застарілої парадигми мислення та світовідчуття як «присутність» і натомість вдатися до нової парадигми – схемоцентричного мислення.

Основний «удар» Ж. Дерріда спрямовує проти принципу репрезентативності, що був домінуючим протягом усього розвитку історії філософії. Це, на думку Дерріда, призводить до безперервного, безплідного та безрезультатного повторювання усталених ментальних схем, веде до схематизації пізнання та до похибок у пізнанні. Крім того, це є причиною того, що все розмаїття філософських ідей та теорій зводиться до «прогонки» однієї єдиної версії, яка впирається знову ж таки в «ілюзію обгрунтованості наявного буття».

Натомість Ж. Дерріда пропонує замінити життя філософії життям філософії структури. А щоб все філософське світовідчуття, яке

існує, не зазнало остаточного краху, катастрофи, Ж. Дерріда пропонує ввести принцип філософії структуральностей.

Це означає: не з наявного буття, не з усталених форм та законів буття і свідомості виводяться всі інші форми існування, а, навпаки, із абстрактних форм та структур пропонується вивести все багатоманітне буття дійсності.

За Ж. Дерріда, саме такі правила – правда, вироблені багатовіковою практикою форми та схеми буття та свідомості, – є тими, що конструюють дійсність та критикують самі себе.

Таким чином, складність викладу концепції Дерріда, яка сама по собі не виходить за межі традиційного структуралізму, – полягає у тому, щоб застосувати комплекс вищеозначених понять для головного завдання: структуральної деконструкції метафізики.

Деррідеанська «деконструкція» являє собою критичний аналіз традиційних бінарних опозицій, в яких лівосторонній термін претендує на привілейоване положення, заперечуючи право на нього з боку правостороннього терміну, від якого він залежить.

Двоїстість позиції Дерріда й міститься у тому, що він постійно намагається стерти межі між світом реальним і світом, відображеним у свідомості людей. За логікою його деконструктивістського аналізу, економічні, виховні та політичні інститути виростають із «культурної практики», встановленої у філософських системах, що, власне, і складає матеріал для операцій по деконструкції. Причому цей «матеріал» розуміється як «традиційні метафізичні формації», виявлення ірраціонального характеру яких і складає завдання деконструкції [58, с. 58].

Дерріда разом з тим підкреслює, що «деконструкція» не може розглядатися, тим більше вичерпуватися тими значеннями, які надаються їй у словнику: лінгвістичне, риторичне та технічне. Всі ці значення – абстракти, вони визначають наявність певної деконструкції взагалі, якої насправді немає. Дерріда вважає, що окремі слова, взагалі самі по собі не мають смислу, а отримують його лише в контексті.

Одним із варіантів контексту для «деконструкції» є фраза. Не одна фраза, а множина фраз, яку можна співвіднести зі словом «деконструкція», вказує на те, що її контекст – вся мова. Більш того, оскільки пов'язані між собою можуть бути не тільки слова, але й мови, тому контекст «деконструкції» виходить за межі окремої мови.

У «деконструкції» головне не смисл, навіть, не його рух, а саме переміщення переміщення, передача передачі. «Деконструкція» являє собою безперервний та нескінченний процес, який виключає підведення певного висновку, узагальнення смислу, зведення до усталеного дискурсу. Такого роду наміри означали мали б на меті зупинку цього процесу, встановлення його меж. Тому будь-яке семантичне визначення «деконструкції» безперспективне, бо воно обмежує, зупиняє процес.

Зближуючи «деконструкцію» з процесом, Дерріда водночас зазначає, що її не можна розуміти як конкретний «акт» чи «операцію», бо все це має на увазі наявність суб'єкту, активного чи пасивного начала. «Деконструкція» швидше нагадує спонтанну та самовільну подію, більш схожу на анонімну самоінтерпретацію. Така подія не потребує ні мислення, ні свідомості, ні організації з боку суб'єкту, є самодостатньою.

Деконструкція також не є ні аналізом, ні критикою. Від першого вона відрізняється тим, що передбачений нею «демонтаж структури не є регресія до простого елемента, до неподільного початку». Що стосується критики, то вона сама входить в перелік головних тем «деконструкції» і вже тому не може бути критикою.

А головне, «деконструкція» не є і не може бути методом, особливо коли акцент робиться на його технічному чи процедурному аспекті. Логіка розгляду «деконструкції» головним чином полягає в тому, щоб визначити чим є деконструкція. «Чим деконструкція не є?» – та всім! Що таке деконструкція? – та ніщо». Але не всі думки філософа йдуть в такому негативному напрямі. Мають місце також і позитивні твердження та міркування стосовно деконструкції.

Деконструкція набирає свого значення лише тоді, коли вона вписана в «ланку можливих змінників», «коли вона заміщує і дозволяє визначити себе через інші слова, наприклад, слід, доповнення, бокове поле і т. д.». Увага до позитивної сторони деконструкції посилилась в останніх працях Дерріда, де вона розглядається через поняття «винаходу» («інвенція»), яке охоплює багато інших значень: відкривати, творити, уявити, виробляти і ін. Дерріда підкреслює, що деконструкція або винахідлива, або її зовсім немає.

Незважаючи на те, що деконструкція не є ні критикою, ні аналізом, ні методом, це не зовсім так. Дерріда сам виступає проти по-

дібних метафізичних заперечень справедливо вважаючи, що всяке «ні-ні» (ні те ні інше) з необхідністю включає в себе і невід'ємне від «і-і» (і те, і інше). Це положення в повній відповідності належить до деконструкції. Вона одночасно є і критикою, і аналізом, і методою, але у чітко визначеному контексті.

Так, деконструкція є критикою, коли Дерріда розглядає історію та сучасний стан філософії і літератури. Робить він це за допомогою аналізу. Звичайно його аналіз неможливо назвати цілком науковим, бо він поєднує в собі традицію, науковий аналіз з художньою вигадкою, логічний зв'язок з асоціативним.

Дерріда стверджує, що «... деконструкція не негативна і не є де-струкція – існує твердження, деяке «так», але таке «так», яке не являється позитивним; це не позитивне на протиположному, це таке «так» або такий «дар», без яких не було б ніякої деконструкції. І я намагаюсь сформулювати ці можливості «так», «дару» й таке інше» [54, с. 173]. Для того, щоб ясніше представити свою концепцію, Дерріда вводить такий термін, як «деконструктивно-конструктивна» робота.

Виходячи зі специфічної області свого культурного простору, Дерріда підходить до свого завдання з позицій аналізу «письма», «тексту». Це складає таку царину філософських досліджень, як «граматологія».

«Грамматологічна» область «письма» – це «потойбічна» по відношенню до традиційної західної культури область, у якій відбувається, на думку Дерріда, не тільки її критика, але й власна самокритика, розповсюджується і на всі новопобудовані концепції. Ж. Дерріда говорить про такий феномен, як «самостирання» статусу понять граматології. Це не дозволяє їм перетворитися на метафізичні абсолюти.

Власні поняття Дерріда мають обов'язково амбівалентний статус: вони вимушені «самознищуватись» і «самостиратись» у вирішальний момент, щоб не гіпостазуватись та не набувати метафізичного статусу. Дисципліна, що конструюється Дерріда – «граматологія» – мусить, на думку дослідника, виникнути не на уламках зруйнованої культурної традиції, але, навпроти, виявити такі її першочергові основи, по відношенню до яких усі інші внутрішньо метафізичні розмежування виявляються вторинними, похідними.

«Грамматологія» – це нова, створена Жаком Дерріда дисципліна, яка являє собою особливу теорію письма, що дає загальні принципи під-

ходу до різних культурних текстів. Необхідність створення цієї дисципліни є очевидною... Завдання, які стоять перед граматологією, є грандіозними, позаяк вона повинна деконструювати все, що пов'язує концепти та норми науковості з логоцентризмом, фонологізмом, онтологією» [64, с. 5–6].

На думку Ж. Дерріда, «деконструювання повинно постійно уникати того, щоб руйнування класичного проекту наук знову зісковзувало в донауковий емпіризм. Це передбачає своєрідну подвійну бухгалтерію в граматологічній практиці: треба водночас вийти з метафізичного позитивізму та сцієнтизму – й наголосити на тому, що у фактичній науковій праці сприяє їй звільненню від метафізичних гіпотез, які тяжіють від самих її витоків над її визначенням та її рухом» [47, с. 55].

Центральне місце у книзі «Про граматологію», присвяченій даному питанню, відведене поняттю «письмо», що розглядається як процес, котрий неперервно розгортається, не знає ні початку, ні кінця, ні дискретних фаз та станів.

Впродовж тривалого часу техніка та метафізика логоцентризму змішувалися, що викликало так звану «смерть цивілізації книги», котра насправді є не що інше, як «Оголошення про сенс слова», нові зміни в історії писемності, в історії як писемності. Доба Логосу принижує писемність думаючи як посередництво, цій добі належить різниця між означальним та означувальним або принаймні порушення їхнього «паралелізму».

Ж. Дерріда намагається довести первинність графічного письма стосовно звукового мовлення, показати перевагу граматології над фонологізмом... Також, згідно з Ж. Дерріда, під час звукового мовлення виникає ілюзія незалежності, суверенності свідомості промовця, самоцінності його «я», яке полягає в «cogito». Саме «cogito» і становить так зване «трансцендентальне означуване», яке керує структурою, не підлягаючи при цьому ніяким законам. Таким чином, маємо «свідомість, що розмовляє», яка слугує тільки собі, замкнута на себе. У цьому, на думку Дерріда, й виявляється логоцентризм, який стверджує, що письмо – це похідне від звукового мовлення, яке намагається відтворити смисл, прихований у свідомості [64, с. 8–9].

Концепція «письма» Жака Дерріда побудована швидше на негативному пафосі відштовхування від противного, ніж на ствердженні

будь-якого позитивного положення, і пов'язана із розумінням письма як соціального інституту, функціонування якого наскрізь пронизане принципом доповнювання; ця концепція виводиться із деконструктивного аналізу текстів Платона, Руссо, Кондільяка, Гуссерля, Соссюра. Дерріда розглядає їх тексти як репрезентативні знаки «логоцентричної традиції» і в кожному з них намагається виявити джерело внутрішнього протиріччя, як того, що спростовує відкрито стверджений нею постулат первинності мови (причому, мови усної) по відношенню до письма [58, с. 193].

Що стосується критики традиційного уявлення про літературу, то саме смислову цілісність літературного твору і відкидає Дерріда, «деконструюючи» логоцентризм і традиційне уявлення про літературу та відкидаючи її репрезентативну функцію. Ставши на шлях богоборця, що відкидає владу Бога-Слова, Дерріда фактично вбачає божественне виникнення будь-якої традиційної цінності, втіленої в літературі. На його думку, знак та божественність мають одне і те ж місце й час народження. Епоха знаку, по суті, теологічна. Вона, можливо, ніколи не закінчиться. Однак історична межа цієї епохи визначена.

В ім'я атеїзму (тобто відмови від онтології європейської культури) Дерріда ліквідує смислову ауру слова чи словесних утворень, які, згідно з його поглядами, втілюються в звуковій реальності мови та постулюють примат та самодостатність (як результат ухилення від буття та пошуку істини) писемної мови. «Наглядне зображення (gramme), таким чином, робиться найбільш загальним поняття семіотики».

Метою граматиологічного письма є породження «мовчазного» тексту, який базується на відкритті та ствердженні самодостатності мовної гри. Дерріда цікавить гра тексту, а не його смисл. Моделлю тієї чи іншої гри в граматиології є гра мовних форм, для вивчення функціонування яких Дерріда пропонує винести за дужки субстанцію звуку та смислу. Писемність стає сценою історії та грою світу, а світ у такому випадку являє собою культуру, яка розуміється як сукупність текстів.

Ствердженню Дерріда протиставляє заперечення, подібно до «негативної теології», яка дає визначення Бога через перелік того, чим він не є. Таким же чином Ж. Дерріда визначає поняття декон-

струкції, стверджуючи, що вона є ні метод, ні теорія, ні практика, ні критика, ні аналіз, ні що інше. Гра «тексту» та «письма» слугує мислителю засобом втечі від визначених ідей, тез та позицій, місце яких у нього займають «вписування», які набувають форми безкінечного кружляння слів.

Ж. Дерріда розмиває існуючі поняття та уявлення, використовує неологізми, робить лексичні чи орфографічні «помилки», внаслідок чого слово здається «недоречним» чи його значення стає невизначеним. Філософ надає перевагу словам та термінам, які є багатозначними та невизначеними, неясними. Його приваблює те, чим традиція нехтувала, що вважалось другорядним, «маргінальним»: формальні та синтаксичні хитрощі, такі фігури риторики, як метафора, гіпербола, еліпс тощо.

Завдяки таким засобам Дерріда створює особливий тип мислення, який є багатомірним та різнорідним, суперечливим та парадоксальним, пульсуючим та плаваючим, котрий ґрунтується на деталях, нюансах, напівтонах та переливах. Подібна манера є вже у Р. Барта, який її застосував головним чином до критики та літературознавства. Дерріда робить її універсальною та поширює на філософію, створюючи незвичну та оригінальну концепцію в стилі постмодерну, де об'єднуються чи співіснують найрізноманітніші підходи, методи та стилі. Він радикально переглядає та руйнує сталі ієрархії, типології, жанри, класифікації, роблячи це з анархістським максималізмом і проявляючи себе послідовником пізнього Вітгенштайна та особливо гносеологічного анархізму Фейєрабенда. Його концепція базується на принципах релятивізму та плюралізму.

Адекватними формами деконструкції виступають «письмо» та «розпорошування», що практично тотожні між собою. Дерріда надає «письму» глобальний вимір, робить з нього онтологічну основу буття. Подібно до того як М. Гайдеггер проголосив мову «домом Буття», у Дерріда «сцена письма» стає сценою всієї історії, а його гра – грою всього світу.

Починаючи з «Грамматології», Ж. Дерріда розробляє нову «науку про письмо», предметом якої, на відміну від лінгвістики, є не мова, а «письмо» у всіх його модальностях. Воно являє собою певну подію, котра «помножує слова, прискорює їх рух один проти одного, кидає їх в нескінченний процес взаємозмін, єдиним правилом слугує суве-

ренне твердження про те, що гра не має смислу». Разом із визволенням від смислу «письмо» пориває зі всіма традиційними цінностями, нормами та правилами. У цій ролі «письмо» є незахищеним та слабким, чимось подібним до нежиттєздатного сім'я», до «сили, яка блукає поза полем життя». Разом із тим «письмо» може бути руйнівним, агресивним і, навіть, «кровожерливим», коли воно набуває форми «обрізання», «кастрації» чи «четвертування».

«Письмо» є головним засобом, за допомогою якого Дерріда здійснює деконструкцію західної філософії та культури. Вдаючись до деконструкції філософії, Дерріда піддає критиці перш всього самі її основи. Вслід за М. Гайдеггером він визначає наявну філософію як метафізику свідомості, суб'єктивності та гуманізму. Головна її вада – догматизм, в силу того, що з великої кількості дихотомій (матерія та свідомість, дух та буття, людина та світ, означуюче та означене, свідоме та несвідоме, зміст та форма і т. д.) метафізики, як правило, надає перевагу одній стороні, якою найчастіше є свідомість, що пов'язана з суб'єктом, суб'єктивністю, людиною, чоловіком.

Віддаючи перевагу свідомості, тобто смислу, змісту чи означеному, метафізика бере їх у чистому вигляді, у їх логічній та раціональній формі, ігноруючи несвідоме, виступаючи тим самим як логоцентризм. Якщо не свідомість розглядається у зв'язку з мовою, то остання виступає як лого-фоно-центризм. Коли метафізика приділяє увагу суб'єкту, вона розглядає його як автора та творця, наділеного «абсолютною суб'єктивністю» та прозорою свідомістю, здатного повністю контролювати свої дії та вчинки. Надаючи перевагу людині, метафізика виступає як антропоцентризм та гуманізм. Оскільки цією людиною, як правило, є чоловік, метафізика являє собою фаллоцентризм.

В усіх випадках метафізика залишається логоцентризмом, в основі якого лежить єдність логосу та голосу, смислу та усної мови, «близькість голосу та буття, голосу та смислу буття, голосу та ідеального смислу».

Ці риси Дерріда виявляє вже в античній філософії, а потім в західній, навіть не в самій критичній й сучасній її формі – філософії Гуссерля «Феноменологічний голос є тією духовною плоттю, яка продовжує говорити, слухати сама себе та бути присутністю для самої себе – навіть у відсутності світу».

Логоцентрична філософія хоче чути голос істини з середини себе. Звук для неї здається найкращим засобом вираження внутрішнього,

єдиним засобом бути одночасно ідеальним і теоретичним. Дерріда намагається здійснити радикальну деконструкцію філософії свідомості логоцентризму. В своїх роздумах він опирається перш за все на ідеї М.Гайдеггера, який поклав початок новій епосі мислення. Саме М. Гайдеггер кардинально змінив точку зору на мову, надавши їй фундаментального, онтологічного статусу, визначивши її як «дім буття», як головний шлях до буття. Ж. Дерріда підтримує це положення, доповнюючи його ідеєю Ф. де Соссюра про примат мови над мисленням, згідно з яким інше мислення, якщо абстрагуватись від виразу його словами, являє собою аморфну, неподільну масу.

Дерріда також стверджує, що свідомість ніколи не буває «чистою», вона завжди позначена мовною матеріальністю. У дусі структуралізму філософ надає пріоритет мові над мисленням, однак його не до кінця влаштовує структуралістське вирішення питання. Дерріда не погоджується з думкою Ф. де Соссюра, що «історичний факт мовлення завжди існує перш за мову».

Поступаючись в цьому метафізичному мисленню, бо мова потрапляє в залежність від мовлення, Дерріда пропонує свій погляд на проблему, згідно з яким мову треба розуміти не по моделі мовлення, а по моделі «письма». Саме «письмо» створює ту фундаментальну основу, котра детермінує як мовлення, так значною мірою і мову.

«Письмо взагалі» Дерріда означає як «археписьмо». Воно передує будь-якому мовленню та мисленню і в той же час присутнє в них у прихованій формі. «Археписьмо» таким чином набуває онтологічного статусу. Дерріда визначає письмо абсолютним знаком, виділеним зі всякого прагматичного контексту комунікації та незалежним від суб'єктів, які говорять чи слухають.

Досліджуючи роботи Ж. Дерріда, які вийшли у світ майже одночасно, важко було б говорити про певну еволюцію його поглядів. Концепції, що розглядаються ним, не пов'язуються ні з якими «археологічними зрізами» історико-культурного ґрунту: Дерріда користується матеріалом стародавніх греків та сучасних структуралістів: Гуссерль та Платон, Руссо та Соссюр, Леві-Стросс та Фуко залучаються ним до розгляду не для того, щоб підкреслити та обґрунтувати емпіричний статус дисципліни, що пропонується – «граматології». Жодна з перерахованих робіт не містить цієї концептуальної системи в цілому: хоча в своїй основі вони єдині, але ряд понять варіюється від роботи до роботи.

Об'єктом дослідження Дерріда були філософські концепції двох планів: раціоналістичні концепції та ірраціоналістичні концепції (наприклад, Ніцше, Гайдеггер). Детально він аналізує дві концепції метафізичності західної культури – М. Гайдеггера та Е. Гуссерля.

Що стосується Гайдеггера, то завданням Дерріда була спроба переосмислення його «метафізичного способу мислення», котрий полягав у дискурсивності мислення, яке від'єднує людину від буття. Ж. Дерріда згодний із критикою М. Гайдеггером розуміння мислення як «бачення» й буття як постійної присутності, але він заперечував прагнення останнього знайти шлях до «істини буття».

Метафізичність західної культури має в Е. Гуссерля такі головні ознаки: іманентна даність буття свідомості й віддавання переваги звуковому мовленню перед письмовим; письмовий знак тлумачиться як заступник буття, його репрезентація; примат теперішнього часу над минулим та майбутнім. Всебічно вивчивши поняття «присутності», яке фігурує в його попередників, Ж. Дерріда приходить до критики «вчення про сенс буття взагалі як наявності з усіма підвизначеннями» [64, с. 15].

Вплив Гуссерля очевидний: переформулювання принципу «самоочевидності свідомості» як смислопокладання інтенціонального життя свідомості, передавши здатність наповнювати смыслом емпіричний та психологічний досвід людей «трансцендентальному суб'єкту» як тому, що володіє узагальненим, інтерсуб'єктивним знанням загальнозначимих істин... Саме цей момент гуссерлівської філософії й став головним предметом критики Дерріда, котрий заперечував як постулат про «іманентну даність» (у термінах французького вченого – «презентності-наявності») буття свідомості, так і принцип однозначного конституювання та перетворення «життєвого світу».

Ж. Дерріда продовжує та одночасно радикалізує критику метафізичності європейської культури, розпочату М. Гайдеггером, а аналізуючи феноменологію Гуссерля, стверджує, що й феноменологічна практика метафізики не може бути нічим іншим як метафізикою, котра базується на постулаті про інтенціональну природу свідомості, а значить є різновидом волюнтаристської метафізики.

Інтенціональність, так важлива для Гайдеггера і Гуссерля, була переосмислена Дерріда в типово структурному дусі як «бажання», іншими словами, як підкреслено несвідоме, як стихійна і в кінцевому рахунку ірраціональна сила [59, с. 17–18].

Сам Ж. Дерріда стверджував, що у класичній філософській архітектоніці «Голос і феномен» посідав би перше місце...це питання про привілеї голосу й фонетичного письма в їхніх зв'язках з усією історією Заходу, як її уявляють в історії метафізики, до того ж в її найновітнішій, найкритичнішій, найпильнішій формі: у трансцендентальній феноменології Гуссерля [47, с. 12].

Ствердження примату писемності перед живою мовою дозволяє, на думку Дерріда, не покидаючи русла гайдеггерівської критики метафізики, відмовитись від гайдеггерівського поняття трансцендентального, від тієї мітки, яка визначає межу між сущим та буттям, між онтичним та онтологічним. Його робота ставить своєю метою «ухилитися» від буття, на яке орієнтована всяка філософська система.

Понятійний словник Дерріда вельми великий: «відмінність» («інакшість»), «розрізнення», «слід», «письмо», «археписьмо», «пробіл», «текст», «графіка», «програма», «граматологія», «першометафора», «означуване», «означальне» та багато інших.

Вихідне для Дерріда поняття – «інакшість», «відмінність», – те, що не є субстанція, чи то матеріально-тілесна, чи ідеально-духовна; те, що не є першоначало, певний висхідний абсолют, який лежить у основі всього сущого і не-сущого; те, що не є певна замкнена в собі сутність, представлена у формі даності, наявного буття. Те, що не може бути представленим у формі образу, репрезентації, показу цього наявно даного та того, що присутнє. Є різниця між тим, що так описується і тим, що так розуміється. Це вже навіть і не рівність та двохосновність одного та іншого – такого та «іншого». Це їх «різність».

Філософські терміни Дерріда досить складні. Він досліджує етимологію латинських коренів. Виділяє два основних значення терміну «різність». Перше значення передбачає затримку в часі, збирання часу та сил для операції. Ця операція передбачає відстрочку, запас, тимчасове «становлення» простору та «просторове становлення часу». Це перше тлумачення передбачає великий вплив на концепцію Дерріда понятійної системи Гуссерля. Друге значення більш звичне: «розрізнити» означає не бути тотожним, бути інакшим, відокремленим, іншим.

«... Розрізнення» для нього – не просто знищення або примирення протилежностей, але їх одночасне співіснування у рухомих рамках процесу диференціації. При цьому часовий інтервал, що розді-

ляє знак і означуване ним явище, із рухом часу (в ході застосування знаку в системі інших знаків, тобто в мові) перетворює знак у «слід» цього явища. У результаті слово втрачає свій безпосередній зв'язок з означуваним, референтом, або, як висловлюється Дерріда, зі своїм «походженням»...» [59, с. 26].

Існує просторово-часова закріпленість розмежування. Вона реалізується у понятті «слід». «Слід» – це є те, що завжди вже включає та закріплює цю віднесеність та розмежованість, а, значить, і артикульованість поля суцього та поля метафізики: саме «слід» дає врешті решт можливість мови та письма. «Слід» не є знак, що відсилає до якої-небудь попередньої «природи» або «присутності» – у цьому розумінні «слід» немотивований, тобто не визначений нічим зовнішнім по відношенню до нього.

Уся система мови характеризується як платонівська «тінь тіні», як система «слідів», тобто вторинних знаків, у свою чергу опосередкованих конвенційними схемами кон'юнктурних кодів читача. Свою позицію Дерріда обґрунтовує тим, що сама природа «семіотичного засвоєння» дійсності (тобто засвоєння її свідомістю-мовою, які він фактично не розмежовує) настільки опосередкована, що це робить неможливим безпосередній контакт із нею [59, с. 27].

««Розрізнення» покликане позначити (у точці майже абсолютно-го наближення до Гегеля) точку, де ми пориваємо з системою «зняття» і спекулятивної діалектики. Ця конфліктність рознесення, що її протиріччям можна називати лише за умов його тривалої демаркації від гегелівського протиріччя, ніколи не піддається тотальному зняттю й проступає своїми наслідками у тому, що я називаю текстом взагалі, текстом, який не вміщується у клітинці книги чи книгозбірні й ніколи не дозволяє панувати над собою якомусь референтові у класичному розумінні, речі або трансцендентальному означуваному, яким упорядковувався б увесь його рух» [47, с. 69].

Говорячи про історію філософії Ж. Дерріда відмічає: «Щодо лінеарності... я її завжди й дуже акуратно асоціював із логоцентризмом, з фоноцентризмом, із семантизмом та ідеалізмом. Мало того, що я ніколи не вірив у абсолютну автономію історії як історії філософії, у розумінні конвенційного гегельянства, але я постійно намагався знову вивести філософію на сцену, на ту сцену, якою вона не править і яку класичні історики філософії, в Університеті та в інших місцях, вважали інколи трохи жорсткуватою» [47, с. 78–79].

У процесі оригінального філософського спадку Ж. Дерріда висуває принцип тлумачення історії філософії (метафізики) як певну генеалогію «трансцендентальних означуваних», про що говорилось і в М. Фуко.

Що це означає? Йдеться про «метафізику присутності», яка є тожодною «логоцентризму», тобто такому принципу розгляду вчення, коли в центрі присутнє (тобто щось раціонально міститься) відцентрово означуване (тобто щось у будь-якій іпостасі свого буття – чи то матеріальне, чи то ідеальне, чи то їх синтез – у випадках, наприклад, категорії практики). За Ж. Дерріда, треба елімінувати це «щось» – мислиме, означуване, присутнє – і замінити все структурою – тобто «формою, яка диктується зовні».

Однією із заслуг Дерріда є те, що він все таки не прагне зовсім ліквідувати філософію як метафізику. Він прагне лише вийняти з неї серцевину, ліквідувавши найбільш основні принципи її побудови. У цьому він протестує, наприклад, проти спроб Ніцше зруйнувати метафізику взагалі й оголосити її сферою нездорової свідомості та світовідчуття. Дерріда засуджує претензії Ніцше на «єдиновласне» розуміння істини в останній інстанції й пропонує «деконструювати» філософію, організувавши її на нових принципах.

Деконструкція метафізики у Ж. Дерріда розуміється згідно загальної, ідеалістичної філософії як деконструкція тексту, а не об'єктивної дійсності, яка відображається у процесі пізнання. Текст у Дерріда розуміється знову ж таки як схема, що сама по собі структурує дійсність і дає закони останній. Деконструкція метафізики розуміється як метод не стільки критики метафізики засобами самої метафізики, скільки така переорганізація цієї ментальної структури, що може зробити її раціональною.

Характерним для деконструкції Дерріда є перегляд деяких основоположних понять у З. Фройда. Як приклад розглянемо поняття «жалоби».

Ж. Дерріда вводить поняття «труд жалоби» – це означає діалектику зняття, подолання старої метафізики і всіх пов'язаних із нею понять та принципів. Але саме поняття «труда жалоби» Ж. Дерріда мислить не як діалектику, а як ... подолання її. Що це означає? Це означає, що відбувається гегелівське «зняття», але це вже не «труд жалоби», а «напівжалоба», що означає «межу» та «закриття» мета-

фізики. Як бачимо, Ж. Дерріда намічає два шляхи подолання старої метафізики, – як шляхом фактичного заперечення онтології, так і підміною діалектики. Наскільки це йому вдасться – забігаючи, звичайно, наперед, покаже сама практика, – навіть, якщо осмислювати практику у рамках самої ж теорії структуралізму – як практику схем; творчих структур.

Одним із засобів подолання тієї ж таки метафізики Ж. Дерріда мислить застосування категорії «обходу» – «обхід» – або непрямий, переверсійний шлях пізнання не тільки не є чимось випадковим для «власне» шляху, але, навпаки, і є самою суттю цього шляху. Він володіє такою здатністю, як здатність до само-деконструкції.

«Спекулятивна теза» фрейдівського тексту обумовлена «графікою обходу». Обхід не лише не являється чимось випадковим для власне «шляху», навпаки, шлях лише й передбачається обходом... Фрейд аналізує відношення між двома принципами – задоволення та реальності. Чисті реальності й задоволення – це ідеальні, фіктивні кордони, руйнівні та смертельні; між ними – розрізнявальний обхід, який складає саму дійсність психічного процесу як «живого» процесу.

Таким чином, постструктуралісти намагаються і шляхом конструювання специфічного методу – методу «антидіалектики» – тобто методу «обходу» – подолати метафізику. Знову ж таки, відмітимо, що структуралісти головний свій «удар» спрямовують проти принципу буття – в питаннях онтології, а в плані методології – проти принципів діалектики, діалектичного методу. Тут Ж. Дерріда, так само, як і інші структуралісти та постструктуралісти, висуває альтернативу існуючій парадигмі знання.

Ж. Дерріда протиставляє свою позицію традиціям філософії Модерну. Один із головних постулатів, на яких наполягає Дерріда, полягає в тому, що суб'єкт, який пізнає та створює, не має бути обмежений, жорстко детермінований будь-якими умовностями, ніякою апіоретикою, аксіомами, «вічними» настановами і т. д. – всім тим, що не підлягає критиці. Людина абсолютно вільна у виборі власних принципів, форм та методів пізнання.

Сучасний структуралізм в особі перш за все Ж. Дерріда не виступив як противник суб'єктивно-ідеалістичних течій, що на протязі багатьох років панували у Франції. Тут акцент робився на неповторності та своєрідності людської особистості, самодіяльної та «самобуттєвої» у всіх її іпостасях.

У самому загальному плані, якщо залишатись у межах тематики постструктуралістів, можна сказати, що проблема свободи суб'єкта в доктрині цієї течії була заявлена, але не розроблена, що повністю зрозуміло, оскільки основний пафос постструктуралістських виступів був направлений проти традиційного розуміння суб'єкту як суверенної особи, свідомо, незалежно й активно означуючої свою діяльність і свою життєву позицію, «вільної у думках і справах». Головне в загальній програмі постструктуралістів було довести залежність свідомості індивіда від мовних стереотипів свого часу. Власне свобода як така зводилась у рамках постструктуралістських уявлень про свободу інтерпретації, яка розуміється, звичайно, досить широко і передбачає ігровий принцип функціонування свідомості [59, с. 46].

Ж. Дерріда, вслід за М. Фуко, також сповідує «антиантропоцентризм»: людина вмерла чи вмирає, вмирає її сокровенна суть – неповторна суб'єктивність (що мислиться як головна іпостась присутності), індивідуальні переживання є стимулом до сокровенних глибин творчості і не завжди доступні методам, які суворо логізують. Структуралізм заперечує людину як самодіяльного суб'єкта – суб'єкта історії, суб'єкта творчості – і суб'єкта тієї ж структурності, універсальної формалізованості – і – кінець кінцем – надсуб'єктивності буття та пізнання, «конструктором» якої виступає все та ж людина.

Структуралісти не приймають тут до уваги того, що всі існуючі форми надсуб'єктивності – включаючи проголошені структуралізмом і постструктуралізмом принципи фалоцентризму, текстуалізації дійсності (дійсність, за Ж. Дерріда є текст, який підлягає аналізу та переосмисленню за допомогою того ж тексту) є також відносними, залежними від точки зору інтерпретатора. Теж саме означає і принцип Письма, який виступає вищим принципом «деконструювання» дійсності в межах нових реалій – зростаючої формалізації, логізації та уніфікації життя, зростання раціональності та раціональне осмислення дійсності.

Вчені нашого часу поставили питання про створення «надсуб'єктивного» інтелекту. Прямим відображенням цих запитів суспільної практики – наприклад, у створенні великомасштабних процесів роботизації виробництва, є створення таких напівформ штучного інтелекту, які допоможуть людині здійснювати більш ефективне керування процесами виробництва, що вибухоподібно розвивається. У

суспільстві постала необхідність у максимальній раціоналізації та логізації ментальності та її проявів, тому і виникли в масовій суспільній свідомості такі вчення, як структуралізм та постструктуралізм.

Структуралізм суб'єктивності як такої протиставив індивідуальному переживанню наукову строгість, а вільній людській дії – жорстоку стійкість ментальних структур.

Слід також торкнутись того питання, як розуміють саму структуру філософи постструктуралісти. Найбільш повний вияв цього ми знаходимо у вченні Ж. Дерріда, що вдався до таких крайніх розумінь структури, як наприклад самодеструктуралізація об'єкту.

Інший важливий бік діяльності Дерріда – його критика самого принципу «структуральності структури», в основі якого лежить поняття «центру» структури як деякого начала, що організовує... У деяких своїх роботах Дерріда розглядає цей «центр» як «свідомість», «*cogito*», або «феноменологічний голос». Саме «я», що інтерпретує, разом із тим розуміється ним як своєрідний текст, складений із культурних систем і норм свого часу. Ця критика структури – самий показовий бік доктрини постструктуралізму [58, с. 18–19].

Відомо, що поняття «структура» має найрізноманітніший зміст: внутрішній устрій будь-якого об'єкту; сукупність відношень між його частинами або елементами; відношення, взяті разом з елементами як стійкий, інваріантний кістяк, виділений у системі та ін. У структуралістів тут теж немає повної єдності, але є певна ведуча тенденція, що обумовила, з одного боку, новий підхід та серйозні успіхи структуралізму у ряді гуманітарних дисциплін, а з іншого – породила серйозні проблеми та протиріччя, особливо при переході до загальносоціологічного та філософського рівня.

Згідно цієї основної тенденції розглядати структуру як внутрішній устрій або стійкий скелет системи просто нецікаво: будь-який предмет має таку структуру, вона виявляється без особливих труднощів та фактично завжди вивчалася, оскільки з давніх часів об'єкти дослідження розчленовувалися на складові частини і вивчалися взаємозв'язки цих частин між собою. Тут, отже, не було б нічого нового, окрім слова «структура». До того ж виділення стійкого скелету з відкиданням змінного, нестійкого, це поверхнево-емпіричний підхід, що не відповідає сучасним вимогам до наукової теорії, не дозволяє застосовувати дедуктивні висновки, увести в теорії строгу доказовість.

Розуміння структури, що його пропонують постструктуралісти, зводиться до наступного. По-перше, структура – це сукупність відношень між елементами системи, виділена у чистому вигляді і на такому рівні абстракції, який дозволяє відволіктися від якісної специфіки елементів. Таким чином, це не відношення, які безпосередньо відкриваються, – а приховані, глибинні відношення, що не стільки залежать від елементів, скільки самі їх визначають. Елементи ж при цьому виглядають як точки перетину у світі відношень.

По-друге, виділена таким чином структура являє собою не просто стійкий скелет, вона втілюється в сукупності варіантів, що перетворюються один в одного і, тому, піддаються формалізації. Варіабельність на цьому рівні абстракції не відкидається, а дедуктивно виводиться як набір комбінацій обмеженого числа елементів та їх співвідношень. Узагальнення ряду структурних різновидів при цьому досягається, як кажуть структуралісти, не наперекір, а завдяки відмінностям.

Ми не випадково робимо такий дещо заглиблений екскурс в специфіку структуралістського розуміння самої структури. Поняття структури є одним із основоположних у даному, на сьогоднішній день вельми популярному, французькому філософському вченні.

Під принцип «структурування» підпадають всі інші принципи та поняття даного вчення. Хочемо особливо відмітити: філософська концепція структуралізму має неабиякі здобутки у так званих конкретних науках. Тому «конкретно-науковий» структуралізм на сьогоднішній день носить досить конструктивний характер.

Проте, у науках гуманітарних, «сила» постструктуралізму дещо падає. Його основоположні поняття – «сліду», «письма», «іншого», «різності» та ін. – тут не є стільки ж функціональними. Аналогічне явище спостерігається і в теорії пізнання, де антиномія «структура-суб'єкт» спрацьовує далеко не завжди. Слід також назвати і таку антиномію, як «структура-історія», що є одним із найбільш характерних і найбільш слабких моментів постструктуралістської теорії. У цьому випадку дослідження структур протиставляється, з одного боку, історико-генетичному підходу, а з іншого, – визнанню ролі суб'єкта, людини як активної дійової особи в суспільному житті.

Отже, в найголовніших рисах, ми намагалися тут дати оцінку основоположним елементам модерної теорії постструктуралізму – у її інтерпретації з боку Ж. Дерріда. Принцип «деконструкції» метафі-

зики або філософії, введення нових понять – «письма», «структури», «іншого», «сліду», «інтуїції» сигніфікації та інших – безперечно збагачує філософсько-теоретичний спадок сучасності.

Оригінальними є також погляди Ж. Дерріда на пізнавальні можливості людського розуму. У межах та формах когнітивних реалій філософії епохи Модерну – у плані картезіанського «мислю значить існує» розум не володіє істиною пізнання. Виною цьому є все той же ефект присутності.

Суть «теорії» або швидше «антитеорії» пізнання Ж. Дерріда полягає в тому, що істинність усіх поглядів на людину, на її суть та долю, місце серед інших людей, принципи рефлексії та саморефлексії – заперечуються на тій лише підставі, що скрізь у цих актах пізнання та самопізнання присутній ненависний Дерріда логоцентризм, історична змінюваність вироблених людиною понять. Саме ефемерність, історична минуцність сформованих людиною категорій, оголошується причиною «неістинності» пізнання. Специфіка вироблених людиною категорій, їх тенденційність призводить до того, що пізнання, що рухається в руслі цих категорій, особливо чуттєве пізнання, завжди постає у перекрученому вигляді. Тобто завжди внутрішньо присутній антропологізм категоріального апарату людства необхідно накладає тавро хибності та упередженості на будь-які види та форми пізнавального процесу.

Пропонується специфічний шлях до «відсторонення» присутності від процесу пізнання, фактичне елімінування з нього історичного суб'єкту, знову ж таки накладання досить абстрактних схем на весь пізнавальний процес.

Постструктуралісти, як ми вже відмічали, категорично протестують проти ілюзії «присутності» в процесі пізнання. Вони вважають, що дана обставина робить наявні категорії «непрозорими», занадто суб'єктивізованими, тенденційними, і, навіть, персоніфікованими. Усе це заважає процесу пізнання. Але якщо розібратися прискіпливіше, можна зрозуміти, що саме ця присутність, історична обмеженість та обмежуваність традиційної «логоцентристської» гносеології і робить пізнавальний процес зростаючим не тільки в «глибину», але і в «ширину»; сучасні нам категорії та поняття ще не вичерпали свого потенціалу, вони «розгортаються», «живуть», функціонують в існуючих формах пізнання, роблять його все ще ефективним.

Мало того, «метафізичні» поняття, «заражені» логоцентризмом мають здатність структурувати сам процес пізнання, робити його верифікованим та евристичним. Накладання одних тільки сухих схем на процес пізнання – це дійсно плідний прийом та принцип; правда плідність його треба ще обґрунтувати і підтвердити; проте від традиційних прийомів та засобів пізнання, на наш погляд, ще рано відмовлятися.

Ясно, що структуралісти роблять спробу здійснити революційний переворот у наявній парадигмі знання, зокрема – пізнавального процесу. Сучасні процеси «обвальної» комп'ютеризації та формалізації знання, глобальний вихід та перехід суб'єктивного в інтерсуб'єктивне, широкомасштабна математизація та логізація пізнавального процесу роблять виникнення філософських теорій, подібних до постструктуралізму, цілком необхідним. Але, користуючись висунутим самими ж постструктуралістами принципом «влада-знання» (див. М. Фуко), слід зазначити, що, якими б зовні революційними та нетрадиційними не були б зміни у будь-якій сфері суспільного життя чи свідомості, перехід від однієї парадигми до іншої слід здійснювати не шляхом зруйнування, тотального знищення існуючих парадигм, а шляхом позитивного, конструктивного, структуруючого їх «утримання», використання та переробки. В іншому випадку матимемо справу з простою претензією на оригінальність модного філософа.

Торкнемося іще одного набутку філософії Дерріда – лінгвістичної моделі.

Стратегію історичного оновлення культури філософування стисло характеризує улюблена метафора Дерріда – переклад. Переклад – це завжди багато процедурна трансформація. Текст, який колись виник у чужій мові – L1, перетворюється на текст, що відповідає граматиці мови перекладача – L2. Маємо дві протилежні лінгвістичні процедури. Перша – аналіз тексту, що «розчленовує», розсікає, розшаровує на граматичні елементи, звільнюючи текст від структури, зумовленої граматикою мови L1. Ця процедура багатоваріантна в тому розумінні, що різні перекладачі того самого тексту можуть «розбирати» його на різні базові смислоносії.

Друга процедура передбачає пошук у мові перекладача «дериватів» для згаданих елементів. Різні перекладачі можуть знайти для смислоносіїв чужої мови різні аналоги своєї рідної мови. Завдяки ба-

готоваріантності обох процедур підсумковий текст рідною мовою в різних перекладачів може одержати не тільки різну синтаксичну, а й смислову структуру.

Цей підсумковий текст, сконструйований засобами мови ніколи не є «калькою», буквальним повторенням, інтеграцією старого тексту. Іноді він – карикатура, шарж і навіть фантазія на тему давнього тексту. Коли простір чужого тексту є евклідовим, то простір перекладеного – викривлений, «скручений», свідомо деформований за певним законом. Навмисні деформації простору нового тексту (а разом з ним і структури) дозволяють деконструкторові за своїм бажанням приглушувати одні аспекти чужого тексту та випинати інші, які чомусь здаються йому особливо важливими. Більше того, простір нового тексту може бути наче розбите дзеркало, де в кожному уламкові цілісно, але по-своєму відтворено чужий текст.

Отож переклад Дерріда не зводиться ні до процедури розбирання тексту, що перекладається, ні до процедури конструювання нового. Кожна з них окремо – фракція, «однобіччя». Тож уявлення про переклад, як про складний симбіоз двох протиріч різноспрямованих, не редукованих одна до одної процедур – деструктурування та конструювання – лінгвістична модель деконструкції.

Але як і чому деконструкція, спочатку сприйнята як суто лінгвістична практика перекладу, змогла у ХХ столітті набути не тільки загально філософського смислу, але й ініціювати якісно нове уявлення про природу філософствування? Як і чому вона змогла взяти під сумнів те уявлення про філософствування, яке все ще домінує в європейській культурі з часів Сократа і Платона? Відповідь має урахувати особливості словника граматології.

Більш конкретно це стосується ключових слів, роль яких у філософії деконструкції виконують слова «мова», «текст», («гіпертекст»), «письмо» («скриптуральність»), «деконструкція».

Як і в структуралістській семіотиці, слово «мова» в граматології означає не тільки буденну розмову, а й будь-яку лінгвістичну систему знаків, будь-яку «терміносистему», здатну виконувати ті чи інші функції природної розмовної мови: семіотичні, епістемічні, комунікаційні, інформаційні, когнітивні та ін. Кожна така «терміносистема» (L) здатна виконувати ті чи інші функції природної мови і, звичайно, має свій власний «алфавіт» елементів – AL свій «синтаксис» (CL).

Алфавіт такої «мови» разом із синтаксисом утворює «граматику» цієї мови. Саму ж її умовно можна зобразити такою схемою:

$$L=AL^{\wedge}CL.$$

Поняття про мову L , символізоване схемою, не ідентичне граматиці. Граматологи не заперечують проти того, що структуралістське поняття «мова», виражене $L=AL^{\wedge}CL$, включає у свій обсяг найрізноманітніші системи, які лише віддалено нагадують буденну мову. Схема охоплює мови математики, логіки, науки; мови музики, аудіовізуального обміну інформацією, мови мистецтв; мови метафізики, риторики, поезії, психоаналізу, релігії; мови культури, хореографії тощо. Мало того. Схема охоплює мови комунікації, інтеракції, спадковості (біогенетичної, соціальної, культурної) і т. д. Не заперечують вони і проти використання цієї схеми як аналітичного засобу, когнітивного стереотипу, «патерну», моделі в практиці усвідомлення різних реалій позалінгвістичного світу: світу атомів, світу хімічних елементів, світу молекул тощо. Одне слово, там, де використання структуралістської парадигми «все є мова» – є плідним. Заперечують же вони проти переконання структуралістів у тому, що мова, витлумачена як схема $L=AL^{\wedge}CL$ є єдиною законною парадигмою філософсько-теоретичного усвідомлення дійсності. Вони своєчасно попереджають нас, що «мова» здатна виконувати не тільки лінгвістичні та епістемічні функції.

У постмодерністському суспільстві її використовують як знаряддя перформативного впливу на особистість, як знаряддя здійснення соціальних, ідеологічних, політичних функцій. Ось чому «мова» (як її розуміють структуралісти) аж ніяк не завжди «храм буття». Мова може стати і «домом», і «концентраційним табором» буття. Її можуть використовувати і як знаряддя насильства, репресії, «упокорення» буття. Отож попередження граматологів – «Особистість, будь пильною, ти можеш стати жертвою мови!» – цілком правомірні. «Політика мови» – далеко не безневинна річ.

Граматики спростовують такі міркування.

Схема $L=AL^{\wedge}CL$ – імітує мову в тому розумінні, в якому її імітує, скажімо, «дитячий конструктор». Елементи алфавіту, тобто, «фонем», «графем» та ін. тут ізольовані одні від одних і не впливають на «сусідів». Тому вони не залишають слідів одне на одному. Якщо

вони і зчленовуються в складніші утворення (в «слова», «речення», «тексти», «текстуру»), то не природно, не самі собою, а штучно, якоюсь зовнішньою для них силою. Це не процес спонтанної самоорганізації складних знакових структур, а процес своєрідної побудови конструкції.

Реалії навколишнього світу, які структуралісти імітують за допомогою патерну «мови» (тобто такі реалії, як жива мова, соціальність, психіка, культура, наука та ін.), не є конструкціями в структуралістському розумінні. Навіть якщо їх можна було б «збирати» з елементів деякого алфавіту, то ці елементи повинні були б взаємодіяти між собою, залишаючи один на одному «сліди» своєї присутності. Більше того, правила синтаксису (зчленування у складні формоутворення, «тексти»), повинні були б змінюватися залежно від «флуктуацій», що відбуваються як у психіці носія мови, так і в довколишньому світі. Сам процес становлення таких «формоутворень» («текстів») був би подібний до процесу самоорганізації структур у відкритих нелінійних середовищах.

Отож структуралістська модель самої мови в рамках граматології постає як одна з багатьох можливих моделей універсально-загального граматологічного поняття про письмо.

Якщо знехтувати цією принциповою відмінністю, то природа граматологічної дослідницької стратегії, її принципова відмінність від структуралістської стратегії буде витлумачена явно помилковою. Граматологічні концепції «тексту», «перекладу» (тобто деконструкції), «письма» тощо, будуть позасвідомо підмінені однойменними поняттями структуралістської лінгвістики. І зовсім незрозумілим буде здійснюваний нині процес зміни структуралістської «парадигми мови» граматологічною «парадигмою письма».

Щоб запобігти підміні, важливо враховувати таке. По-перше слово «текст» у граматологів означає не тільки літературно-художній текст, а й будь-яку самодеконструйовану аудіовізуальну тканину, що відповідає правилам граматики будь-якої мови. Інакше кажучи текстом стає будь-який фрагмент «простору – часу», якщо він описаний знаками деякої мови».

По-друге, в рамках структуралістської лінгвістики системи типу $AL^{\wedge}CL$ використовуються головним чином з епістемічною метою, тобто для адекватного пізнання особливостей живої людської мови.

В рамках граматики типу AL, різні спільноти людей можуть використовувати як засіб (знаряддя, інструмент) для досягнення найрізноманітніших соціокультурних цілей, когнітивних, комунікативних, світоглядних, ідеологічних, естетичних, легітимаційних та ін. Тому граматики говорять не тільки про семантику, граматику, але й про риторику, прагматику, політику мови.

По-третє, граматологія має в собі незмірно багатше уявлення про опозиції «мова-буття», «мова – особистість», «мова – влада», про взаємозв'язки «мови» і людського буття.

Справді, навіть у Гайдеггера слово «мова» було синонімом до словосполучення «дім буття». У Дерріда цей взаємозв'язок виглядає набагато складнішим. У добу панування планетарних комп'ютерних способів спілкування «мови» можуть бути не тільки «умовою можливості» різних соціокультурних практик, мовних ігор, дискурсів, а й «карцером» для творчого мислення, мовлення письма, «центром влади», знаряддям будь-якої політики, насильства, репресії, тоталітаризації життя, інструментом маніпуляції не тільки особистістю, а і її професійними і конфесійними товариствами.

Слово «письмо» може тут означати як «писемність» (у традиційному розумінні), так і будь-який процес списування «простору-часу» знаками присутності. Інакше кажучи, «письмо» тут фігурує як щось онтологічно і епістемічно фундаментальніше, ніж «мова», яка зовні накладається на «письмо», яке являється багатовимірним, спонтанно розгалужуваним процесом.

В одних випадках цей процес може здійснюватися, підпорядковуючись набору граматичних правил певної мови. У таких випадках «письмо» нібито зовні контрольоване, штучно регламентоване, лімітоване правилами граматики мови, поміщене в нормативно-лексичний «карцер» цієї мови.

Але цей процес списування «простору-часу» знаками може здійснюватися і без дотримання граматичних правил хоч би то якої фіксованої мови.

«Гомо сапієнс» як відомо, не лише один (і тільки один!) з великої кількості біологічних видів, які «списують» навколишній «простір-час» слідами своєї присутності. Зрозуміло, що «письмо» будь-якого з біологічних видів, відмінних від «гомо сапієнса», розгортається поза «лінгвістичним карцером». Таке іменують словами «онтописьмо»,

«археписьмо», «скриптуральність». Усі ці досить складні для сприйняття філософські терміни були введені структуралістами, і Дерріда у тому числі, щоб позначити, нові види реальності і, також, форми «операційного» втручання в них.

На тлі граматологічного поняття про письмо поняття «мова» постає не як щось онтологічно більш первинне, одвічне, фундаментальне, а як похідне від нього, як його феноменологічний вияв, тобто вторинне, що умовно регламентує, контролює, (репресує, лімітує) спонтанне розгортання практики «мово-дії». Парадигма «мова» тут поступається місцем парадигмі «письмо». (Як бачимо, Дерріда тут наголошує на певному протиріччі висунутих структуралізмом парадигм мислення та дії. Якщо уважно проаналізувати всю творчість прихильників структуралістського способу мислення, ми тут знайдемо певну кількість інших «парадигм». Попри химерність викладу, деррідіанська філософська концепція у даному моменті складає певну цінність, певний філософський набуток).

З урахуванням всього цього лексикон граматологів легко зрозуміти. Словосполучення «переклад тексту», яке у Дерріда є одним із основних, набирає незмірно більше полісемічного змісту, ніж його традиційний лінгвістичний зміст. У Дерріда воно означає не тільки звичайний переклад тексту, а й його інтерпретацію, прочитання, «гайдеггерівську конструкцію» або ж правильніше, «деструкцію» і т. д.

У рамках граматологічної парадигми-деконструкції (тобто «граматологічного перекладу») зазнає все: будь-які скрипти, письмена, хоч би якою «мовою» вони були виражені – природною, літературною, математичною, комп'ютерною, природничонауковою, біогенною, мовою живопису, скульптури, архітектури тощо.

Усе, що є «текстуальність» (а нею тут виявляються Всесвіт, елементарна частинка, речовина, фізичні поля, природа, життя, психіка, культура, соціальність), – усе зазнає деконструкції. Недеконструйованих реалій бути не може.

Отже, слово «деконструкція» у граматологічному контексті може означати найрізноманітніші процеси становлення: фізико-космічну еволюцію Всесвіту, нуклеогенезу, біогенезу, антропогенезу, історію людства, розвиток писемності, становлення науки, мистецтва, філософії та ін. Усім цим і зумовлена універсальність всюдисущість фундаментальна важливість стратегії деконструкції, деконструктивного мислення.

Отже, на прикладі спонтанного розвитку та філософсько-теоретичного обґрунтування деяких парадигм мислення, Дерріда створив власну, оригінальну філософську систему. Деякі моменти у ній гіперболізовані, деякі вважаються проблематичними. Але немає сумніву у тому, що модерністська концепція «деконструкцій» – досить конструктивна, тому що насправді висуває нову парадигму мислення й аналізу дійсності, що безперервно змінюється.

КОНЦЕПЦІЯ МЕТАНАРАТИВІВ Ж.-Ф. ЛІОТАРА

Жан-Франсуа Ліотар (Lyotard, 1924–1998) – сучасний французький філософ, автор одного з найпопулярніших філософських творів другої половини ХХ століття «La condition postmoderne: Rapport sur le savoir» («Ситуація постмодерну», 1979), після виходу якого був визнаний класиком постмодерну, хоча сам таким себе не вважає. Завдяки створеній ним концепції наратології постмодерна ситуація, котра панує в сучасній філософії, отримала легітимність та обґрунтованість. Сутність філософського методу Ліотара – максимально не заангажоване споглядання досліджуваного феномену – постмодерну, феноменології, психоаналізу тощо. Наслідком такого підходу стає постійна «присутність» Ліотара в усіх своїх текстах, але ця авторська присутність пов'язана з об'єктивністю запропонованого читачеві аналізу.

Основні роботи Ж.-Ф. Ліотара: «La phenomenology» *Феноменологія* (1954), «Discours, figure» *Дискурс, фігура* (1971), «Derive partir de Marx et Freud» *Відхилення, починаючи з Маркса та Фрейда* (1973), «Economic libidinale» *Лібідінальна економіка* (1974), «Les transformateurs Duchamp» *Трансформатори Дюшана* (1977), «Instructions païennes» *Варварські інструкції* (1977), «Rudiments patens» *Варварські рудименти* (1977), «Resits Tremblants» *Оповідання, що жахають* (1977) (у співавторстві з Ж. Монорі), «Le Diff rend» *Розбрат* (1986)

Філософський генезис Ж.-Ф. Ліотара можна розподілити на два етапи. На ранньому етапі своєї творчості він аналізує головні тенденції такої популярної у середині 50-х років минулого століття філософської концепції як феноменологія. Досліджуючи феноменологію, Ж.-Ф. Ліотар зміщує акценти у традиційній бінарній парі «я сприймаю» / «я мислю», переосмислює сутність «до-предикативного» виміру діяльності, доводить, що відношення «я сприймаю» відносно видимого світу постає як аналог «життєвого світу» Е. Гуссерля. Розглядаючи феноменологічну установку про природу так званих «ві-

чних істин», французький філософ стверджує, що абсолютної істини, котра була б постулатом, який об'єднує догматизм та скептицизм. Насправді не існує, що істина визначається як ревізія, корекція та приборкання самої себе у процесі становлення, причому останній завжди відбувається у виміри живого теперішнього.

Зрілий період творчості Ж.-Ф. Ліотара характеризується створенням теорії «нерепрезентативної естетики» та концепції метанаративів.

Концепція «нерепрезентативної естетики» присвячена подоланню тих моделей репрезентації, що посіли чільне місце у мистецтвознавстві та естетиці завдяки працям Г. Гегеля.

Домінантною зрілого періоду творчості Ж.-Ф. Ліотара постає робота **«Постмодерний стан»** («La condition postmoderne: Rapport sur le savoir»), котра являє собою програму постмодерної філософії, де вводяться основні постмодерні терміни – метанаратив, метарозповідь (як основний концепт) і утворені, похідні від нього: метаоповідання, метадискурс, котрі виконують роль своєрідної «системи пояснень», організують життєдіяльність та функціонування суспільства, – релігія, наука, філософія, культура. Ліотар вважає, що постмодернізм це ніщо інше, як реакція на модерну картину світу. Модернізм був пов'язаний з вірою у лінійний прогрес, абсолютну істину, раціоналізацію та стандартизацію знання та виробництва.

У книзі «Ситуація постмодерну» формулюється установка постмодерну з позиції критики сучасного технологічного прогресу і виділяються дві його основні характеристики:

- ◆ діагноз розпаду єдності (як вихідна ситуація постмодерну);
- ◆ заохочення множинності (як завдання постмодерну на майбутнє).

Ж.-Ф. Ліотар стверджує, що постмодерн, хоча й зрушує з місця там, де (перша умова) закінчується час цілого, але розпускає усі свої вітрила лише в тому випадку, коли позитивна зворотна сторона цього розкріпачення розпізнається і охоплюється як щасливий випадок [80, с. 34].

Варто вказати на дискусію між Ж.-Ф. Ліотаром та Ю. Габермасом стосовно сутності відношення між модерном та постмодерном. На думку Ю. Габермаса модернізм характеризується «невичерпністю», а свій початок він бере у «Проекті Просвітництва». Просвітництво, згідно концепції Ю. Габермаса, характеризувалося, по-перше, розви-

тком об'єктивної науки, універсальної моралі, права та мистецтва у відповідності з їхньою власною логікою, наслідком чого була надія на звільнення від ірраціональної влади міфу, релігії, бюрократичного апарату, та, по-друге, домінуванням ідеї прогресу, котрий мав призвести до вдосконалення людини, до розвитку універсального Розуму.

Для Ж.-Ф. Ліотара постмодерн знаходиться не *після* модерну, не проти нього, – а, навпаки, вже приховано міститься у модерні. «Постмодерном виявляється те, що з середини модерну вказує на неувялюване в уявленні, що відмовляється від заспокоєння гарних форм, від консенсусу смаку, який дозволив би разом відчувти ностальгію по неможливному; що знаходиться у постійному пошуку нових уявлень – не для того, щоб насолодитися ними, але для того, щоб краще відчувти, що є дещо таке, що навіть неможливо уявити» [80, с. 322].

Наративи являють собою оповідні структури, котрі характеризують собою певний тип дискурсу в різні історичні періоди. Метанаративи виконують легітимуючу функцію, позаяк мають за мету обґрунтувати панування існуючого політичного ладу, ustalених законів та визначених моральних норм, а також відповідного їм стилю мислення та структур соціальних інститутів. Мікронаративи забезпечують цілісність повсякденного життя, повсякденного досвіду на рівні сім'ї, роду і не мають претензій на здійснення владних повноважень. Метанаративи мають чотири основні характеристики: не допускають сумніву у власній легітимності; претендують на універсальну значущість; свою явну форму отримують лише в філософії; виступають критеріями для легітимації наукового знання. Характерною рисою епохи постмодерну постає ерозія віри у метарозповіді, котрі легітимують, об'єднують та тоталізують уявлення про сучасність, у той час як філософія модерну, на думку Ліотара, була носієм фундаментальних наративів («діалектика духу», «емансипація людства», «герменевтика смислу», «визволення суб'єкта»), котрі склали світоглядне та гносеологічне підґрунтя усіх сфер модерної культури. Будь-яка загально прийнята думка чи концепція уявляється філософу небезпечною, котра чатує на сучасну людину на кожному кроці. Якщо людина приймає їх на віру, вона потрапляє на шлях інтеграції, поглинання її свідомості черговою системою метарозповідей.

Метанаративи, на відміну від міфів, мають вектор спрямованості пошуків такої легітимності не в минулому, а в майбутньому. Тому сучасність для Ліотара – це проект, спрямований у майбутнє.

У той час Ж.-Ф. Ліотар висуває тезу про поглинання сучасності історією, замість сучасності ми маємо «постсучасність», котра складається невеликих співтовариств, які не прагнуть здобути універсальну стабілізацію та легітимацію. Специфіка постсучасності полягає в тому, що макронанарити втратили свою легітимуючу силу і, відповідно, підірвана віра у панування розуму, соціальний прогрес та правову свободу. На відміну від цінностей та ідеалів Просвітництва, що базувалися на ідеях Г. Гегеля, постсучасний стан суспільства спрямований на повернення до метафізики І. Канта, до утвердження самооцінки індивідуального досвіду на мікрорівні.

Варто зазначити, що Ж.-Ф. Ліотар не єдиний, хто намагається дослідити постсучасність й визначити її основні риси. Досить назвати лише роботу Д. Харві, котра також має подібну назву «Стан постсучасності», де визначаються такі етапи постсучасності:

- проект Просвітництва, коли аксіомою вважалось існування єдиної відповіді на будь-яке запитання;
- друга половина ХІХ ст. – початок руйнування ідеї єдино можливої моделі репрезентації, утвердження множинності способів репрезентації;
- 1890 – друга декада ХХ ст. – панування різноманітних ідей та експериментів (література, музика, структурна лінгвістика тощо);
- період між двома світовими війнами, коли продовжувались пошуки «вічного міфу», що мав каталізувати людську діяльність;
- універсальний (високий) модернізм, що мав місце після Другої світової війни, коли відбувається поглинання модерністської естетики офіційною ідеологією істеблішменту.

У Ліотара для характеристики постсучасності з'являється термін «Освенцим», який означає знищення проекту сучасності; саме «Освенцимом» відкривається «постсучасність» і ніяка віра після нього вже неможлива. Уцілілими після «Освенцима» залишаються лише мікронаративи, оскільки вони не мають ніякої легітимуючої сили. Прогрес науки, характерний для постсучасності, веде за собою появу множини мовних ігор, які характеризуються виключно локальним детермінізмом, а тому вони не можуть претендувати на роль універсального метадискурсу.

Надзвичайно велика увага приділяється Ж.-Ф. Ліотаром аналізу влади мови, при цьому вихідним пунктом постає структуралістська модель співвідношення «синхронії» та «діахронії». Практичне використання мови у якості засобу влади спирається на цілий ряд методів обробки мовного матеріалу. Наслідком цього стає поява «режимів речень» та «жанрів дискурсу», які виконують роль методологічних процедур, додатковим інструментарієм стають також «правила користування мовою», завдяки яким влада отримує можливість маніпулювати мовою, привласнює собі її зміст.

Завдяки співіснуванню у сучасну епоху різноманітних «локально-релевантних мовних ігор», що виступають у якості жанрів дискурсу, для сучасної філософії характерним стає радикальний плюралізм, а основною вимогою моменту – реконструкція тотожності та утвердження чистої відмінності, відкидання таких лозунгів модерну як «єдність», «цілісність», «всезагальність» тощо. Ці відмінності не редукуються, їхня задача – не допустити встановлення диктатури одного жанру над іншими. Це положення являє собою варіацію пост структуралістських настанов стосовно мови, котра розумілась як певний інструмент для виявлення свого власного «де центрованого характеру», для ілюстрації відсутності єдиного організуючого центру у будь-якому оповіданні. Постмодерн знаходиться у безперервному пошуку нових уявлень, але не для того, щоб ними насолодитися, а щоб дати краще відчутти, що існує і дещо таке, що не можна представити.

Ліотарівську концепцію метанаративів досить своєрідно доповнює Ф. Джеймисон, стверджуючи що оповідь – це не стільки літературна форма або структура, скільки епістемологічна категорія, котра може бути зрозумілою лише як одна з абстрактних, пустих, координат, із середини яких ми пізнаємо світ, як беззмістовна форма, яку наше сприйняття накладає на реальність.

Хоча Ж.-Ф. Ліотар й оголошує війну традиційній метафізиці, він. У той же час, залишається її заручником, оскільки наділяє владними повноваженнями лише один дискурс і визнає його пануючим.

ВИМІРИ ФІЛОСОФІЇ П. РІКЕРА: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА (МОТИВ І «ПРОЕКТ» ДІЇ)

Філософська творчість Поля Рікера (Ricoeur, 1913–2005) ознаменувала собою завершення тенденції до плюралізації феноменологічних концепцій та стійкий пошук методологічної і концептуальної єдності. Французький філософ, який пройшов шлях від персоналізму та екзистенціалізму до феноменологічної герменевтики, взяв собі за завдання об'єднати різні способи філософствування, що існують в межах феноменологічно-екзистенційної традиції, показати їх такими, що взаємодоповнюють один одного і у своїй єдності уможливають цілісне сприйняття людини, світу, історії.

Концепція нарративності. П. Рікер послідовно проводить думку про взаємне підґрунтя феноменології і лінгвістичного аналізу, герменевтики та аналітичної філософії. Розглядаючи питання про те, що таке людина як предмет філософії і як вона може існувати у філософському дискурсі, він будує структуру передумов можливості гуманітарних наук. Ці умови та передумови вбачаються ним на трьох рівнях-лінгвістичному (мовному), практичному та естетичному, де існує, на думку Рікера, індивід, який говорить, діє та страждає.

Зрозуміти роздуми Рікера можливо лише в контексті його концепції нарративності, з якою сьогодні пов'язана його слава. Рікерівську концепцію нарративності можна назвати теорією значень «записаних» (промовлених, зроблених і т. ін.) текстів, концепцією творчої ролі мови у створенні «відкритих дискурсивних ситуацій». На сьогоднішній день на цю концепцію покладають надії психологи та психоаналітики (розробка нарративних структур відкриває шлях для дискурсивного виразу психічного змісту), історики (бо нарративні структури фундують історичну пам'ять, підтримують наслідування функціонування символічних структур свідомості, власного духовного розвитку людини, яка належить до певної культури),

літературознавці (бо нарративні структури оповідань радикальним чином перетворюють час, який відображений в оповіданні) і, звичайно, філософи, адже дослідження нарративних структур здатне до певної міри стати фундаментом розуміння того, що нелегко підлягає осягненню.

Для Рікера головним є те, що Я не може бути первісною, безпосередньо даною інстанцією: воно виникає лише як результат розмаїття взаємодіючих культурних конкретизацій. Визначаючи філософію як таку, що основною своєю характеристикою має герменевтичність, «прочитання прихованих смислів у текстах зі смислами ніби відомими», Рікер вважає «завданням цієї герменевтики – показати, що існування не йде за словом, смислом, за рефлексією, а бере свій початок в екзегезі значень, що закорінені у світ культури; існування повинно засвоювати в собі тільки смисли, які є спочатку на поверхні, у творах, інституціях, пам'ятках культури або інших об'єктиваціях життя духу» [93, с. 302–303].

Філософська концепція Рікера продовжує лінію рефлексивної філософії, головною проблемою якої є розуміння свого «Я» як суб'єкта операцій пізнання, воління, оцінки тощо. Рефлексія являє собою акт повернення до себе, за допомогою якого суб'єкт знову осягає з інтелектуальною ясністю і моральною відповідальністю об'єднуючий принцип тих операцій, в яких він розміщується і забуває про себе як про суб'єкта. Головне питання рефлексивної філософії – яким чином «Я» пізнає і визнає самого себе? Саме тут феноменологія і герменевтика пропонують реалізацію та радикальну трансформацію самої програми рефлексивної філософії. Ідея рефлексивної філософії пов'язана з ідеєю абсолютної прозорості, повного збігу «Я» з самим собою, що повинно було зробити самосвідомість безсумнівним, і в цьому значенні більш фундаментальним знанням, ніж усі позитивні науки. Цю вимогу, мірою зростання методологічного інструментарію пізнання, спочатку феноменологія, а потім і герменевтика все більш віддаляли від її вирішення. Наприклад, Гуссерль розуміє феноменологію не тільки як метод сутнісного опису фундаментальних артикуляцій досвіду (перцептивного, імагінативного, інтелектуального, вольового, аксіологічного тощо), але й як радикальне самообґрунтування при повній інтелектуальній ясності. Гуссерль вбачає в редукції освоєння царини смислу, де будь-яке питання стосовно речей-в-собі знімаєть-

ся заключенням у дужки. Повертаючись через Канта до Декарта, він дотримується думки, що будь-яке осягнення трансцендентного сумнівно, тоді як іманентне для «Я» безсумнівне. Це положення залишає феноменологію в межах рефлексивної філософії.

У першому томі своєї ранньої праці «Філософія волі» Рікер робить спробу «феноменологічного» опису основних вольових актів суб'єкта – рішення, «проект» дії, чи рух, сприйняття волею необхідності в межах духовно-тілесної єдності суб'єкта.

Претендуючи на розкриття творчої активності свідомості, феноменологія зводить її до руху від суб'єкта до потенційного об'єкта. Феноменологією проголошується неспроможним характерний для «натуралізму» та «об'єктивізму» зворотній рух, що витікає з роздвоєності суб'єктно-об'єктного відношення. Кант в спробах подолання цієї роздвоєності намагався досягти єдності в «об'єкті», Гуссерль – в трансцендентальній єдності суб'єкта, Рікер же – в духовно-тілесній єдності у вигляді взаємодії довільного і недовільного. Вольові акти досліджуються ним як здійснення свободи, яка в той же час сприйнятлива до необхідності. Якщо недовільне саме по собі не має смислу, воно все-таки доступне розумінню, бо співвідноситься з довільним. Саме в довільному і у сфері свідомого в цілому Рікер локалізує витoki смислу, – на відміну від більш пізнього періоду своєї наукової діяльності, коли він здійснює спробу поєднання герменевтики та фрейдизму й локалізує смисл у несвідомому.

Рікер запропонував аналіз волі в рамках ранньої феноменології Гуссерля, але в модифікованому вигляді. У концепції Гуссерля джерелом смислу виступає переважно теоретична свідомість, хоча інтенціонально розглядалась вся свідомість; афективні вольові виміри людини укорінені в таких свідомих актах, як сприйняття та уявлення. Як первинні при цьому виступають афективні та вольові виміри, які і є, на його думку, джерелом смислу. Рікер назвав ставку Гуссерля на теоретичну свідомість логіцизмом, чи «логістичними забобонами». Він сам віддає пріоритет «я можу» перед «я бачу», і також, як і Гайдеггер, не приймає трансцендентальної редукції Гуссерля, яка вела до чистого «Я», а зупиняється на феноменологічній. Стратегія Рікера полягала в пошуку шляхів подолання крайнощів – як так званого натуралізму, так і суб'єктивного ідеалізму. Ці пошуки виходу були зроблені з позицій релігійної філософії.

Подолання соліпсизму трансценденталізму має виходити з «деструкції» суб'єктивізму, яка здійснюється в діалозі з об'єктивними науками про людину. «Складність перед-даности розуміння як способу прочитання буття полягає ось у чому: розуміння, що є результатом аналітики Dasein, само є буттям, яке розуміє себе як буття. То чи не варто звернутись саме до мови, щоб віднайти вказівки на те, що розуміння є способом буття?» [93, с. 302–303].

Це опосередковане дізнання імпліцитної феноменології в науках про людину і є латентною герменевтикою Рікера, тобто інтерпретацією цих наук з позицій «філософії смислу», чи феноменології. Тим самим він поклав на герменевтику завдання «наведення мостів» між трансценденталізмом та «натуралізмом».

При опису взаємодії довільного і недовільного як співвідношення моментів внутрішнього, досвід досягає такого рівня, коли межа між суб'єктивним довільним та суб'єктивною тілесністю розмивається та стає невизначеною. Феноменологія в таких випадках звертається до послуг «натуралізму», що розглядає суб'єктивну тілесність як об'єкт серед об'єктів, поза духовно-тілесної єдності. Екзистенційна феноменологія в таких випадках обмежувала себе предметами внутрішнього досвіду і не виходила за його межі. Феноменолог повинен співвідносити об'єктивні дані наук з можливим суб'єктивним досвідом, та використовувати їх як симптоми такого досвіду. Ці симптоми повинні допомогти феноменологічному досвіду оперувати в смутній сфері переходу від духовно-тілесного до тілесного.

Головним завданням філософа цього періоду була все ж не латентна герменевтика як посередник між трансценденталізмом та об'єктивізмом, а розв'язання інших проблем «філософії волі»: підключення християнської інтерпретації проблеми злої волі (неминучість здійснення людиною помилок та провин) до широкого контексту світської філософії, нейтралізація «атеїстичного» екзистенціалізму, що пов'язував ці виміри людського існування з його кінцевістю, яка виключає божественну трансценденцію.

Піддавши редукції зло (чи провину) і трансценденцію, а разом і всі «натуралістичні теорії волі» Рікер хотів би мати справу з такою первісною структурою волі (і людини в цілому), на яку б мала вплив як добра, так і зла воля. Успіх останньої обумовлений диспропорцією людини.

Для подолання диспропорційності в людині, яка взята поза соціальним контекстом, і структурна феноменологія, і трансцендентальна, чи чиста, рефлексія виявились недостатніми. Рікер почав шукати «повноту» людського досвіду не в конкретній історії, а в дорефлексивних символах і міфах.

Таким чином, вихід філософа на другу версію його герменевтики був пов'язаний з пошуками розв'язання проблем «філософії волі». У такому підпорядкованому контексті герменевтика Рікера ще не претендувала на статус універсального методу соціально-гуманітарних наук, хоча подібні наміри вже мають місце в спробах абсолютизації символічного виміру людського буття.

«Герменевтика символів» виступає як інтерпретація чи осягнення їх «дійсного» смислу за допомогою першого, буквального смислу. «Я називаю символом усі структури значень або смислів першопочаткових, буквальних, смисли непрямі, вторинні, які не можуть бути виявлені так, як смисли первинні» [93, с. 295]. Структурна феноменологія та чиста, трансцендентальна рефлексія повинні поступитись тут конкретній рефлексії, тобто руху до смислу в обхід безпосередніх, чи буквальних смислів тієї безпосередньої очевидності і достовірності трансцендентальної свідомості, на яку так покладалася філософська традиція від Декарта та Гуссерля. На думку Рікера, герменевтика символів повинна бути спрямована на руйнування цієї традиції.

Символ, згідно концепції Рікера, – це будь-яка структура значення, в якій первісний буквальний смисл відсилає до другого смислу, непрямого, вторинного, фігурального, який досягається за допомогою першого. Сфера висловів з подвійним смислом і є полем герменевтики, і сутність інтерпретації полягає в роботі з виявлення, дешифрування прихованого смислу, що є так званим «вторинним рівнем», у виявленні цього вторинного смислового рівня. «На першому рівні в центрі уваги постає конфігурація твору, на другому – бачення світу та часовий досвід, що його ця конфігурація проектує поза самою собою» [91, с. 109].

Разом з семантикою подвійного смислу у символів виявляється і есхатологічна риса. У релігійній міфології, наприклад, один міф («вини») відсилає до іншого міфу («спасіння»), який виступає немов би зворотною стороною першого. І тому до неясності, непрозорості семантики символу додається, на думку Рікера, його функція, яка структурує міфи, і своєрідна система референцій, що вимагає відпо-

відної інтерпретації. Але повна «раціоналізація», чи деміфологізація, неможлива.

Рікер вважає, що якщо провести до кінця «раціоналізацію» міфів, то вона переросте у свою протилежність – в їх десакралізацію. Концепція «подвійного смислу» нібито відновлює міфи в їх правах як резервуар релігійного досвіду, який тлумачиться як невід’ємний вимір людської думки; міф – це нелогічний оператор між будь-якими твердженнями [142, р. 319]. Все, що не може бути ясным в ясних термінах, вже було сказане, за словами Рікера, на «дофілософському» рівні, на «повній» мові символів та міфів, в якій була відображена цілісність людини в її досвіді. Більш того, різноманіття смислів в «передрозумінні» людиною самої себе на рівні символів та міфів не піддається рефлексивному осягненню, але це різноманіття існує. Рікер проводить різницю між символом та знаком; усі символи вміщують у собі елементи знака, тоді як знак ще не є символом. Тільки символ має подвійну інтенціональність: у ньому окрім буквального сенсу міститься і власне символічний, який відсилає до сакрального, до трансценденції.

Сучасний стан культури з пануючим релігійним скептицизмом, на думку Рікера, віддаляє нас від повноти символів. Але людина відчуває потребу відновлення цілісності мови; сьогодні, коли наша мова стала технічною та набула максимальної формалізації, людина прагне відчутти повноту мови.

Втім, сучасна доба, на думку Рікера, спрощуючи мову, водночас створює і засоби її відродження і повноти, такі як екзегетика, феноменологія, психоаналіз, філософія мови. Це відродження відбувається через усвідомлення значення великих культур минулого та усвідомлення необхідності відновлення всього різноманіття символів цих культур, водночас залишаючись в межах раціоналістичних традицій філософії.

На думку Рікера, саме той спосіб, яким конкретні гуманітарні науки трактують проблему людини, і є тією реальністю, яка заслуговує на довіру. Звичайно, існуюча сама по собі будь-яка гуманітарна наука ще не є філософією, тому для рішення специфічно філософських завдань рефлексивного аналізу підійдуть тільки ті гілки гуманітарного знання, для яких вдасться знайти спосіб герменевтичного тлумачення. Тільки після такого виділення в тій чи іншій теорії її

герменевтичного підтексту відкривається можливість побудови філософської теорії.

Полеміка з Гайдеггером. Смісл філософської теорії повинен полягати не стільки в установленні межі досягань. Розглядаючи людину, Рікер ставить за мету не проникнути в її переживання, а навпаки, накласти на ці переживання обмеження. І тому у нього йдеться не про інтуїтивний, а про проти-інтуїтивний досвід, про опис тієї сфери свідомої активності, де ніяка інтуїція допомогти не може. Спроба побудувати онтологію прямим шляхом, а не опосередковано (через негативні обмеження) здається йому наївною. Таку гіпостазовану інтерпретацію, на думку Рікера, отримала у Гайдеггера мова. Думка Гайдеггера проте, що ми не говоримо мовою, а скоріше мова говорить нами і через нас, приводить до того, що мова розуміється не як продукт людської діяльності, а як середовище відсторонених зв'язків.

Рікер робить спробу переосмислити саме поле аналізу: замість безпосереднього усвідомлення буття звертається до аналізу окремих гуманітарних наук, а предметом його розгляду стають не структури мови, а способи боротьби з ними. «Я бачу цю загальну герменевтику як вклад в єдину філософію мови, в якій ми відчуваємо потребу. Сьогодні ми є людьми, які володіють символічною логікою, наукою екзегези, антропологією, психоаналізом і які, можливо, вперше мають здатність охопити єдиними запитаннями увесь людський дискурс. Прогрес усіх несумісних дисциплін щораз виявляє й ускладнює проблеми цього дискурсу. Єдність людей, які говорять, сьогодні уже стає проблемою» [93, с. 297].

Таким чином Рікер переймається проблемою інтерпретації самої філософської процедури та способів її зв'язку з практикою. Він аналізує рефлексивні можливості, які існують в гуманітарних науках. На його думку, саме через них рефлексія має зв'язок з реальною практикою. Людина постає як істота, яка осягає себе на перехресті інтерпретацій тих рефлексивних моментів, які існують в цих науках, а такий вид інтерпретації дійсно носить скоріш негативний характер застереження та обговорення порядку обмежень, ніж позитивне вказування на ті чи інші онтологічні структурні характеристики суб'єктивності.

Головна мета філософії Рікера – це створення умов для примирення людини з собою, зі своїм тілом та світом. Велике місце він приділяє проблемам культурно-історичного буття людини. Явища

соціокультурного плану філософ намагається пояснити як конфлікти глибинного, антропологічного порядку, які вкорінені в почуття і пристрасті, і які він трактує як «затемнені», «перевернуті» почуття, що виникають у сфері відносин між людьми.

Психоаналітична та лінгвістично-структурна складові феноменологічного аналізу.

Методом «відновлення» первісного змісту почуттів з їх «негідного» стану слугує у Рікера феноменологічна варіація. Він намагається «занурити» слово у світ, надати «світовість» слову. Перша і найбільш фундаментальна вимога полягає у відмові розглядати свідомість як місце виникнення значень, і таким чином філософ опиняється поза межами традиції трансценденталізму. При такій постановці питання свідомість вже більш не може розумітися як сфера, що сама себе конститує. Тим самим руйнуються традиційні схеми рефлексії, а відповідно їй відкидаються схеми, які пояснюють механізм утворення значень. Спосіб, за допомогою якого тепер пояснюється значення, полягає в непрямому допущенні змісту у свідомість при умові одночасного утримання його принципово і повністю поза свідомістю. Тут Рікера приваблює спроба психоаналітиків при виявленні прихованого значення спертись на мову як на сховище «перед-значень». Йому уявляється, що спираючись на мову, можливо виокремити деякий спосіб бачення свого роду «пра-значень», які діють без явного зв'язку з інтелектуально висловленими смисловими компонентами.

При цьому Рікер добре бачить, що інтерпретація цієї сфери в рамках традиційного апріоризму не є можливою, перш за все тому, що йдеться не про чисте мислення, а про мову. У цьому сенсі йому близький Фройд з його описом особливостей структур несвідомого, однак звернення Рікера до мови відрізняє його від цілей психоаналізу. На його думку, психоаналіз виявляє лише один з аспектів на шляху суб'єктивності, що осягає себе. Головне, що приваблювало Рікера в психоаналізі – це трактування мови, згідно якому все явно вимовлене пацієнтом значення відсилає до прихованого, такого, яке не має видимого зв'язку з явним. Рікер позитивно оцінює психоаналіз за те, що він відновлює за наявним текстом пацієнта втрачений зміст.

Однак Рікер намагається «прочитати» положення психоаналізу з філософської точки зору: такі мовні моменти, як надфразові, синтаксичні відношення тексту, моменти риторики, порядок асоціацій та інші, які є знаками опору зі сторони пацієнта, розуміються ним як

процедури суб'єктивності, що визначають закономірності промовлених виявлень несвідомого.

З роками в психоаналізі, на думку Рікера, все більш стверджується уявлення про те, що закони дії несвідомого для суб'єктивності є головнішими, ніж принципи свідомої активності, що загадки свідомості не можуть слугувати знаком несвідомого. При цьому свідомість розуміється як «поверхневий феномен», тобто Фройд все більш відходить від розуміння несвідомого як «прихованого» на відміну від «явного» свідомості і починає його оцінювати за іншим критерієм як «належного системі». Ця остання обставина вперше відкрила можливість для дослідження несвідомого, яке стало розумітися як спосіб буття того, що витиснене, але не знищене; тобто, у відповідності з таким розумінням витиснене зберігається не в силу того чи іншого відношення до свідомості, а в силу того, що належить системі. І тому Фройд, а за ним, і Рікер пропонують розуміти текст свідомості як такий, що має порожнечі, які треба заповнювати. При цьому методологія «заповнення порожнеч» повинна враховувати те, що місце виникнення значення зміщено в бік від свідомого центру, а значить і свідомі рефлексивні процедури не можуть бути методологічною опорою, а вони, як відомо, є головним моментом феноменологічної традиції аналізу свідомості.

Психоаналіз, на думку Рікера, постійно рухається в стихії мови, яка має власні правила, та одночасно відсилає до структури психологічних механізмів, які приховані за мовними механізмами. І тому покладатися повністю на мову неможливо. Такі особливості несвідомого, як відсутність логіки в смислах, неможливість введення образної репрезентації до примітивних форм мови та ряд інших феноменів, які проявляються в механізмах роботи несвідомого, але не існують у мові, на думку Рікера, говорять про неповну тотожність між цими двома системами. Фройд не випадково в пошуках позначення для несвідомого звернувся до сфери образу, а не мови, і викривлення змісту він пояснює, виходячи з фантазії, а не з промови. Інакше кажучи, повсюди виявляється сила, яка діє до мови. І Рікер вважає, що найбільш влучним в цій ситуації було б проводити порівняння не на лінгвістичному рівні, а на рівні «риторики», оскільки «риторика» здається йому більш пов'язаною з механізмами суб'єктивності; і це цікавить його як феноменолога. Але у випадку «риторики» ці механізми нахо-

дять свій вираз у промові, і тому він стверджує, що несвідоме структуроване подібно мові.

Зафіксувати ці особливості мови, Рікер робить спробу провести паралель психоаналітичного дослідження зі своєю герменевтичною технікою роботи: аналіз «мовної поведінки» пацієнта в процесі лікування дозволяє виявити та «присвоїти» різні неусвідомлювані змісти, і, таким чином, по-новому усвідомити саме «життя» свідомості. Це дозволяє, у свою чергу, говорити про відновлення на новому рівні герменевтичної моделі свідомості. Якщо в моделях рефлексивного типу (Рікер має на увазі, перш за все, гусерлівську інтерпретацію свідомості) інтуїція виступає як основний засіб аналізу, то в цьому випадку вона не може допомогти, оскільки завжди є інтуїцією свідомості, а тут розгляду підлягає сфера, яку в термінах свідомості описати неможливо. Однак, на думку Рікера, за допомогою герменевтичного прочитання Фройда феноменологія може зробити корисні для себе висновки, а саме: у вигляді відповідного кроку на психоаналітичне зміщення народження значень у бік від свідомості до несвідомого вона повинна змістити рефлексію з розгляду «самості» на розгляд факторів культури як дійсного «місця народження» значень. Свідомість при такому розумінні залишається поки що тільки завданням, тим, що дається не одразу, а досягається лише за допомогою «знов-присвоєння» смислів, розсіяних в ідеях, актах, інститутах і пам'ятниках культури, які їх об'єктивують. А мова виступає як сховище для традицій, законів, норм, правил, накопичених у процесі розвитку культури. На цьому рівні використання мови людина вже не «грає» з мовою, оскільки вона сама детермінована нею. Людина, яка користується символами, уявляється Рікеру, не господарем свого положення, а скоріше її компонентом, бо мова, як йому здається, має свій особливий порядок незалежного «життя», який нав'язує індивіду свої норми.

Герменевтична феноменологія як онтологічний вимір філософії.

Новий етап у творчості Рікера ознаменувався зверненням до герменевтики як теорії тексту.

Рікер виділяє головні питання феноменології – питання редукції, значень (смыслу) та «таємниці» суб'єкту, семіологія (науки про знання). Він ставить собі мету виявити по-новому можливості поєднання «феноменології мови» та семіології.

Теорія тексту розглядається Рікером як теорія інтерпретації, яка спирається на діалектику пояснення та розуміння. У визначення герменевтики в якості її складової частини входить процес пояснення в тому вигляді, як він був розроблений у структуралізмі. «Тому скажу: пояснювати означає виявляти структуру, тобто внутрішні зв'язки і залежності, які встановлюють статику тексту; інтерпретувати означає йти дорогою мислення, яке відкриває текст, розмістити себе на шляху до сходу (orient) тексту» [97, с. 320]. У процесі свого аналізу філософ призиває повернутися до розуміння мови як «посередника» між мисленням та речами, але тільки в межах феноменологічного «ноетико-ноематичного», тобто ментально – інтенціонального відношення та аналітичної філософії буденної мови. В останньому випадку він пропонує розглядати мову як «форму життя», згідно визначення Вітгенштайна.

Рікер провів розмежування між семантикою та семіотикою як між двома науками, які відповідають двом сутностям мови – знаку та висловлюванню (речення, повідомлення, події), і це розмежування є ключем до розв'язання проблем мови. Ці проблеми Рікер розглядає з різних позицій: крізь призму семантики як лінгвістики речення; феноменології, що розглядає світ як суб'єктивні смисли; лінгвістичного позитивізму, тобто філософії буденної мови (Л. Вітгенштайн, Р. Райл, Дж. Л. Остін, П. Ф. Стросон та ін.). Саме за допомогою семантики Рікер хоче перейти з мови на онтологію. Поняття «промови як події» робить можливим перехід від семіотики коду до лінгвістики спілкування. Зняття «події» та її перехід у «смысл» є характеристикою самої суті промови.

Особливий інтерес Рікер звертав до випадків втрати текстом свого первісного адресату, його соціально-історичної деконтекстуалізації, а також ситуації виходу тексту за межі остенсивних (прямих, безпосередньо вказуючих) референтів і придбання ним широкого шлейфу неостенсивних (непрямих, вільних) референцій. Це деякі з умов набуття текстом відносної самостійності щодо первісного виразу його в мовленні.

На відміну від Гадамера, Рікер високо цінує дистанціювання тексту – на його думку, це єдина можливість осмислення в наші дні культурних пам'яток минулого. У силу цієї дистанційності об'єктивний смысл тексту суттєво відрізняється від суб'єктивного наміру автора.

Оскільки можливі різні інтерпретації, то більш привабливим є тлумачення завдяки догадкам чи інтуїтивному розумінню. Наступним моментом процесу інтерпретації є структуралістський етап аналізу та притаманний йому вид пояснення, і тільки після цього настає момент критичної інтерпретації.

Ця теорія інтерпретації мала кінцевою метою «присвоєння» смислу тексту. Рікер розуміє це «присвоєння» не як повернення до герменевтики романтизму з її «психологічним вживанням» в особу автора, а як надання смислу тексту, який розуміється як напрям думки, що відкривається цим текстом.

Присвоєнню підлягають не мінливі ментальні інтенції іншого суб'єкту, а деякий єдиний проект можливою «світу», спосіб буття, який відкривається неостенсивними референціями тексту.

Визначення герменевтики як теорії інтерпретації тексту, а останньої – як діалектики пояснення та розуміння, Рікер вважає методологічно більш слушним на відміну від його ж попередньої концепції, яка жорстко пов'язувала інтерпретацію з подвійним смислом символу.

Опосередкування текстами здається на перший погляд більш обмеженим, ніж опосередкування за допомогою знаків і символів, які могли б бути усними і навіть не словесними. Завдяки писемності дискурс досягає потрійної семантичної автономії: у відношенні до інтенції того, хто говорить; у відношенні сприйняття первісної аудиторії; у відношенні до економічних, соціальних, культурних обставин свого виникнення. У цьому значенні письмо виходить за межі діалогу обличчям до обличчя і стає умовою перетворення дискурсу в текст. Герменевтика повинна дослідити зміст цього перетворення в текст.

Найбільш важливим наслідком цього є те, що свідомо відкидаються картезіанський, фіхтеанський і частково гуссерлівський ідеали прозорості суб'єкту для самого себе. Звернення до суб'єктивності за допомогою знаків, символів відразу і розширюється, і змінюється переходом до опосередкування текстами, які не пов'язані з інтерсуб'єктивною ситуацією діалогу. Іntenція автора вже не дана безпосередньо, до чого наближається інтенція того, хто говорить у безпосередньому мовленні. Таким чином, інтенція автора, який відсутній у тексті, сама стає герменевтичним питанням. Що стосується суб'єктивності читача, то вона однаковою мірою є похідною від читання, залежною від тексту і несе в собі сподівання, з якими читач

підходить до тексту і сприймає його. Жодна із суб'єктивностей – ні автора, ні читача – не можуть бути визнані первісними в значенні первісної наявності «Я» для самого себе.

Герменевтика, яка звільнилась у такий спосіб від суб'єктивності, повинна найти у самому тексті, з одного боку, внутрішню динаміку, яка направляє структуралізацію твору, а з іншого, – ту силу, завдяки якій твір відбиває «предмет» тексту. Внутрішню динаміку і зовнішнє відбиття, на думку Поля Рікера, складає робота тексту. Реконструкція цієї подвійної роботи тексту і є справою герменевтики.

Таким чином, герменевтична філософія – це філософія, яка приймає вимоги рефлексивної філософії, феноменології, опосередкування за допомогою знаків, символів, текстів і в кінцевому рахунку відмовляється від мрії про найдосконаліше опосередкування, в результаті якого рефлексія знов піднялася б до рівня інтелектуальної інтуїції. Рікер розуміє під рефлексивною філософією «... спосіб мислення, що бере початок від картезіанського cogito, й продовжений Кантом... Філософські проблеми, що відносяться рефлексивною філософією до числа найбільш корінних, стосуються розуміння свого Я як суб'єкта операцій пізнання, воління, оцінки й т. д.» [92, с. 78]. Герменевтична філософія, таким чином, «... продовжує лінію рефлексивної філософії, залишається в залежності від гуссерлівської феноменології і розробляє варіант цієї феноменології» [92, с. 78].

Перед герменевтикою стоїть подвійна мета: реконструювати внутрішню динаміку тексту і відтворити здатність твору до відбиття ззовні у вигляді уявлення про світ, де людина могла б жити. Тому метою дослідження Рікера є вивчення, розуміння і пояснення на рівні «смислу» твору. У цих дослідженнях Рікер виступає проти як ірраціоналізму безпосереднього розуміння, так і раціоналізму пояснення, коли до тексту застосовується структурний аналіз. Останній породжує позитивістську ілюзію замкненої в собі і незалежної від будь-якої суб'єктивності автора чи читача текстуальної об'єктивності. Цим двом однобічним позиціям Рікер протиставляє діалектику розуміння і пояснення. Розуміння мислитель трактує, як здатність відтворювати в собі роботу структуризації тексту, а пояснення – як операцію другого рівня, невід'ємну від розуміння, яка полягає в проясненні тих кодів, що лежать в основі структуризації.

Рікер значно розширює філософські функції герменевтики – від розробки її як методології пізнання до певного способу буття. Девіз герменевтики тексту – більше пояснювати, щоб краще розуміти, – він застосовує не тільки до тексту, але й до практики. Філософська концепція Рікера робить переміщення акценту від епістемології з її покладанням на діалог між філософією та науками про людину, на буття-у-світі і причетність, яка випереджає будь-яке відношення, що протиставляє суб'єкт об'єкту.

Філософ розглядає взаємозв'язок соціальних наук крізь призму практики. «Насправді, якщо можливо в загальних словах визначити соціальні науки як науки про людину та суспільство, та, отже, віднести до цієї групи такі різноманітні дисципліни, які розташовуються між лінгвістикою та соціологією, включаючи історичні та юридичні науки, то не буде неправомочним відносно цієї загальної тематики поширення її на область практики, яка забезпечує взаємодію між індивідуальними агентами і колективами, а також між тим, що ми називаємо комплексами, організаціями, інститутами, що утворюють систему» [92, с. 10]. Будь-які дії, що виступають як зв'язок між соціальними науками, вимагають певної підготовленості.

Першою характерною рисою дії є те, що вона може бути прочитаною. Дія несе в собі з самого початку схожість зі світом знаків тією мірою, якою вона формується за допомогою знаків, правил, норм, коротко кажучи – значень. Рікер визначає дію як символічно опосередковану. Символи, які розглядаються в широкому значенні, залишаються іманентними відносно дії, безпосереднє значення якої вони конституують; але вони можуть конституувати і автономну сферу культури.

Людська діяльність, виступаючи символічно опосередкованою, перш ніж стати досяжною зовнішній інтерпретації, складається з внутрішніх інтерпретацій самої дії; в цьому сенсі сама інтерпретація конститує дію.

Серед символічних систем, що опосередковують дію, є такі, що виконують певну нормативну функцію, яку не слід зводити до моральних правил: дія завжди відкрита відносно приписів, які можуть бути і технічними, і стратегічними, і естетичними, і, зрештою, моральними.

Вищеназвані характеристики дозволяють перетворювати дію в текст, який піддається прочитанню. Рікер розглядає дію в чотирьох аспектах значень. Спочатку – ідея проекту, що розуміється як намагання досягти мети, намагання, в якому майбутнє присутнє інакше, ніж у простому передбаченні, в якому те, що очікується, не залежить від втручання будь-кого. Далі – ідея мотиву, який в цьому випадку є одночасно і тим, що приводить до дії, і тим, що виступає в якості причини дії. По-третє, розглядається агент, який здійснює вчинки. Четверте – це категорія втручання чи ініціативи; проект може бути чи не бути реалізованим, проте дія стає втручанням чи ініціативою лише тоді, коли проект вже вписаний в хід речей; втручання чи ініціатива стає значимим явищем мірою того, як змушує до збігу те, що агент вміє чи може зробити з початковим станом закритої фізичної системи; таким чином, необхідно, щоб агент мав здібності щось робити, і щоб ці здібності могли вписатися в організацію фізичних систем. Інші компоненти концептуальної системи дії набувають значення лише у сукупності чи в системі інтерзначень.

У сфері практики, як і в епістемології, також існує загроза існування дихотомій. Так, наприклад, мотив чи інтенція вбудовані в дію тією мірою, якою будь-який мотив є мотивом чогось, а дія пов'язана з мотивом. Тоді питання «чому?» вимагає відповіді двох типів «тому, що»; одного – в термінах причинності, а іншого – у формі пояснення мотиву. Ця дихотомія між мотивом і причиною виявляється феноменологічно дискусійною і науково необґрунтованою. Мотивація людської діяльності виявляє дуже складний комплекс явищ, які існують між двома полюсами: причиною, в значенні зовнішнього примусу чи внутрішніх намагань, та підґрунтям дії в стратегічному чи інструментальному плані. Але найбільш цікавими для теорії дії є людські феномени, які знаходяться між ними, і тому характер бажань, пов'язаний з мотивом, включає в себе і силовий, і смисловий аспекти, в залежності від того, що переважає: здатність приводити до руху чи спонукати до нього, чи потреба у виправданні. У цьому відношенні, на думку Рікера, психоаналіз є тією сферою, де у потягах сила і смисл змішуються один з одним.

Дія відрізняється від простого прояву волі своєю вписаністю в хід речей. «Діяти – в точному розумінні слова означає приводити до руху систему, виходячи з її первісного стану, змушуючи співпасти

«здатність-робити» (*un pouvoir-faire*), яку має агент, з можливістю, яку надає замкнута в собі система» [92, с. 18]. Ініціатива може бути зрозумілою тільки як злиття двох моментів – інтенціонального і системного, – оскільки вона вводить у дію, з одного боку, ланцюг практичних силогізмів, а з іншого – внутрішні зв'язки фізичних систем, вибір яких визначається феноменом втручання. «Виходячи з цієї точки зору, слід припинити уявляти собі світ як систему універсального детермінізму і піддати аналізу окремі типи раціональності, що структурують різні фізичні системи, в розривах між якими починають діяти людські сили. Тут виявляється цікаве коло, що його з позицій герменевтики в її широкому розумінні можна було б уявити наступним чином: без первісного стану немає системи, але без втручання не існує первісного стану; нарешті, не існує втручання без реалізації здібності агента, який може його здійснити» [92, с. 18]. Такими є загальні риси, що наближують сферу тексту до сфери практики.

Цей збіг сфери тексту і сфери практики не є випадковим. Окрім вищеназваних спільних моментів, Рікер виділяє у сфері практики такі риси, які дають можливість поєднувати пояснення і розуміння. Одночасно з феноменом фіксації за допомогою письма, він веде мову про те, як дія вписується в тканину історії, на яку вона наносить відбиток і в якій залишає свій слід, у цьому значенні йдеться про явища архівування, реєстрування, які нагадують писемну фіксацію дії у світі. Одночасно з виникненням семантичної автономії тексту відносно автора дії відокремлюються від суб'єктів, що їх здійснюють, а тексти – від їх авторів: дії мають власну історію, своє особливе призначення, і тому деякі можуть викликати небажанні результати; звідси виникає проблема історичної відповідальності ініціатора дій, який втілює свій проект. Крім того, можна було б говорити про перспективне значення дій на відміну від їх актуальної значимості. І що є особливо суттєвим, на думку Рікера, – дії, як і книги, є творами, які відкриті багатьом читачам.

АМЕРИКАНСЬКИЙ ПОСТМОДЕРНІЗМ: ФІЛОСОФСЬКО-КУЛЬТУРНА КОНЦЕПЦІЯ Ф. ДЖЕЙМІСОНА

Фредрік Джеймисон (Jameson, нар. у 1934 р.) – американський філософ; дослідник сучасної культури; викладав у Гарвардському, Каліфорнійському, Йельському університетах; професор Університету Дьюка; керівник центру досліджень у сфері критичної теорії; здійснює редакційну діяльність в журналах «Social Text», «South Atlantic Quarterly», «Minnesota Review»; співредактор книжкової серії «Post-Contemporary Interventions».

Основні праці: «Сартр: витоки стилю» (1961), «Марксизм і форма» (1971), «В'язниця мови» (1972), «Міфи агресії: Уіндхем Левіс. Модерніст як фашист» (1979), «Політична несвідомість: розповідність як соціально-символічний акт» (1981), «Ідеології теорії: есе 1971–1986» (1988), «Пізній марксизм: Адорно чи життєздатність діалектики» (1990), «Постмодернізм, чи культурна логіка пізнього капіталізму» (1991), «Джерела часу» (1994), «Брехт і метод» (1998), «Культурний поворот: вибрані твори з постмодернізму 1993–1998» (1998) та ін.

Концепція. Створюючи власну концепцію, Джеймисон прагне синтезувати досягнення марксистської традиції та структуралістської методології.

За Джеймисоном, історія постає перед нами як накопичення текстів, представлених у формі розповідності як соціально-символічного акту. Адекватне розуміння тексту, що є першочерговою метою, передбачає інтерпретацію, яка для Джеймисона є діалектичною процедурою осягнення змісту тексту засобом розкриття взаємозв'язків різних рівнів всезагальності – структури твору, мови, суспільного ладу, історії загалом.

Тексти культури, якими є літературні, художні, музичні твори, архітектурні композиції, кіно тощо, мають бути розглянуті в історич-

ній перспективі, яка, за Джеймісоном, є перспективою розвитку капіталістичного суспільства. Трьом його етапам (національний капіталізм, монополістичний капіталізм і мультинаціональний капіталізм) відповідають три культурні стилі – реалізм, модернізм та постмодернізм. Якщо мистецтво реалізму намагається бути істинним способом пізнання світу, а мистецтво модернізму проголошує домінування індивідуального стилю та автономію автора, то постмодернізм виокремлюється неможливістю цілісного бачення світу й авторського стилю. Людина в системі постмодернізму втрачає смисловий зв'язок з історією і замикається у колі інтенсивностей.

Розглядаючи постмодерністську теорію, Джеймісон констатує відсутність у ній парадигмальних моделей соціально-гуманітарного знання, таких як діалектична модель сутності та явища, герменевтична модель внутрішнього та зовнішнього, екзистенційна модель несправжнього і справжнього, семіотична опозиція позначуваного й позначеного та ін.

З іншого боку, постмодернізм має потенційні можливості виходу за межі капіталізму. У руйнації розуміння класичного суб'єкту Джеймісон вбачає вихід до створення нової колективної суб'єктивності. Можливість виникнення нового історичного етапу, на якому соціальність як цілісність буде переживатися індивідом безпосередньо, а не опосередковано в естетичній формі, передбачає включення до перспективи розвитку капіталістичного суспільства «четвертої можливості». Задля здійснення «четвертої можливості» Джеймісон висуває ідею «культурного картографування» світу пізнього капіталізму.

Марксизм. Джеймісон протягом своєї творчої діяльності – від перших статей до програмних праць – звертався до марксизму, використовуючи його ідеї, положення, елементи та надаючи їм власного тлумачення. На думку Джеймісона, марксизм є одним з найрозвинутіших сучасних трансдисциплінарних проєктів, в якому своєрідно поєднується філософська, економічна, культурна, естетична та ін. сфери, який, відіграючи роль посередника чи перекладача, надає можливість будувати зв'язки між різними дисциплінарними кодами та методами.

Зокрема, марксистській концепції послідовної зміни способів виробництва надається велике значення у соціальній філософії Джеймісона. На його думку, кожний спосіб виробництва, що виникає, буде

змінюватися іншим і таке історичне прочитання – центральний елемент марксизму Джеймсона. Закономірно і послідовно змінювані способи виробництва слугують значними аналітичними одиницями людської історії, з якими ми можемо працювати, щось на зразок Палеозойської, Мезозойської та Кайнозойської ери у геологів. Історичне прочитання передбачає також історицистський рух у рамках власне капіталістичного способу виробництва, з розрізненням переходу від однієї фази панування капіталу до іншої.

Другий аспект марксизму у розумінні Джеймсона – це його відношення до культури. Наголошуючи на тому, що культура займає центральне місце у структурі соціуму, він вважає, що таке твердження не суперечить марксистським поглядам, адже проблеми культури у сучасному капіталістичному суспільстві не відокремлені від економічного, політичного і соціального життя. Культурна сфера перетинається і взаємодіє з усіма іншими соціальними сферами і слугує умовою їх поєднання, забезпечуючи первинні механізми посередництва.

Джеймсон, приймаючи марксистську модель «базису – надбудови», наголошує, що така схема доводить постійну взаємодію культури з іншими соціальними сферами. Однак для того, щоб уникнути розгляду культурного об'єкту як пасивного відображення чи вираження соціальних сил й інтересів, Джеймсон пропонує розцінювати культурний продукт чи витвір мистецтва насамперед як символічний акт, що вміщений у конкретну соціальну ситуацію і який прагне вирішити певну соціальну проблему.

Основа різноманітних поглядів Джеймсона на культуру – тісний її зв'язок з проблематикою репрезентації. Джеймсон наслідує Маркса, підкреслюючи, що форми та структури, які визначають сучасне суспільство, недосяжні для емпіричного аналізу. Безпосередньо ми можемо схоплювати лише те, що Маркс називає «проявами» капіталістичного способу виробництва. У цьому сенсі вся соціальна теорія, соціальний аналіз і, навіть, соціальна наука є проблемою інтерпретації. Іншими словами, ми не маємо доступу до суспільства чи капіталістичного способу виробництва безпосередньо як до об'єкта дослідження, а тільки до його репрезентацій. Наше знання, за Джеймсоном, завжди сформоване інтерпретацією та репрезентацією.

Інтерпретація. Використовуючи поняття історії, тексту, тотальності, репрезентації, Джеймсон створює інтерпретативну модель, яка

має комплексно реконструювати рівні історичного значення текстів західної культури. Оскільки Джеймісон розглядає тексти як ідеологічно заковані, то у процесі інтерпретації ті коди та знакові системи, що складають «політичне несвідоме», певним чином конститууються на трьох рівнях інтерпретації, чи «семантичних горизонтах». Іншими словами, ідеологічне по-різному фокусується, в залежності від того, чи відноситься воно до історичної ситуації у вузькому сенсі (політичної історії), чи до особливого соціального порядку та класової боротьби у ньому, чи до людської історії у цілому.

На першому рівні чи «горизонті» окремих текст розглядається як символічний акт, що пропонує уявне вирішення реальної соціальної суперечності, яка не розв'язується у даному історичному контексті. Вже на цьому рівні текст парадоксальним чином викликає до життя ту ситуацію, на яку він, у той же час, є реакцією. Він артикулює, текстуалізує, реорганізує ситуацію так, що в естетичному акті мови вдається «втягнути» Реальне у свої структури. Отже, за Джеймісоном, текст є не лише структуралістським феноменом, продуктом «текстуальної», «антиемпірицистської» революції, здійсненої структуралізмом. Поняття тексту переміщує аналіз з емпіричного, ізольованого об'єкта на його конституювання як такого, у відношеннях з іншими подібними об'єктами (таким соціальним «текстом» є, наприклад, соціальні групи або класи). У цьому значенні текст є артикульованою Історією і є тотожним поняттю «розповідність».

На другому рівні інтерпретації об'єктом аналізу стає соціальний дискурс, по відношенню до якого окремих твір розглядається як один із можливих індивідуальних мовних актів. Предмет аналізу – «ідеологема» (соціально-ефективний символ). Ідеологема визначається як історично детермінована концептуальна або семантична сукупність, що має різноманітні форми прояву: у вигляді системи цінностей чи філософського поняття, або у вигляді протонаративу, приватної чи колективної наративної фантазії. Для Джеймісона ідеологеми – це основна «сировина» плодів культури.

Текст як дискурс має діалогічну структуру. Його суттєва відмінність – антагоністичний, ідеологічний, класовий характер. Якщо на першому рівні суперечність була прив'язана до конкретного твору, то на другому рівні вона розуміється як окремих символічний хід у загальній стратегічній конфронтації класів.

Третій рівень інтерпретації характерний тим, що у тексті виявляється присутність Історії як динаміки способів виробництва. Зауважимо, що якраз тут «ідеологія форми» дешифрує конфліктуючі імпульси формальної організації текстів як конфлікт різних способів виробництва, культурних доміант. Стосовно капіталізму тут схоплюється конститутивна присутність у тексті товарної форми та реіфікованого соціуму, що її виробляє. Цей останній інтерпретативний горизонт є, за Джеймісоном, «нетрансцендованою межею» наших інтерпретацій текстів і нашого розуміння взагалі.

Позитивна і негативна герменевтика за Джеймісоном. Утопічний імпульс. Американський філософ пропонує герменевтичну інтерпретацію не лише по відношенню до трьох семантичних горизонтів, але й говорить про застосування негативної герменевтики поряд з позитивною. Даним розрізненням двох герменевтик Джеймісон зобов'язаний, насамперед, П. Рікеру.

Негативна, чи деструктивна герменевтика направлена на демістифікацію ілюзій – традиція, яку Джеймісон наслідує від ідей К. Маркса, Ф. Ніцше, З. Фройда і Ж. Дерріда. Така герменевтика подібна до марксистської критики «хибної свідомості».

Друга – позитивна герменевтика, що намагається отримати доступ до сутнісних витоків життя, пов'язується дослідником з концепціями «діалогічності» та «карнавальності» М. Бахтіна, соціальним утопізмом франкфуртських соціологів та антропологічною марксистською філософією Е. Блоха з її принципом надії. Безсумнівно, що Джеймісон і сам марксизм розглядає крізь призму філософського утопізму Блоха (і, взагалі, використовує франкфуртську установку на утопію як методологічний принцип), коли стверджує, що марксистська негативна герменевтика, марксистська практика власне діалогічного аналізу повинні у практиці прочитання та інтерпретації застосовуватися одночасно з марксистською позитивною герменевтикою чи розшифруванням утопічних імпульсів тих самих ідеологічних текстів.

На думку Джеймісона, ті самі тексти, які можуть бути об'єктом негативної герменевтики сумніву та демістифікації, можуть бути прочитані і у світлі позитивної герменевтики, яка займається відкриттям значення.

Утопічний імпульс ідеології визначає дуалістичну герменевтику американського філософа. Він наголошує на тому, що потрібно од-

ночасно застосовувати і позитивну, і негативну герменевтики, адже саме таке бачення дає широку перспективу для будь-якого аналізу культури, включаючи марксистський, який не може більше мати своїм змістом лише демістифікацію та демонстрацію способів, котрими артефакти виконують специфічну ідеологічну місію, виправдовуючи певну структуру влади. Стверджується, що потрібно також намагатися одночасно визначати утопічну владу культурного об'єкта як класової форми колективного союзу та символічного ствердження специфічного історичного. Це – об'єднуюча перспектива, а не співставлення двох аналітичних альтернатив: жодна з них сама по собі не може бути задовільною.

Історія та розповідність. На думку Джеймсона, кожний культурний чи соціальний об'єкт перебуває у складній мережі динамічних соціальних відносин. Досліджуючи роман, художній твір чи архітектурну будову, потрібно пам'ятати, що вони є своєрідними призмами, які дають уявлення про всю людську історію і, навпаки, вивчення великих рухів історії повинно давати нові перспективи для розгляду кожного окремого предмету.

Історія, на думку Джеймсона, це не лише минуле як послідовність способів виробництва і відповідних їм соціальних формацій; вона є також і смисловим виміром теперішнього. Тому історія постає у Джеймсона як єдність двох змістовних рівнів: історії як зовнішнього соціально-економічного буття людей і як внутрішньої форми досвіду мешканців даного періоду часу. Історія – це та субстанція соціальності, яка одночасно є формою організації досвіду індивіда.

Стосовно історії, найбільш привілейоване місце займає розповідь, адже отримати доступ до історії ми можемо тільки через структури розповіді. Ми завжди формулюємо історії не просто як хронологічні послідовності подій, а як розповіді, що залучають факти у відношення, надаючи їм цінності та значення. Саме тому розповідність є головною функцією чи інстанцією людського мислення, конститутивним для всієї культури процесом. Вона є способом включення індивіда у темпоральний та соціальний порядок. Більше того, розповідність – це спосіб приведення реальності, що складається з різноманітних вимірів, темпоральностей до єдиної форми. Гетерогенні часові порядки зводяться синтаксичними структурами, сюжетними схемами, жанровими конвенціями в органічне ціле. Політична сфера, індивідуальне

бажання, соціальна текстура, унікальність художньої дії – усі ці різні виміри людського буття у розповідності якимось чином співіснують.

Розповідність як категорія філософсько-антропологічного плану виступає способом включення індивіда у різні порядки існування – окремої події та історії, індивідуального та колективного, економічного й естетичного, буденного та сакрального, сімейного і політичного, минулого та майбутнього і так далі. Як така, розповідність набуває статусу «політичного несвідомого», несвідомого соціально-символічного.

Горизонтом розповідності є досвід Історії, вона слугує місцем взаємоконвертації Історії та тексту, утримуючи у собі значення і Історії як Реального, і Історії як послідовності подій, а також Історії як форми опису подій. Історія не є текстом. Але, з іншого боку, історію можна зрозуміти лише у текстуальній формі. Реальне, Історія не існує в якості автономної інертної субстанції, відмежованої від тексту, вона вплітається у текстуру твору мистецтва, набуваючи тим самим актуальності для нас. Ми проживаємо Історію у формі розповідності, наближаючись до неї, але не торкаючись її безпосередньо.

У своїй концепції «політичного несвідомого» Джеймісон виходить з двох основних положень. По-перше, з абсолютної історичної, соціальної, класової та, відповідно, ідеологічної обумовленості свідомості кожного індивіда; по-друге, із твердження про нібито фатальне неусвідомлення свого положення, своєї ідеологічної обумовленості, яке виявляє кожна особистість.

Особливо, таке політичне неусвідомлення характерне для письменника, який має справу з таким культурно опосередкованим артефактом, як літературний текст. Таким чином, стверджується, що будь-який письменник при своїй обов'язковій політичній залежності виявляється нездатним її усвідомити належним чином. На думку Джеймісона, саме концепція «політичного несвідомого» допоможе виявити єдність безперервної розповіді історії, її логіку та діалектику.

Періодизація історії. Джеймісон вважає, що поділ історії на окремі періоди дозволяє досліднику організувати безліч непов'язаних між собою культурних фактів у безперервний динамічний історичний рух. Значення кожного культурного продукту повинне визначатися в межах певного історичного періоду, наприклад, реалізму, модернізму, чи постмодернізму.

Реалізм, за Джеймісоном, – це час цілісної картини світу, і мистецтво реалізму намагається бути істинним способом пізнання світу. Модернізм – період, коли кілька «систем бачення», таких як експресіонізм, кубізм, сюрреалізм, прагнуть досягти статусу цілісної автентичної картини світу. Домінуючими категоріями модерністського мистецтва стають стиль, індивідуальний суб'єкт, автономність мистецтва й автора. Постмодернізм характеризується неможливістю цілісного бачення світу й авторського стилю взагалі.

Постмодернізм. До теми постмодернізму та його соціально-економічного контексту Джеймісон звернувся у 80-х роках. Саме тоді стали найбільш відчутними зрушення, що відбулися у духовному та економічному житті суспільства після Другої світової війни. Виділяючи кілька етапів розвитку капіталістичного суспільства – національний капіталізм (XVII – середина XIX ст.), монополістичний капіталізм (кінець XIX ст. – 60-ті рр. XX ст.) та мультинаціональний капіталізм (починаючи з 1960-х), – Джеймісон пов'язує виникнення постмодерну з появою нового моменту пізнього, мультинаціонального чи транснаціонального капіталізму, тоді як двом попереднім етапам в естетичному плані відповідають реалізм та модернізм.

Новий міжнародний порядок – неоколоніалізм, молодіжна революція, комп'ютеризація, розповсюдження інформатики – привів до формування нового типу суспільства – постіндустріального, чи суспільства споживання. Його характеризують, насамперед, нові типи споживання; проникнення реклами, телебачення та мас-медіа у найглибші прошарки соціальності; запланована зміна одних поколінь речей іншими тощо.

«Постмодернізм, дійсно, був зачарований саме цим, повністю деградованим пейзажем халтури та кітчу, культури телесеріалів та дайджесту, реклами та мотелів. Останніх шоу та другосортних голлівудських фільмів, так званої паралітератури з її одноразовими вокзальними виданнями любовних романів, популярних біографій, бойовиків, жахів та наукової фантастики» [135, р. 190].

На думку Джеймісона, базовою тенденцією капіталізму є товарна реіфікація. Реіфікація характеризує такий спосіб виробництва, в якому відбувається заміна споживчої вартості на товарну і перетворення у товарну вартість будь-яких проявів соціального життя. Виникнення постмодернізму тісно пов'язане з появою нового типу

капіталізму, коли товарна реіфікація захоплює останнє та найцінніше – мистецтво, Несвідоме і Природу. Тому постмодернізм знаменує собою, по-перше, кінець стилю у мистецтві та, по-друге, руйнування класичного суб'єкта.

Джеймісон виділяє декілька основних рис постмодернізму: *пастиш* як специфічну форму постмодерністського досвіду простору; *шизофренію* як особливий постмодерністський спосіб сприйняття часу; *візуальність* як базовий модус існування сучасної культури; теоретичний дискурс сучасної науки.

Загалом, Джеймісон виділяє наступні визначальні характеристики постмодернізму: «... Нова відсутність глибини, що знаходить своє продовження як у сучасній «теорії», так і в цілком новій культурі іміджу та симулякруму; послідовне послаблення історичності як у нашому відношенні до суспільної Історії, так і в нових формах нашої індивідуальної темпоральності, «шизофренічна» структура якої (за Лаканом) визначить нові типи синтаксичних і семантичних відношень у найтемпоральніших мистецтвах; зовсім нові типи базисних емоційних станів – які я називаю інтенсивностями, – що найкращим чином можуть бути схоплені через повернення до старих понять піднесеного; глибинні конститутивні відношення всього цього до зовсім нової світової економічної системи...» [135, р. 193].

Поняття «пастиш» ввів у свій час Т. Адорно. Пастиш в адорнівському тлумаченні принципово відрізняється від пародії, яка націлена на дискредитацію стилів, існуючих у культурі. На відміну від пародії, яка має сатиричний імпульс, пастиш не містить у собі іронії, того відчуття, що є дещо нормальне, порівняно з яким те, що імітується, виглядає комічним. Пастиш – це пуста пародія – пародія, що втратила почуття гумору. Пастиш покликаний показати віртуозність того, хто його використовує, а не абсурдність об'єкта.

«Пастиш нагадує пародію тим, що передбачає збереження фактично тієї ж дистанції відносно художнього прийому чи техніки, але при цьому, користуючись наслідуванням старих майстрів чи свідомою підробкою, призначений показати віртуозність того, хто виконує прийом, а не абсурдність об'єкту (в цьому сенсі про пізнього Пікассо можна сказати, що він створив велику кількість підробок «під Пікассо»)» [50, с. 57].

У трактовці шизофренії Джеймісон виходить з розуміння її як мовного розладу, обґрунтованого Ж. Лаканом. За Ж. Лаканом, досвід

темпоральності, людського часу, минулого, теперішнього, пам'яті, збереження персональної ідентичності протягом місяців і років – є ефектом мови. Саме тому, що у мові є форма минулого і майбутнього, а речення розгортається у часі, ми можемо володіти конкретним досвідом часу. Але оскільки шизофренік не знає такого способу мовної артикуляції, у нього не має нашого досвіду часової безперервності, і він змушений жити у вічному теперішньому. Джеймісон зазначає, що постмодерністський суб'єкт втрачає здатність організовувати своє минуле та майбутнє і зачинається у колі інтенсивностей. Суб'єктивність пізнього капіталізму характеризується втратою смислового зв'язку з позначеним (історією) та розривом ланки позначуваних.

Поняття «пастиш» і «шизофренія» виражають специфіку постмодерністського досвіду простору і часу відповідно.

Ще однією особливістю постмодерністської епохи є поява теоретичного дискурсу. Концепція практик, дискурсів, текстуальної гри прийшла на зміну різновидам глибинних моделей, таких як герменевтична модель внутрішнього і зовнішнього, діалектична модель сутності й явища, фрейдівська модель несправжнього і справжнього, семіотична опозиція позначуваного та позначеного. Всі ці моделі відкидаються сучасною теорією. У минулому залишився строгий термінологічний дискурс професійної філософії, чіткий поділ таких академічних дисциплін як політологія, соціологія чи літературна критика. Сучасна теорія, поглинувши всі ці дисципліни, не представляє жодну з них. Цей новий вид дискурсу, на думку Джеймісона, є свідченням кінця філософії як такої.

Специфічність сучасної культури Джеймісон вбачає також у її виключно візуальному характері. Візуальність і кінематографічність як її серцевина стала базовим модусом існування культури «пізнього капіталізму», загальним принципом структурування її продуктів. На думку Джеймісона, свідомість «модернізованої» людини виявляється невідповідною величезній класичній розповідній формі, не здатною охопити всю мережу сюжетних та психологічних нюансів. У концепції американського філософа візуальна форма як така, що відчужує та фрагментує, протиставляється розповідній формі як ефективній гомології органічної соціальної єдності, що визначає істину існування суб'єкта.

Таким чином, на думку Джеймісона, в період «пізнього капіталізму» відбулася фундаментальна мутація як самого предметного світу,

– що став сьогодні сукупністю текстів чи симулякрів, – так і конфігурації суб'єкта. Таку ситуацію мислитель радить називати згасанням афекту у постмодерністській культурі.

Вираження почуттів та емоцій, звільнення сучасного суспільства від попередньої відсутності цінностей, що властиве центрованому суб'єкту, означає також не просто звільнення від тривоги, але й звільнення від будь-яких інших почуттів, оскільки у теперішньому не існує більше Я, щоб відчувати. Це не означає, робить висновок Джеймісон, що культурна продукція епохи постмодернізму зовсім позбавлена відчуттів, швидше ці почуття тепер плинні і мають тенденцію до підкорення особливому виду ейфорії.

Згасання афекту може також бути охарактеризоване у більш вузькому контексті літературної критики як зникнення величезного пласту модерністської тематики часу та темпоральності, тривалості та пам'яті. У сучасному буденному житті, психологічному досвіді, культурних мовах домінують більше категорії простору, ніж часу, як це було у попередній період модернізму.

Пізнавальна картографія. Для того, щоб пов'язати багатство індивідуального існування та складну глобальну світову систему, суб'єктивний досвід і безособистісні сили глобальної системи, Джеймісон пропонує форму практики, яку він називає пізнавальною картографією. Пізнавальна картографія включає в себе естетичні методи, теоретичні проекти та, навіть, політичні дії. Американський філософ наголошує на нездатності нашої свідомості у теперішній момент скласти карту величезної багатонаціональної та децентрованої мережі комунікацій, в якій опинився сьогодні індивідуальний суб'єкт.

Естетика когнітивної картографії – це педагогічна політична культура, що прагне наділити індивідуального суб'єкта новим відчуттям свого власного місця у глобальній світовій системі: «...нове політичне мистецтво (якщо таке взагалі можливо) повинно буде дотримуватися істини постмодернізму, так би мовити, його базисного об'єкта – світового простору багатонаціонального капіталу – і в той же час, здійснити прорив до нового виду репрезентації останнього, через який ми почнемо схоплювати нашу диспозицію як індивідуальних та колективних суб'єктів і відновимо здатність діяти та боротися, нейтралізовану сьогодні як нашим просторовим, так і соціальним збентеженням» [135, р. 232].

Отже, ми проаналізували основні положення теоретичних розробок Ф. Джеймсона, пам'ятаючи про те, що він був представлений як представник американського різновиду постмодернізму. Тому надамо коротке резюме стосовно саме постмодерної складової його творчості.

Постмодернізм, на думку Джеймсона, виник у ситуації, коли передчуття хоча б якогось майбутнього (катастрофічного чи світлого) змінилися відчуттями неможливості будь-якого майбутнього взагалі (згадаймо смерть Бога у Ніцше, Автора у Барта, людини у Фуко). В таких умовах єдиний вихід – повернення до Історії. При цьому історія постає не як саморух у об'єктивному часі. Історицизм Джеймсона фіксує історичні форми на все більш глибокому рівні масової свідомості, наблизившись аж до сфери «політичного несвідомого». Так народжується основний метод аналізу, який застосовує американський філософ. Він пов'язаний з постійною та чіткою інтерпретацією символічного виміру культурних кодів.

За Джеймсоном, саме у символах розчинене політичне несвідоме. На відміну від структуралістів, він відмовляється займатися дослідженням знаків. На його думку, знаки не є тим останнім рівнем, на якому повинна зупинитися інтерпретація, навпаки, саме у знаках приховується ідеологія, що утримує в собі Історію. Виникає знайома проблема подолання ідеологій, зняття «хибної свідомості».

Поряд з такими характерними рисами постмодернізму як поступове послаблення історичності у відношенні до суспільної історії, та в нових формах індивідуальної темпоральності; нові типи базисних емоційних станів; нова економічна система та ін., Джеймсон відзначає і глибинні зрушення у теорії, зокрема появу власне постмодерністського феномену – теоретичного дискурсу.

Він вважає, що саме в час постмодерну відбулася заміна відчуження суб'єкта його розпадом.

Однак, постмодернізм вміщує у собі потенції виходу за межі капіталізму. У руйнації класичного суб'єкта Джеймсон бачить вихід до нової колективної суб'єктивності. Можливість виникнення нового історичного етапу, на якому соціальне ціле буде переживатися кожним індивідом безпосередньо, а не опосередковано через естетичні форми, передбачає включення до перспективи розвитку капіталістичного суспільства «четвертої можливості».

Задля її здійснення Джеймісон висуває ідею «культурного картографування» світу пізнього капіталізму. Створення карти величезної багатонаціональності і децентрованої мережі комунікацій, в якій опинився сьогодні індивідуальний суб'єкт, допоможе кожному відчувати своє власне місце у глобальній системі.

Таким чином, філософсько-культурологічна концепція Джеймісона дозволяє повніше й чіткіше осягнути явище постмодернізму як нового історичного проекту.

ПЛЮРАЛІЗМ ФІЛОСОФІЇ ІТАЛІЙСЬКОГО ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Італійська філософія ХХ століття, окрім неоідеалізму Бенедетто Кроче та перегляду марксизму, здійсненого Антоніо Грамши, залишається, з критичної точки зору, якщо не непомітною, то фрагментарною та епізодичною.

Історичний розвиток італійської філософії проходив автономно відносно франко-німецьких парадигм. Окрім панування протягом більш ніж двох десятиліть фашистської диктатури, значну роль у цьому відіграла перепона, створена мовою. На відміну від французької мови, яка, починаючи з Просвітництва та до Другої світової війни, вважалася «мовою дипломатії», італійська мова після Відродження не мала міжнародного значення. Вона використовувалася лише в деяких спеціальних дисциплінах, насамперед, в історії мистецтва та музичній термінології. Мовний бар'єр перешкодив поширенню італійської літератури та філософської культури. Не допомогла також й італійська еміграція, яка експортувала не національну ідіому, а, швидше, місцеві діалекти. Відчуваючи нестачу лінгвістичного інструменту для поширення своєї традиції, емігранти зазнали не лише «матеріальних», а й «культурних» труднощів розуміння, якою, й де, власне, ця традиція має бути.

Проблема розповсюдження італійської філософської культури залежала також від іншого фактору: домінування в експорті візуальних повідомлень над вербальними. Відсутність геніальних зразків у художньому мистецтві, архітектурі, моді породила думку про такий же стан у літературній та філософській сфері, що призвело до втрати інтересу у відношенні можливості перекладів письмових текстів.

У теоретико-естетичному плані італійська філософія сьогодні визначається, насамперед, відношенням до поняття «теорії» та до радикальної критики Гайдеггером західної метафізичної традиції. Характер даного ставлення визначають дві позиції. Перша пропонує інтерпретацію гайдеггерівської концепції методами філософської герменевтики. Джані Ваттімо, Маріо Перніола, Альдо Джаргані, П'єр

Альдо Роватті та інші прихильники даної концепції визнають неможливість виходу за межі метафізики і вбачають завдання філософії у критичному усвідомленні ґрунтовних метафізичних положень. Звідси – центральність герменевтичної інстанції, конституювання знання як системи інтерпретативних рекомендацій.

Друга позиція полягає у «радикальній» критиці метафізичної традиції і в побудові концепції, яка виходила б за межі нігілістично-технологічного напрямку, що характеризував концепції Буття всієї західної філософії від Платона до Ніцше. Емануель Северіно та Массімо Кассіарі пропонують розглядати філософію як «підґрунтя», а не «шлях» роздумів.

Ці два напрямки сучасної італійської думки тісно пов'язані з її національним філософським минулим. Герменевтика як інтертекстуальний дискурс розвинулася на результатах історицистської традиції, яка, починаючи з Дж. Віко, через постромантичний спірітуалізм, йде до Бенедетто Кроче та екзистенціалізму. Пропозиція радикального критичного аналізу західної метафізики, хоча і менш властива італійській традиції, однак завжди підтримує діалог з аристотелівською спадщиною та неосхоластикою, яка до другої половини ХІХ століття залишалася актуальною в Італії.

ЕКО

Умберто Еко (Есо, нар. у 1932 р.) – італійський філософ, семіотик, письменник і літературний критик; генеральний секретар Міжнародної Асоціації з семіотичних досліджень, професор семіотики Болонського університету. Основні філософські праці: «Трактат з загальної семіотики» (1975), «Проблема естетичного у Св. Фоми» (1956), «Семіотика і філософія мови» (1984), «Мандрівки до гіперреальності» (1987), «Межі інтерпретації» (1990), «Пошук досконалої мови» (1995).

На думку Еко, сучасна культура знаходиться у кризовому стані, який полягає у кризі репрезентації – «порядок слів більше не відповідає порядку речей», – а існуюча система комунікацій виявляється чужою наявній історичній ситуації. Вихід із даної ситуації Еко бачить у створенні нових формальних структур, які зможуть відобразити реальний стан речей і стати його новою моделлю.

Еко пропонує модель «відкритого твору» – «трансцендентальну схему», що фіксує двозначність нашого буття у світі. Поняття «відкритий твір» стало попередником ідеї множинності у мистецтві, постструктуралістського інтересу до читача, тексту, інтерпретації. Подібно до того, як спосіб структурування художніх форм співзвучний способу, яким наука і сучасна культура осягають реальність, так і модель «відкритого твору» повинна відображати зміну парадигми, стверджувати появу нового коду. Такий твір відкриває текст багатству інтерпретацій, змінює акценти у взаємовідношеннях текстуальних стратегій – автора й читача.

Вивчаючи мас-медіа з метою виявлення відносин між наративними структурами та ідеологією, Еко розробив концепцію кітч як немистецтва. Кітч, на думку Еко, – це ідеальний продукт для аудиторії, що прагне отримати задоволення, не прикладаючи до цього жодних зусиль. Така аудиторія здатна сприймати лише вторинні образи, але, в той же час, вона впевнена, що насолоджується справжньою репрезентацією світу.

Еко ототожнює кітч з масовою культурою і протиставляє його «високій культурі», репрезентованій авангардом. У постмодерністській культурі таке протиставлення зникає і відбувається примирення кітч з авангардом.

За зовнішніми ознаками постмодернізм легко сплутати з кітчем, однак якщо кітчу не вдавалося привернути інтелектуальну публіку (він не здатний розважати, не відволікаючись від проблем), то постмодернізм, навпаки, розраховує саме на таку аудиторію, яка здатна оцінити іронію твору, простежити в ньому інтертекстуальні коди, тобто розважатися, але одночасно отримувати нове знання. Для того, щоб такий контакт став можливим, щоб адресат прочитав текст, постмодернізм виробляє певні визначені принципи організації повідомлення. У даному випадку Еко звертається до аналізу взаємовідношень між різними формами авангардистського мистецтва та їх інтерпретативною спільнотою, а потім до трансформації цих форм і відносин твору з аудиторією в постмодерністській культурі.

Роздуми Еко про жанри, види і можливості мистецтва епохи масової комунікації, а також про еволюцію різних типів аудиторії розгортаються навколо опозиції «інновація та повторення». На думку італійського дослідника, модерністським критерієм оцінки художньої значимості твору була новизна, висока ступінь інформації. Приємне повторення відомої мелодії сприймалося модерністськими теоріями мистецтва як дещо характерне для ремісництва – не для мистецтва – і для промисловості. Мистецтво нагадувало, скоріше, «наукову революцію»: кожний витвір модерністського мистецтва встановлював свій закон, пропонував нову парадигму, новий спосіб бачення світу.

Згідно модерністській естетиці, основними характеристиками продуктів мас-медіа є повторення, копіювання, підкорення напередвстановленій схемі та надлишок (на противагу інформації). Сьогодні, на думку Еко, ми є свідками дискусій з приводу однієї нової теорії мистецтва, яку називають «естетикою постмодерну» і яка переглядає під особливим кутом зору самі поняття повторення та серійності. Ці поняття мають величезну кількість значень. Один із смислів слова «повторити» полягає в тому, щоб зробити копію певного абстрактного зразка. У цьому сенсі одна річ тотожна іншій, коли вона володіє тими ж властивостями, що й перша, хоча б у деякому відношенні. Однак Еко цікавить повторюваність та серійність, які стосуються того, що, на перший погляд, не здається тотожним. У цьому плані можна виділити «рїтейк» та «рїмейк» як різні типи повторення, а також «петлю», «спіраль» та «сагу» як різновиди серії.

Серійність та повторення, згідно Еко, не суперечать інновації. Мистецтво було й залишається «таким, що повторюється».

Постмодерністська естетика пропонує цінне відкриття: серія можливих варіацій потенційно нескінченна. У постмодернізмі серія перестає бути бідним родичем мистецтва і стає художньою формою, здатною задовольнити нову естетичну чуттєвість.

З кінця 1960-х років Еко займається семіотичною проблематикою. Підґрунтям існування культури італійський філософ вважає ідею необмеженого семіозису. Його цікавить лише замкнутий простір культури, в якому панує Символічне, що породжує смисли та оперує ними, не звертаючись при цьому безпосередньо до фізичної реальності. Еко прагне знайти єдиний семіотичний підхід до усіх феноменів сигніфікації та комунікації, виявити логіку культури завдяки різноманітним означальним практикам, які можуть бути частиною загальної семіотики культури.

ВАТТІМО

Джанні Ваттімо (Vattimo, нар. у 1936 р. у м. Турині) – італійський філософ-постмодерніст, професор теоретичної філософії Туринського університету, автор багатьох всесвітньо відомих книг, зокрема «Кінець сучасності» та «Прозоре суспільство» (1989), лауреат премії «Ганні Арендт» 2002 року у сфері політичної філософії, активний політичний діяч, видавець журналів «МікроМега» та «Міжнародний філософський журнал». Ваттімо досліджує існування людини в сучасному «суспільстві тотальної комунікації».

Постмодернізм. Згідно Ваттімо, поняття постмодерн, яке сьогодні дещо втратило свою популярність, у філософському сенсі залишається актуальним і передбачає процедуру деструкції деяких ґрунтовних рис модернізму, найхарактернішою з яких є віра у прогрес. Ця віра надає поняттю «модерність» ту нормативність, згідно якої все, що є сучаснішим, є ціннішим та досконалішим. Тобто, виходячи з цього, модернізм визначається як епоха, базовою цінністю якої є буття сучасного.

Однак, у наш час віра в історичний прогрес втрачена: як теоретичні роздуми філософів та істориків, так і фактичний соціально-політичний устрій сучасного світу позбавляє її будь-якого підґрунтя. Мова тут йде, на думку Ваттімо, не лише про кінець ідеологій та метанарацій, а, в першу чергу, про певну сукупність історико-політичних змін, адже після руйнації західного імперіалізму не можливо більше мислити історію як єдиний процес. Дійсно, в ситуації, коли більше не існує будь-якої централізованої влади – католицької церкви, Священної Римської імперії чи так званого «цивілізованого світу», – говорити про історію як про поступальний прогресивний процес, що задає нормативні ціннісні критерії, не видається можливим.

Однією із складових даної епохальної зміни в розумінні історії Ваттімо вважає плюральність, адже якщо віра у прогрес була певним «принципом реальності» у модернізмі, то в результаті її втрати сама реальність втрачає сенс: у постмодерному сприйнятті реальність не постає як дещо об'єктивне. І пов'язано це не лише з втратою віри у прогрес. Не менш важливу роль грає тут «медіатизація» соціального життя. Мас-медіа, що великою мірою визначають наше сприйняття

реальності, не привели до тотальної гомологізації світогляду, а, навпаки, спровокували вибух плюралізму поглядів.

Відвертий плюралізм разом із втратою віри в історію та відчуттям необ'єктивності світу породили послаблення почуття реальності. У зв'язку з цим, Ваттімо застосовує поняття «естетизації життя» у постмодерну епоху. На запитання про коректність застосування естетичної категорії для опису постмодерного існування Ваттімо дає позитивну відповідь, наслідуючи при цьому Канта та К'єркегора у розумінні естетичного досвіду та естетичного сприйняття як досвіду «нейтрального» відносно істини та об'єктивної реальності світу.

Сенс постмодерної естетизації життя полягає, на його думку, в тому, що плюралізм (художніх стилів та стилів життя) більше не обмежується жорстким розмежуванням реальності та уявлення. Так, з одного боку, історія все більше перетворюється на естетику; світи та особистості, які вивчають історики, майже не відрізняються від вигаданих персонажів та світів. З іншого боку, саме естетичне сприйняття стає історичнішим, бо художній твір постає як репрезентація певного світу, як певна можлива форма життя.

Постмодерність, на думку італійського дослідника, відмовляючись від традиційних уявлень про формальну досконалість, змінює саму сутність естетичного сприйняття, визначаючи його у поняттях плюралізму. Задоволення, яке ми відчуваємо, споглядаючи витвір мистецтва, не пов'язане більше з переживанням певної завершеності; звичні критерії оцінки якості художнього твору вже не мають ніякого відношення до досконалості його форми, навпаки, вони пов'язані зі здатністю твору мистецтва породжувати, викликати у нас множину спогадів, асоціацій, зв'язків.

Суспільство пізньої сучасності, або постмодерністське суспільство Ваттімо визначає як суспільство переможних комунікацій. Всюдишца хвиля теле- та радіоефіру незворотно руйнує реальність факту, світ розчиняється в неочевидності, а сучасна людина, приглушена потоками інформації, втрачає почуття об'єктивності.

Істина та свобода інтерпретації. Свою критику сучасного суспільства Ваттімо протиставляє теорії Юргена Габермаса. На думку італійського філософа, у Габермаса наявна раціоналістична установка, з якої витікає претензія змоделювати суспільство непорушеної комунікації, суспільство чистої раціональності.

Якщо для Габермаса соціальна комунікація викривлена, то для Ваттімо вона ніколи і не буває «чистою», адже ідеал чистоти соціальної комунікації передбачає існування центрального комітету, диктатури експертів тощо. Тому Ваттімо оперує критерієм зменшення насильства, а не критерієм прозорості комунікації.

Згідно Ваттімо, наше суспільство зовсім не прозоре, воно існує як суспільство бойових дій, де велика кількість інтерпретаційних інстанцій знаходяться у суперечності одна з одною. Це і є свобода, оскільки, якби існували істинні інтерпретації, ми не були б вільними.

Ваттімо прагне такого суспільства, в якому можна було б вести діалог без насильницького наказу. Він не довіряє суспільству, в якому діалог – це «шлях істини». Останнє можливе лише за умови створення тоталітарного суб'єкта, здатного судити про «порушення комунікації».

Італійський дослідник впевнений, що істина як об'єктивність – це метафізичний міф. У суспільстві потрібно створювати ситуацію, коли всі є вільними у висловлюваннях будь-яких абсурдних думок, не зазнаючи насильства і не завдаючи його іншим. Такий світ вибудовується через множинність інтерпретацій – зацікавлених, викривлених, хибних, – при цьому всі вони є легітимними, якщо не застосовується насильство для того, щоб примусити замовкнути інші інтерпретації.

Ваттімо дає філософське визначення насильства як того, що «перешкоджає запитувати далі». Якщо з ідеєю істини можна прийти до тоталітарного суспільства, то з ідеєю ненасильства – ні.

Згідно Ваттімо, у сучасному світі нам потрібно орієнтуватися на ту форму свободи, яка є рухомішою та менше ідентифікується з реалізацією певної моделі. Наприклад, досвід існування у «світі масмедіа», де через засоби комунікації є можливість по-різному інтерпретувати події, все менше стимулює нас до пошуку такого засобу, в якому світ був би відображений об'єктивно. Коли є багато агентів інтерпретації, самих інтерпретацій існує безліч, а «існувати» означає знаходитися у світі, що коливається, адже реальність з'являється в ньому в результаті нашарування великої кількості інтерпретацій.

Однак філософ не бачить трагедії у тому, що інтерпретація повністю замінила істину. Викриття мистецтва, європоцентризму, ідеї прогресу, всіх метафізичних ілюзій – все це, на його думку, не недоліки, а досягнення масмедійної картини світу.

Ставка на об'єктивність небезпечна, оскільки в кінцевому результаті приводить до авторитарної концепції реальності. Сучасний досвід вказує на зв'язок між свободою та інтерпретацією, а не на зв'язок між свободою та об'єктивністю.

Не потрібно також думати, згідно Ваттімо, що у постмодернізмі не має пріоритетів, такими пріоритетами італійський дослідник вважає гуманітарні науки та «прекрасне». Гуманітарні науки, завдяки своїй методологічній непогодженості, допомагають усвідомити те, що «метафізичні казки» – це лише казки, а «прекрасне» дозволяє розширити життєвий світ, відкриваючи інші можливі життєві світи, створені засобами мистецтва.

Епоху постмодерну Ваттімо порівнює з Новим Вавилоном. Це епоха пануючого плюралізму, всезагальної емансипованості, епоха, яка дає свободу суспільству, втомленому від істини.

Демаскація метафізики. У статті «Метафізика, насильство, секуляризація» [143] Дж. Ваттімо розглядає проблему виходу за межі метафізики, що має назву «демаскації» метафізики (unmasking – зривання маски), а також можливі шляхи подолання метафізики, як вони виявились у низки філософів останнього часу, які намагались розхитати основи метафізики. Аналізуючи підходи Ніцше з його теорією «демаскації демаркації», Гайдеггера з його «пригадуванням буття», Адорно з «негативною діалектикою», Левінаса з його редукцією метафізики до етики, Дерріда з його теорією онтологічного насильства мови, Дж. Ваттімо зазначає, що детальний розгляд труднощів, які виникають при демаскації метафізики ще не є гарантом логічної коректності й обґрунтованості висновків щодо вихідних позицій, визначаючих подальший хід дослідження.

Дж. Ваттімо говорить про радикальну «демаскацію демаркації» Ніцше, згідно з якою навіть ідея правди, що зриває «маску», навіть претензія або спроба досягти міцної основи поза ідеологіями й будь-якими формами хибної свідомості, є, власне, все ще «людською, надто людською» старанністю, все ще маскою. А отже, не слід обмежуватися демаскацією, яка успадкувала метафізику заради більш істинної основи. Слід відкинути саму ідею істинної основи. Теорія Ніцше – що метафізика є лише формою волі до влади – глибоко пронизала філософську думку ХХ століття, час від часу набираючи нових, але завжди споріднених значень. Критика метафізики, якій він присвятив стільки сторінок – це критика метафізики як прояву насильства.

Далі Джанні Ваттімо звертає свою увагу на вчення М. Гайдеггера і зазначає, що в його роботах – як натяк в «Бутті і часі» і відкрито в пізніших творах – звучить заклик «пригадати» буття та йти за межі метафізики, мотивований досвідом насильства. Дж. Ваттімо вважає далеко не випадковими згадки Гайдеггера про атомну бомбу і спустошення світу в лекціях і промовах 1950 року й після того, – вони не просто продиктовані добрим наміром приєднатися до тих, кого турбує майбутнє людства в епоху колосальної технології знищення. Вони, на думку Дж. Ваттімо, демонструють головний зміст усього вчення Гайдеггера – усвідомлення насильства метафізики і необхідності її подолання.

Окремо наголошується на тому, що ні Гайдеггер, ні Ніцше не роблять спроби протиставлення ще однієї етичної метафізики ненасильства метафізиці насильства, лишаючись тим самим у межах кола, яке прагнуть розірвати. Їхні вчення пропонують докорінно інший шлях, і тут ми підходимо до головної тези Дж. Ваттімо: *демаскація – як вихід за межі метафізики та її насильства – можлива лише в разі її секуляризуючого продовження*.

До ряду критиків метафізики за її жорстоку сутність Дж. Ваттімо відносить Теодора Адорно та Еммануеля Левінаса, які також досліджують проблему подолання метафізики.

Метафізика провокує жорстокість і розкривається в ній, каже нам Т. Адорно [див.: 128]. Саме тому вона виявляється дискредитованою – через свою байдужість до кожного індивідуального життя, до прав випадкового й плінного, яка завжди становила її основний смисл. Метафізика забирає право на безпосереднє життя, віднімає право на чуттєве й мінливе, що здійснюється шляхом визнання універсальних та абстрактних сутностей.

Для демонстрації цієї думки Т. Адорно звертається до історії Освенциму і зазначає, що в певному сенсі, виявляючи нестерпну жорстокість, він просто підкреслив усе це. Печі для кремації в Освенцимі – це образ, який виявляє і підтверджує всеохопну «байдужість до кожного індивідуального життя», це результат певного раціоналістичного світобачення, але також це прообраз адміністративного світу і його майбутнього за нормального розвитку подій. Джанні Ваттімо критикує Адорно за недооцінку значення Освенциму – на його думку, це поворотний пункт в історії насильства й метафізики, а не про-

сто риторичний приклад жорстокості, пов'язаної з умовами людського існування.

Дж. Ваттімо визнає, що Т. Адорно чітко окреслив суть постніцшеанської й постгайдегтерівської критики метафізики – метафізики як прояву насильства, що відверто було виявлено Освенцимом і жорстокістю тоталітарних суспільств, уготованою і обґрунтованою саме метафізикою як домінуючим способом мислення. Втім, ті самі причини, які надихають Т. Адорно на критику метафізики, також зумовлюють, як це не парадоксально, її відродження – як негативної діалектики, яка визначається як «заперечення заперечення, яке не стає ствердженням», як знання «абсолютне», оскільки правдиве в своїй невіршеній проблематиці.

Визнання чуттєвого й мінливого, а не його придушення, що становить суть метафізики, фактично виступає запорукою щастя – це було б примиренням двох природ людини, духовної й тілесної. Однак це примирення не може бути реалізоване. Воно завжди має лишатися лише обіцянкою, тому що реалізація цього визнання чуттєвого, й примирення духу з матерією, була б його пригніченням: «обіцянка щастя» Адорно, пише Джанні Ваттімо, по суті є видимістю – вона повинна лишатися нездійсненою і нездійсненною. Поняття негативної діалектики Дж. Ваттімо критикує як сумнівне й нестійке і це пов'язано не стільки із запереченням «обіцянки щастя», скільки із самим типом мислення, який провокує і власне є основою для подібного заперечення.

Тому виявляється, що вихід за межі метафізики та її жорстокості є у Адорно, по суті, своєрідним екзорцизмом, спробою перенести далеко в утопічну сферу страшний і бажаний момент доступу до обґрунтування. Джанні Ваттімо робить підсумок: «У своєму бажанні нескінченно відкладати примирення – момент, коли діалектика стане стверджувальною, – Адорно, здається, усвідомлює, що насильство метафізики полягає не стільки в механізмі трансцендентності, звернутому до іншого порядку дійсності, що знецінює й принижує безпосередньо дане, скільки в механізмі обґрунтування, в процесі, що прагне досягти того обіцяного «іншого» і утвердитись у своїй розкритій присутності, у своїй *енергії*» [143, р. 51], в механізмі звертання до *основи*.

Наступна постать, до якої звертається Джанні Ваттімо при розгляді проблеми подолання метафізики, це – Еммануель Левінас. Тут

мова йде перш за все про радикалізацію етичної необхідності редукції метафізики до етики (утвердження етики як єдиної основи для мислення, що більше не буде насильницьким) та проблематизацію поняттєвої мови метафізики й секуляризації як вирішального кроку, що веде за межі метафізики. Дж. Ваттімо вбачає найплідніший аспект вчення Левінаса саме в тому, що він відсилає нас до роздумів про секуляризацію та її значення для подолання метафізики. Тут ми підходимо все ближче до основної думки статті.

Автор звертає увагу на те, що термін «метафізика» Левінас лишає для мислення, що уникає логіки насильства, відкриваючись потусторонньому, а те, що Ніцше, Гайдеггер, Адорно називають метафізикою, він позначає як «онтологію». У цьому контексті Дж. Ваттімо робить логічний відступ у формі історичного екскурсу, наголошуючи, що онтологія, як і метафізика, завжди була наукою про *буття* як *буття*, яке виступає певним тлом, наперед-розумінням і тотальністю, що обумовлює розуміння сутностей. Він демонструє цю думку на прикладі міркувань Левінаса про бажання та стосунки з «іншим» – про іншу людину в її нескінченності, а не просто інше «Я» – це перший істинний досвід *буття*. Левінас зазначає, що інший бажаний для нас остільки, оскільки він відкритий нескінченності й здійснює її. Тут виникає зв'язок між буттям і дискурсом, в якому й розкривається інший, і саме це, на думку Дж. Ваттімо, вивільняє нас від жорстокості метафізики. Вслід за Левінасом він переходить до розуміння іншого як Бога, але не в сенсі онтологічної редукції, а в сенсі приналежності іншого до трансцендентального виміру.

Простежуючи розвиток думки, спрямованої на подолання метафізики і її жорстокості, починаючи від Ніцше і Гайдеггера, переходячи до постніцшеанської і постгайдеггерівської критики метафізики, уособленої Адорно, звертаючись до Левінаса, Джанні Ваттімо тепер аналізує відповідь Жака Дерріда, викладену в «Жорстокості та метафізиці: есе з приводу міркування Еммануеля Левінаса».

Дж. Ваттімо чітко виділяє два аргументи, наведені Ж. Дерріда, які показують, що навіть Е. Левінас не зміг подолати метафізику, а якщо використовувати термінологію самого Левінаса – онтологію. Мова йде перш за все про використання мови як засобу опосередкування між співрозмовниками, що мають стати досвідом буття один для одного. І саме мова, в основі якої лежить предикативна функція,

є онтологічним насильством, і тут Дерріда вдається до аналізу цієї функції мови. Другий аргумент, наведений Ж. Дерріда, стосується філософії мінливості Левінаса, яка передбачає онтологічне наперед-розуміння.

Фактично, попри спробу мислити *буття* у термінах чистої мінливості, Левінас мусить визнати певну міру «трансцендентального насильства», проявом якого постає інший – інший як влада метафізичної основи, якої прагнули уникнути; як Його величність і висотність. Дж. Ваттімо логічно заключає, що у спробі подолати метафізику в першому її розуміння – як онтологію, приходиться до другого її розуміння – як теології. І акцентує особливу увагу на цьому моменті секуляризації метафізики.

Дж. Ваттімо вбачає підґрунтя вчення Левінаса в есхатології біблійних пророків. Есхатологія в даному випадку тлумачиться як ідея суду, що вершиться кожної миті, підкоряючись якому людина виходить за межі історії у сферу нескінченного – у сферу тотальності, постаючи як інший.

Левінас намагається показати, що нескінченність, пов'язана з біблійною есхатологією, не має рис насильства, яке, натомість, властиве метафізичному розумінню буття. З одного боку, есхатологія пророків постає єдиним істинним джерелом мислення іншого, і якби інший мислився не стільки за моделлю картезіанської ідеї нескінченності, скільки «Господом», який говорить в Біблії, то виникла б можливість уникнути метафізичного насильства. З іншого боку, є ймовірність того, що західна філософія, пронизана тотальністю і відповідно породженим нею насильством, сама змогла б покласти кінець пануванню тотальності шляхом саморефлексії і корекції усвідомлених помилок.

Джанні Ваттімо підходить до наскрізної проблеми вчення Левінаса – проблеми взаємозв'язку між *логосом* західної філософії та біблійною есхатологією – проблеми, якої Левінас старанно уникає. Це проблема зв'язку між метафізикою як наукою про *буття* як *буття* і метафізикою як теологією – наукою про сутність, яка чистим діянням реалізує в собі *буття* в його повноті. Це проблема секуляризації. На питання, яким постає зв'язок – західна філософія підкорена і скерована есхатологією чи то є два принципово різні джерела думки – Дж. Ваттімо не знаходить відповіді у Левінаса. Він відкидає можливість самокорекції західної філософії чи її корекції шляхом зовніш-

нього втручання есхатології і ставить питання про інший шлях подолання розриву між грецьким *логосом* і есхатологізмом. Їх не можна вважати цілком окремими джерелами істини – ці дві «мови» завжди вже-дані нам як взаємно переплетені.

Виникає потреба правильної постановки питання про зв'язок цих двох традицій – західної філософії та біблійної традиції, – оскільки чітке формулювання й чітка відповідь можуть наблизити нас до самого кореня проблеми метафізичного насильства. Існує тенденція розв'язання проблеми секуляризації через просте й чисте *повернення* до початку, до того часу, який передує «розпаду» – секуляризації. Те, що Левінас називає пануванням онтологічного насильства, зникло б при «згадуванні», яке стало б кроком назад до належної «репрезентації» буття як іншого, спотвореної на забрудненому шляху західної історії. Однак виникає питання, зазначає Дж. Ваттімо, – чи не стане повернення тільки й перш за все відродженням метафізичної *основи* в її дикунській формі, все ще позначеній безапеляційністю взаємин володіння, тоді як метафізика «обґрунтування» представляє натомість першу секуляризацію, але також і результат цивілізації, скасування насильства?

Якщо Джанні Ваттімо, аналізуючи історію критики метафізики, починав з етичних мотивів, то тепер він підходить до того, що етичний вимір проблематики виходу за межі метафізики змінюється релігійним. Він релігійний у тому сенсі, що у спробах подолати метафізику людина стикається з «Богом» Біблії – з «началом», яке не потребує ніякого механізму обґрунтування. Адже якщо біблійного Бога не визнавати метафізичним «принципом», то есхатологія не може вважатися ні джерелом, подібним до грецької філософії, ні попереднім більш істинним моментом, до якого слід повернутися, минаючи неоднозначності й спотворення, привнесені грецьким *логосом*.

Саме через це «начало», через «Бога» Біблії, ми отримуємо можливість подолати метафізику, адже воно як таке виступає у подвійному сенсі: Бог не тільки творець, до якого можна повернутися через текст; він також є і самим текстом. Постає проблема формулювання зв'язку між текстом і його автором, яка і є, по суті, виходом за межі метафізики.

Джанні Ваттімо підсумовує: «Істинний смисл заклику до біблійної традиції з метою подолання метафізики, – це те, що *буття* по-

стає в ньому як подія (послання, слово передане), до якої історія метафізики належить як складовий момент. Вийти за межі метафізики чи, як пропонує Гайдеггер, *verwinden*, пережити її (переглянути, спотворити, підкоритись їй і звільнитись від неї), означає знову методично пройти весь шлях її видозміни або *узгодити* з «*поставом*», з його відсиланням, визнаючи його як процес секуляризації» [143, р. 59].

Отже, Джанні Ваттімо розкрив перед нами історію критики метафізики й виходить на питання її секуляризації – поділ на метафізику як онтологію (яка заперечує мінливе й чуттєве) і метафізику як теологію (що звертається до основи, якою постає інший в особі Бога), – це, на його думку, як раз уможлиблює її подолання через проблему формулювання зв'язку між текстом і його автором (два смисли розуміння Бога). Адже у зверненні до Бога як до *основи* й обґрунтування ми долаємо відчуженість й жорстокість метафізики.

■ *Частина IV*

ІСТОРІЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ. ДОКЛАСИЧНА ДОБА

- *Етнокультурна передісторія української людності*
- *Міфоепічна свідомість давнього слов'янства*
- *Основні риси українського світоглядного менталітету*
- *Філософія Києворуської доби*
- *Філософія XIV—XVI ст.: агіографія, український неоплатонізм, полемісти*
- *Острозький культурно-освітній центр. Києво-Могилянський колегіум*

Етнокультурна передісторія української людності

Український терен — унікальне місце на європейському континенті. Ще за доби неоліту (III тис. до н. е.) в результаті з'єднання Чорного моря (до цього воно було озером) з Середземним і пов'язаного з цим зниження загального рівня вод тут надзвичайно інтенсифікуються процеси формування гумусу. Внаслідок цього, як свідчить відомий ґрунтознавець В. Докучаєв, сформувалися ґрунти, що були «результатом щасливого і дуже складного комплексу цілого ряду фізичних передумов». Заслуговує на увагу, що ніде на планеті навіть за мільйон років не виникло чогось подібного. Землі Наддністрянщини та Наддніпрянщини — єдине у світі місце, де чорноземна смуга сягає 500 км завширшки. Тож не дивно, що одна з найдавніших землеробських культур (трипільська) виникає тут уже в III тис. до н. е., коли протослов'янські племена, що були «мовними предками слов'ян»¹, відокремлюються від загального масиву індоєвропейської людності, яка заселяла територію України ще за доби протонеоліту. На цей же час припадає формування так званої прабатьківщини слов'ян, межі якої, за чеським дослідником Л. Нідерле, охоплювали на заході Верхню та Середню Віслу, на півночі межа йшла по Прип'яті, на північ-

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 149.

ному сході й сході включала в себе пониззя Березини і Десни, а по Дніпру доходила до гирла Сули. Південний рубіж праслов'янського світу йшов від Дніпра й Росі на захід до верхів'їв Південного Бугу, Дністра, Пруту та Сяну¹.

Поняття слов'янської прабатьківщини є надзвичайно важливим, оскільки дає змогу зафіксувати наявність на її терені (ще з трипільських часів) *автохтонного* населення, досить впевнено говорити про *неперервність* історичного зв'язку нинішніх мешканців території від Сяну до Дніпра (українців) з прадавніми трипільськими її мешканцями (йдеться, звичайно, про історичний, а не етногенетичний неперервний зв'язок). Новітні історичні дані дають підставу припустити існування вже в III тис. до н. е. на території нинішньої України перших державних утворень типу Крито-Мінойської держави².

Однією з найдавніших археологічних культур на території України вважається так звана тщинецько-комарівська (XV—XII ст. до н. е.), за нею йде білогрудсько-чорноліська (XI—VII ст. до н. е.), представники якої, обороняючись від степовиків-кіммерійців, будували на своїх південних кордонах потужні укріплення (їх залишки збереглися досьогодні під назвою «Змієві вали»). Безпосередні нащадки представників цієї культури зазнали сильного впливу скіфів — союзу іраномовних племен, що витіснили кіммерійців і запанували на території Північного Причорномор'я. Зазнавши в цей період (VII—IV ст. до н. е.) скіфського впливу, наші пращури, проте, зберегли свою етнічну окремішність.

Відомий скіфолог О. І. Тереножкін писав: «Найбільш імовірно, що праслов'янами були носії культури землеробсько-скотарських племен, які мешкали тієї доби в Лісостепу на захід від Дніпра, відомі нам за генетично пов'язаними між собою пам'ятками білогрудівської, чорноліської та скіфоподібної культур»³. У своїй пізнішій праці Тереножкін пише ще певніше: «У Лісостепу між Дністром і Дніпром мешкали скіфи-орачі, котрі, як можна вважати доведеним, скіфами були лише за назвою та великою насиченістю їхньої культури скіфськими

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981. — С. 217.

² Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. Археологія та стародавня історія України. — К., 1992. — С. 139—141.

³ Тереножкин А. И. Предскифский период в днепровском Правобережье. — К., 1961. — С. 343—344.

елементами, тоді як насправді, будучи автохтонами, були прямими нащадками чорноліських племен»¹.

Відмінність землеробів Середнього Подніпров'я від решти скіфів відзначав ще в V ст. до н. е. відомий давньогрецький історик Геродот, називаючи цих землеробів «борисфенітами» (від давньої грецької назви Дніпра — Борисфен, тобто Північна ріка) і нагадуючи, що їх самоназва — «сколоти». «Всі вони, — писав Геродот, — називаються екологами від імені [їхнього] царя, а скіфами нарекли їх греки»².

Тлумачачи слов'янський зміст назви «сколоти», Б. О. Рибаків зазначає: «Початкове «с», можливо, означало «сумісно діючі» (порівняй «су-путники», «со-ратники», «су-сіді» та ін.). Основа слова — «коло» — означає «круг», «об'єднання», групу однодумців, народне віче. Сколоти могло означати «ті, що об'єдналися, згуртувалися», «союзні», «належні до однієї округи («околоту») та ін.»³. Саме сколоти-слов'яни вели жваву торгівлю пшеницею з грецькими колоніями в Північному Причорномор'ї, що супроводжувалася, звичайно ж, і культурними контактами.

З III ст. до н. е. по II ст. н. е. праслов'яни (з початку нашої ери власне вже ранні слов'яни) пшеворсько-зарубинецької культури вели запеклу боротьбу проти сарматів.

У I—II ст. могутність сарматів починає слабшати, натомість розквітає нова (черняхівська) культура, що формується в поліетнічному середовищі еллінізованих пізньоскіфських, гето-фракійських та слов'янських племен. При цьому слов'янський елемент у ній з часом стає домінуючим. Це наочно демонструють суто слов'янська київська культура III—V ст., що розвинулася з черняхівської та пізньозарубинецької культур, а також так звана пенківська культура V—VII ст. Черняхівська культура поширюється не тільки на Лісостеп (у межах слов'янської прабатьківщини), а й на Степ до самого Чорноморського узбережжя. Племена черняхівської культури (слов'янианти) сформували в II ст. Антську державу на чолі з царем, влада якого, проте, була далеко не абсолютною, вона істотно обмежувалася народними зборами (вічем). Анти-землероби активно торгують

¹ Тереножкин А. И. Общественный строй скифов // Скифы и сарматы. — К., 1977. — С. 5

² Геродот із Галікарнасу. Скіфія. — К., 1992. — С. 31.

³ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — С. 227.

із Римом пшеницею (так звані «траянові віки», від імені римського імператора Траяна). Наприкінці IV ст. у причорноморських степах з'являються гуни, які, розгромивши західного сусіда антів — Готську державу, рушили в Західну Європу, де, зрештою, й зазнали рішучої поразки. Антів гуни не чіпали, навіть вступили в союз із ними. Таким чином, після розгрому гунів Антська держава лишилася єдиною силою в Північному Причорномор'ї. Досягши розквіту, вона налагоджує тісні торговельні та інші стосунки з Візантією (VI ст.). У середині VI ст. починається інтенсивна колонізація слов'янами гірла Дунаю та Балканського півострова. Проте вона незабаром припиняється через нову навалу кочівників зі Сходу — аварів (обрів). Навала аварів виснажила Антську державу, яка занепадає й на кінець VI ст. припиняє існування.

Наприкінці V — на початку VI ст. слов'янське плем'я полян, що мешкало у Середньому Подніпров'ї (в районі впадіння у Дніпро Прип'яті й Десни), ініціює створення військового союзу з іншими слов'янськими племенами — волинянами, уличами, тіверцями, бужанами, дулібами, хорватами. Це поклало початок формуванню *праукраїнського* етносу, державно-політичною формою якого і був названий союз, що став називатися Русь (точне значення цього слова досі ще не встановлене вченими; існує кілька гіпотез, із яких найімовірнішою вважають «варязьке» — шведське — походження слова). Столицею цього військово-політичного об'єднання слов'янських («склавінських» і частково «антських») племен стає головне місто полян, відоме вже з V ст. (спочатку воно називалося Корчак, але скоро його стали називати Києвом — за іменем напівлегендарного родоначальника полян Кия). За назвою столиці державу русів або русичів, як почали називати її жителів, іноді називали Куявією, але більш вживаною все ж була назва Русь. Трохи пізніше до Русі приєднуються племена сіверян, деревлян, дреговичів.

У 860 р. київський князь Аскольд після кількох успішних походів на Візантію запроваджує у своїй державі *християнство*. Тут утворюється митрополія — константинопольський патріарх Фотій прислав до Києва архієпископа Михайла Сірина та шість єпископів. У Києві починається будівництво церков, з'являється література (церковна та світська). Проте частина київського боярства, незадоволена цією реформою, що посилювала князівську владу, таємно запрошує до

себе Олега — регента малолітнього варязького (за деякими відомостями, балтського, литовського) конунга Ігоря, сина недавно померлого Рюрика, що утвердився з дружиною в Ладозі (столиці другого, поряд з Куявією, великого східнослов'янського державного об'єднання — Славії).

Відкривши Олегу вночі київські ворота, змовники вчиняють державний переворот, убивають князя Аскольда і його молодшого брата Діра й проголошують київським князем малолітнього Ігоря. Династія Києвичів припиняється, починається нова династія — Рюриковичів. Проте ця подія мала й позитивні наслідки: дві великі східнослов'янські держави — Куявія та Славія — об'єднуються в одну — Русь. Це сталося в 882 р. Що ж до християнства, то воно залишилося, але не в статусі панівної релігії. Процес прийняття християнства остаточно завершує Володимир Великий (друге хрещення Русі в 988 р.).

Процес об'єднання слов'янських племен в єдиній державі завершується лише в X ст., коли до Русі приєднуються землі кривичів, а після розгрому Хазарського каганату — в'ятичів, радимичів і східних сіверян. Проте, хоч офіційно держава звалася Руссю, її мешканці розрізняли власне Русь, або Малу Русь (так би мовити, метрополію), і решту києворуських земель. До першої відносили землі полянського союзу, тобто землі сучасної України. Це знайшло відображення й у літописах, у яких часто йдеться про русь або русів, мешканців власне Русі. Решту населення Русі називали «словене». Русь часто називають Київською Руссю. Остання назва, проте, дещо пізнішого походження, вона виникає ретроспективно, коли з'являється потреба відрізнити назву давньоукраїнської держави від Московії, яка з XV ст. починає претендувати на назву Русь. З цією ж метою все частіше вживається інша назва (в Літописі вона подибується з XI ст.) — Україна, яка походить не від слова «окраина» (як вважають деякі російські шовіністи, для яких Росія — «пуп Землі»), а від слова «край» — територія мешкання певного народу, який живе в краї; звідси й назва «Вкраїна», Україна.

Сучасні українські історики не вважають так звану «давньоруську народність» (як іменували мешканців Київської Русі радянські історики) етносом. Тому початок етногенезу східнослов'янських народів — українців, білорусів, росіян — вони відносять до «докиєво-руської доби» (V ст.). Як свідчать новітні дані історії, археології, етнолінгвіс-

тики та інших наук, праукраїнський етнос виникає наприкінці V — на початку VI ст., прабілоруський і прановгородський — у VIII ст., прамосковський (праросійський) — у XI—XII ст.¹

Міфоепічна свідомість давнього слов'янства

Початки світоглядної свідомості пращурів української людності сягають глибокої давнини, гублячись у первісних нетрях прадавньої міфологічної свідомості. Проте навіть на стадії своєї передфілософської історії східнослов'янська світоглядна свідомість утверджується й розвивається не в замкненому етнонаціональному просторі, а у жвавому творчому діалозі зі світоглядними ідеями інших етнонаціональних спільнот.

Так, у матріархальну добу ми бачимо в праслов'янській міфології архаїчну пару богинь — Ладу й Лелю, матір і доньку. Це богині прадавнього землеробського культури природи, що оживляє й відроджує свою плодючу силу. З аналогічною парою богинь — Лето (Латоною) та Артемідією, теж матір'ю й донькою, зустрічаємось і в Стародавній Елладі доби крито-мікенської культури. Пізніше на культ Лето — Артеміді «наклався» інший культ (теж пари богинь і теж матері й доньки) Деметри та Персефони.

Культ Лето в Елладі тісно пов'язаний з північчю, країною «гіпербореїв». Саме з країни гіпербореїв Лето з донькою прибули на острів Делос. На Делос гіпербореї (люди з півночі) щорічно надсилали дари, загорнуті у пшеничну соломку, тобто гіпербореї — це землероби, що жили на півночі. Якщо ж згадати, що в XV—XII ст. до н. е. західними сусідами праслов'ян (найдавніших землеробів) були дорійці² — племена, які згодом рушили на південь, завоювали ахейські держави Балканської Греції (ахейці — племена, що завоювали Трою, про них складено давньогрецький епос — «Іліаду») й започаткували античну культуру Еллади, то змістовий зв'язок культури Лади — Лелі й Лето — Артеміді не викликає сумніву. На думку Б. О. Рыбакова, є всі підстави «говорити про стародавній культ, що існував у значній частині індоєвропейських народів Центральної й Східної Європи, — двох рожаниць, з яких старша, рожаниця-мати, іменувалася Лето або Лада,

¹ *Залізняк Д. Я.* Первісна історія України. — К., 1999. — С. 221—230.

² *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. — С. 359.

а ймення молодшої варіювалось: у праслов'ян це була Лель, Льоля, Ляля; у греків — Артеміда»¹. Отже, вже на рівні міфологічної свідомості між праслов'янами та греками (дорійцями) відбувався жвавий діалог-обмін.

Процес становлення тієї чи іншої національної філософії (точніше, світоглядної ментальності) передбачає наявність як свого передісторичного етапу, періоду міфологічного (хтонічної і, головне, героїчної міфології), так і епічного (героїчного) епосу. Наприклад, класичній еллінській античній філософії передувала героїчна міфологія. Герої давньогрецьких міфів «упорядковують» світ, очищуючи його від хтонічних потвор (Персей убиває Медузу-Горгону; Тезей убиває Мінотавра і розгадує загадку Лабіринту; Геракл знищує Немейського лева, Лернейську гідру, Еріманфського вепра, Стимфальських птахів, очищує Авгієві стайні тощо). Потім настає етап героїчного епосу, зміст якого відображено в епічних поемах Гомера — «Іліаді» й «Одіссеї». З цього міфологічного й епічного змісту й виростають ранні категоріальні уявлення перших (VII—VI ст. до III. е.) шкіл античної філософії — Мілетської, Елепської, Піфагорейської та ін. Навіть класична еллінська філософія (згадаймо платонізм і неоплатонізм) щедро насичена міфологічним змістом.

Києворуській філософській ментальності також передують своя героїчна міфологія й епос. Так само у скотсько-скіфські часи знаходимо міф про небесного коваля Сварога — «батька сонця» й «творця вогню», який викував плуг, перемиг Змія й, запрягши його в плуг, виорав знамениті «Змієві вали». Геродот так описує скотський варіант цього міфа: у першого скіфського царя Таргітая було три сини: Ліпоксай, Арпоксай і Колоксай. «О тій порі впало з неба на скіфську землю золоте знаряддя: плуг, ярмо, сокира й коряк. Побачив це старший і швидко пішов узяти, але як наблизився, золото почало горіти. Він перелякався [й відступив], тоді наблизився середульший — з ним сталося те саме; їх [обох] відстрашило палаюче золото. Але як приступив молодший, воно погасло, і він заніс його додому. Коли старші брати довідалися про це, відразу ж оддали владу наймолодшому»².

Серед давньослов'янських волхвів-жерців існував своєрідний «розподіл праць»: серед них були «хмарогонителі» (ті, що «впливали»

¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — С. 416..

² Геродот із Галікарнасу. Скіфія. — К., 1992. — С 31.

на погоду), «чародії» (ті, що здійснювали магичні дії з водою за допомогою спеціального посуду, «чари»), «потворники» (знахарі) та ін. Окремо стояли так звані «кощунники» — своєрідні волхви-«ідеологи», які складали й виконували так звані «кощуни» (слов'янське слово, яке грецькі автори перекладали як «міф»). Центральний персонаж «кощун» — Кощій (Кашей) — володар «кощного», потойбічного, мертвого, «зимового» царства, який полонив дівчину й тримав у полоні певний період (період зимового омертвіння природи), після чого цю дівчину визволяв, убиваючи Кощія, позитивний герой (князь, царевич). Влада зими припинялася, й наставало пробудження природи, починався новий землеробський цикл. В усій давньослов'янській міфології впадає у вічі її виразно *землеробський* акцент Лада й Леля — типово землеробські божества, Сварог і Колоксай мають справу з землеробськими знаряддями праці (плугом), Кощіїв полон триває протягом «мертвого» землеробського сезону (зими) і т. ін.

Відомості про міфологію наших предків, як бачимо, знаходимо у свідченнях стародавніх греків, у візантійських хроніках, у вітчизняних Літописах. Але найсистематизованіші і найповніші відомості цього роду отримуємо у знайденому у 1919 р. А. Ізенбеком і дослідженому Ю. Миролюбовим, М. Скрипником, Б. Рабіндером і В. Яценком тексті так званої «Велесової книги», який донедавна кваліфікувався (переважно з ідеологічно-політичних міркувань) як нібито «фальшивка» (згадаймо принагідно, що свого часу подібна доля спіткала й знамените «Слою о полку Ігоревім»). За даними дослідників зміст «Велесової книги» формувався у IV—V ст. і був «записаний» на дощечках у IX ст. (до нас потрапив не сам оригінал, а копія XVII ст., що й стало формальною «підставою» для «сумнівів» в історичній достовірності документа).

Праукраїнці, як свідчить текст «Велесової книги», уявляли світ не унітарною, а множинною «триєдиною» (запам'ятаємо цю обставину — тут, як побачимо далі, коріниться плюралістичне уявлення про світ, властиве українському менталітетові) структурою. Йдеться передусім про світ, у якому всі ми живемо, — Явь (те, що являє себе — явище); далі — світ душ померлих Навь і, нарешті, світ Правди (Справедливості) — Правь. Боги праукраїнського міфологічного пантеону теж утворюють множинну (плюралістичну) конструкцію, вони існують «трійцями» — «триглавами». Це, насамперед, Великий Триглав,

до якого входять Сварог, Перун, Свентовид. Сварог — творець неба і землі Він — батько богів і наш прадідусь, він — бог неба і живе в небі. Перун обертає небесне колесо, що змінює день ніччю, а ніч — днем. Перун також бог війни, блискавки і грому, а також життєдайної небесної води (дощу). Хоробрі воїни, що загинули в бою, переходять у вічне життя, стаючи дружинниками Перуна. Свентовид — бог світла, яке дає нам можливість бачити світ; він бог правди (справедливості) і керує світами Яві і Праві, захищаючи людей від Наві, царства смерті і зла, яким керує Чорнобог і де живе богиня пільми, хвороб і смерті Мара зі своїми страхітливими 13-ма доньками-хворобами — Вогневицею, Глуханею, Гризачкою, Жовтяницею, Кікіморою, Каркушею, Лідницею, Ломотою, Лякливицею, Навією, Очницею, Трясовицею і Черевницею; тут мешкає й богиня смутку, печалі, скорботи й плачу Желя, тут же перебуває божество страху і смерті Див, що має вигляд великого хижого шаха з потворним жіночим обличчям, який є провісником смерті (особливо перед боєм).

Друга Трійця включає Хорса — бога Сонця, Стрибога — бога вітру і Влеса (Велеса), одного з найшанованіших богів (про що свідчить сама назва тексту — «Велесова книга»), іменем якого поряд з Перуном присягалися наші пращури, укладаючи угоди з іншими державами (зокрема з Візантією). Велес, за уявленнями наших предків, навчив людей обробляти землю, вирощувати худобу. Ще один дуже шанований бог — Даждьбог (Дажбог), бог усього живого, родоначальник усіх русичів і їх перший захисник (у «Слові о полку Ігоревім» Боян називає русичів Дажбоговими онуками). Дажбог ухорив до Трійці з другорядними божествами Удржацем і Сівіяром. Дуже давньою й шановною богинею була Мокош — володарка життєдайної вологи, що сповнює життєвою енергією рослинний світ, покровителька породіль. Шанувалася також Коляда, богиня неба, мати Божича-Сонця, якого народжує у найдовшу зимову ніч (Божич — Нове сонце, Новий рік; поки Божич росте — збільшується день, коли ж починає старішати — день скорочується). У день народження Божича співали колядки, посипали зерном на врожай у домі сусідів, заколювали обрядову свиню, їли кутю, вили хороводи. Коляда відлічувала дні року.

Світ уявлявся нашим пращурам полем боротьби Добра і Зла, Білобога і Чорнобога. За цією боротьбою стежив Сварог, пильнуючи, щоб Чорнобог ніколи не здолав Білобога. Наші предки щиро ві-

рили у вічне життя в потойбічному світі — Ірії (Раю), яке уявляли собі як луки Сварога. Ірій, вірили праукраїнці, є першоземля богів і світу — тут росте першодерево Прадуб з молодильними яблуками безсмертя, тут же розташоване й озеро живої води. Сюди злітаються зимувати птахи. А на вершечку Прадуба сидить сокіл — Род, прадавній Першобог.

У IX—X ст. на базі кощун та іншого фольклорного матеріалу формується слов'янський героїчний епос — *билини* (відомі Київський і Новгородський билинні цикли). В середовищі кощунників робляться навіть спроби створення своєї рідної слов'янської язичницької (поганської) «теології», що знаходили прихильне ставлення навіть з боку князівської влади (варто згадати в цьому плані знаменитий Володимирів пантеон богів на чолі з Перуном).

Формування києворуської філософської ментальності відбувається у специфічній ситуації творчого діалогу києворуської міфоепічної свідомості з візантійським християнським світоглядом, щедро насиченим елементами грецького філософського платонізму та неоплатонізму (в попередніх темах вже досить детально характеризувався специфічний зміст «східної» гілки середньовічної філософської парадигми, втіленої головним чином саме у візантійській філософсько-теологічній думці). Перше знайомство наших пращурів із християнськими ідеями відбулося десь на початку нової ери (в готсько-антських і візантійсько-антських стосунках); інтерес до цих ідей різко зріс у період князювання в Куявії останніх Києвичів (убитий змовниками Аскольд, як уже зазначалося, навіть почав практично запроваджувати християнство у своїй державі) і досяг апогею в період остаточного хрещення Русі Володимиром Великим.

Діалог язичницької та християнської свідомості, який у літературі не зовсім точно визначають терміном «двовір'я» (адже йдеться про діалог культур, а не вір, конфесій), тривав досить довго (акт хрещення Русі не тільки не припиняє, а й надає йому більшої глибини й розмаїття), аж до XII—XIII ст.

Як і будь-який епос, билинний виступав у ролі проміжної, перехідної світоглядної форми між міфологією та філософією. Подібно до міфологічних героїв билинні богатирі ніби приречені діяти саме так, а не інакше. Адже Іллі Муромцю смерть у бою «не писана», Добрині наперед визначено знищити Змія; але це вже не жорстка підпоряд-

кованість «невблаганному року» міфологічних героїв. Ця підпорядкованість виступає в билинах своєрідним естетичним (а не космічним) законом, «внаслідок діяння якого сюжетна оповідь, розвиток конфлікту йде, підпорядковуючись не зовнішнім випадковостям, а внутрішнім закономірностям»¹.

Фахівці звертають увагу на те, що в билинах спостерігається своєрідне нашарування епічного змісту на міфологічний. Наприклад, богатирі нерідко здійснюють свої подвиги двічі (перший раз — «з молодечтва», другий — «за службою»): Добриня вперше перемагає Змія, купаючись у Пучай-ріці, вдруге — визволяючи небогу (чи доньку) князя Володимира Забаву Путятичну. Подібна двократність простежується й у подвигах Іллі Муромця. Альоша Попович перший раз перемагає Тугарина Змійовича дорогою до Києва, вдруге — вже в Києві, захищаючи честь князя київського.

Йдеться, таким чином, про своєрідну бінарність епічного змісту, подвоєння природи героїчного подвигу. «Епічна традиція продовжувала своє життя, але починала усвідомлюватися недостатність особистого подвигу героя. Така сюжетна ситуація стала набувати немовби форми передісторії героя (зав'язки), яка готує історію як повторну ситуацію (розв'язку). Перший особистий подвиг героя здається незавершеним, і він, змужнівши, ритуально повторює його, але вже заради інтересів соціальних (держави, князя, віри), і цей подвиг ставав вирішальним. «Добро», як і раніше, брало гору над «злом», улюблені сюжети зберігалися, але тепер в їхній основі лежала ідея переваги «служби» над «молодечтвом» (повинності над почуттям). Подвиг залишався однолінійним, з тими ж героями й ворогами... а бінарна схема з подвоєнням сюжетної ситуації ніби підносилася до квадрата»²

Своєрідними є й просторово-часові параметри змісту билинного епосу. Дія билини відбувається в «чистому полі» або на «заставі», які, проте, не є якимись автономними координатними точками, вони завжди виступають елементами «дороги», «шляху» до Києва чи з Києва. Всі події трапляються з богатирями саме дорогою, що «стягує» весь простір (матір-землю, батьківщину, Русь) до його природного й

¹ Пропт В. Я., Путилов В. Н. Эпическая поэзия русского народа // Былины : в 2 т — М., 1958. — Т. 1. — С. 13.

² Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. — М., 1980. — С. 149—150.

тому «святого» (сакрального) центру — до Києва. Саме тому всі події починаються й завершуються в Києві.

Аналогічні й часові характеристики билинного епосу, в якому ніби увічнені часові ознаки періоду найвищого піднесення Київської Русі, через що епос «не визнає звичайної хронології, змішуючи й об'єднуючи події, персонажі й реалії різних епох»¹, інакше кажучи, час також сакралізується (якщо природний просторовий центр билинного епосу — Київ, то природним часовим центром у ньому виступає період X—XII ст. — час розквіту Київської Русі).

Подібна структура епічного простору й часу дуже нагадує міфологічний просторово-часовий континуум. Епічні простір та час і справді тісно пов'язані з міфологічним, проте вони вже значною мірою деміфологізовані. Деміфологізація виявляє себе тут «не в ступені вірогідності оповіді, а... в «мові» оповіді, яка передається в термінах не космічних, а етнічних, оперує географічними назвами, історичними іменами племен і держав, царів і вождів, воєн і міграцій. Епічний час (... Київська Русь епохи Володимира Святого.) будується за типом міфічного як початковий час і час активних дій предків, які визначили наступний порядок, але йдеться вже не про творення світу, а про світанок національної історії, про устрій найдавніших державних утворень і т. п.»²

Такий перехідний (від міфології до філософії) характер епічної свідомості робив її ефективним співучасником творчого діалогу з візантійським християнством. Християнські ідеї були представлені на києворуському терені переважно філософсько-богословськими текстами, які поширювалися на Русі в перекладах на давньо-болгарську мову («Шестиднев» Іоанна, екзарха Болгарського, «Ізборники Святослава» 1073 та 1076 рр. та ін.).

Одразу ж звертаємо увагу на *перекладний* характер цих текстів. Переклади, як відомо, ніколи не можуть бути точною копією оригіналу. Зміст останнього, вбираючись у нову мовну форму, неодмінно набуває нового, зумовленого етнонаціональними характеристиками мови, сенсу. Ми вже мали нагоду говорити про цю специфіку перекладу, оповідаючи про переклади античних грецьких філософських текстів на латинську мову. Тоді спеціально наголошувалося на тому,

¹ Липець Р. С. Эпос и Древняя Русь. — М., 1969. — С. 11.

² Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976. — С. 276.

що, набуваючи (наприклад, у перекладах Цицерона) латинської мовної форми, грецький філософський текст починає жити в новому (римському) ментальному контексті. Так само й візантійський філософсько-богословський текст, втрачаючи під час перекладу на давньослов'янську мову свою грекомовну форму, починає жити у слов'янському (в тенденції — українському) ментальному контексті, стає феноменом уже не візантійської, а києворуської ментальності.

Основні риси українського світоглядного менталітету

Як уже зазначалось, етногенез українського народу, як й інших східнослов'янських народів, сучасні історики простежують починаючи десь із V ст. Так само й початок формування світоглядного менталітету української людності доцільно розглядати в межах доби Київської Русі. І хоча східнослов'янські племена, об'єднані в Києворуську державу, значною мірою зблизилися (в тому числі й у сфері духовно-ментальній) у процесі взаємозв'язків і взаємостосунків, все ж відмінності між ними залишалися надто суттєвими, щоб утворити щось подібне до «єдиного» («східнослов'янського») етносу, на чому наполягають, як уже говорилося, сучасні російські історики. Власне, на це вказували й автори києворуських літописів. Так, літописець Нестор, автор знаменитої «Повісті врем'яних літ», наголошував на великих відмінностях у способі життя полян і, скажімо, в'ятичів. Поляни, згідно з Нестором, «бяху мужи мудры и смысленны», будують міста і дотримуються добрих звичаїв, мають «стыденье» до жіночої половини родини тощо. «А радимичі, і вятичі, сіверяне один обичай мали: жили вони в лісі, як ото всякий звір, їли все нечисте і срамослів'я було в них перед батьками і перед невістками. І весіль не бувало в них, а ігрища межі селами. І сходилися вони на ігрища, на пляси і на всякі бісівські пісні, і тут умикали жінок собі... Мали ж вони по дві і по три жони... Сей же обичай держали і кривичі, й інші погани, не відаючи закону божого, бо творили вони самі собі закон»¹.

Однак саме поляни й союз племен, очолюваний ними, становили ту людність (русь), у середовищі якої на кінець I тис. н. е. інтенсивно йшов процес формування українського народу. В цьому процесі

¹ Літопис Руський. — К., 1989. — С. 8–10

формувався й основне підґрунтя українського етнонаціонального характеру (як іноді говорять, «української душі»). Ця «душа» формувалася протягом багатьох століть існування на українському терені *автохтонної* (ще з прадавньої трипільської доби) землеробської культури, котра породжувала в етнічній свідомості пращурів українського люду архетип ласкавої, лагідної неньки-землі, її поетичне бачення, що ініціювало обрядовість народного життя. Таке емоційно-шанобливе ставлення до землі, рідної природи загалом знайшло свій практичний вияв у надзвичайній працездатності й працелюбності українського народу. На світоглядно-ментальному рівні це виявилось у так званому *антеїзмі* (термін походить від давньогрецького міфічного персонажа Антея, котрий черпав свою життєву силу в постійному зв'язку з матір'ю-землею).

Праця на родючих землях українського Лісостепу та Степу сприяла формуванню малих соціальних груп, перешкоджаючи водночас утворенню характерних для мешканців північних і північно-східних земель великих патріархальних родин, у яких особистість неминуче розчинялася в комунітарному, общинному, «хоровому» (Д. Лихачов) началі. Звідси властивий українському національному характерові *індивідуалізм*, поєднаний з ідеєю рівності, повагою до окремішнього Індивіда та його свободи, гостре неприйняття деспотизму, абсолютної монархічної влади. На світоглядно-ментальному рівні ця риса знаходять вияв у домінуванні *екзистенційних* мотивів в українській філософській думці, *плюралістичному* (поліфонічному) її характері, діалогічному стилі філософування.

Тривале проживання на межі ворожого кочового степу виробило в українців специфічне «екзистенційно-межове» світовідчуття гостро емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, лірично-пісенне сприйняття природного та соціального оточення, пріоритет «серця» над «головою». Тим-то світоглядні орієнтації української ментальності є не просто екзистенційними (укоріненими в людському існуванні — екзистенції), а *екзистенційно-кордоцентричними* (від лат. *cordis* — серце).

Кордоцентризм, за свідченням українського філософа О. Кульчицького, є своєрідним соціопсихічним чинником, що виявив себе у «селянському» типі психології (більшість населення України впродовж віків становило селянство), але їй притаманні не риси

«селянськості» взагалі, а індивідуалізм (на відміну від російського, скажімо, «общинного колективізму»), «клімат інтимності», звуження життєвої активності колом «малих колективів» (малі родини, на відміну від великих «патріархальних» родин у Росії, гурт приятелів тощо). Саме тут виявляється кордоцентрична зверненість до «внутрішнього життя», що розкривається як «здатність до товаришкості, психологічного розуміння чужого душевного життя... здатність до інтроспекції і споглядальної настроєності»¹. В селянському індивідуалістичному побуті українців, наголошує Кульчицький, проте, знайшовся ґрунт для окцидентального (західного) персоналізму. «До того ж, цей персоналом значно більше, аніж у Західній Європі, дбав про інтровертне заглиблення у, внутрішній світ особистого переживання. Зрештою українська культура запозичує й повністю стверджує окцидентальний персоналізм, але надає йому дещо іншого напрямку... напрямку розбудови особи вглибину, замість експансії в ширину. У своєму світосприйманні українська культура, як сила, що формує національну психіку, здійснює, таким чином, «орієнтацію на Європу»².

Говорячи про антеїзм, екзистенційність та кордоцентризм української світоглядно-філософської ментальності, ми наголошуємо, звичайно, лише на її провідних домінантах, характерних рисах, виразних тенденціях, якими визначається специфічність, унікальність і неповторність цієї ментальності. Проте це зовсім не означає відсутності в українській філософії інших, відмінних і навіть альтернативних щодо названих моментів і аспектів, хоча ці останні (скажімо, натуралістично-реалістичні, раціоналістичні, моністично-монологічні тощо) й існують як «доповнюючі анклави» в антеїстично-екзистенційно-кордоцентричному контексті, утворюючи з останнім неповторну діалогічно-гармонійну цілісність — *українську філософську думку*. Саме остання як власне філософія й народжується за Києворуської доби. Тим-то ХХ ст. завершує перше тисячоліття української філософії й відкриває їй шлях у друге тисячоліття.

¹ *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен; Львів, 1995 — С. 155.

² Там само. С. 157.

Філософія Києворуської доби

У вже згадуваному «Ізборнику Святослава» (1073) знаходимо серед інших перекладів уривки з «Діалектики» візантійського філософа VII—VIII ст. Іоанна Дамаскіна, в яких наводиться таке визначення філософії: «Філософія є пізнанням суцього, оскільки воно суще, тобто пізнання природи суцього. І ще: філософія є пізнанням речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. Далі, філософія є помисленням про смерть як довільну, так і природну... Далі, філософія є уподібненням богів... Філософія є мистецтвом мистецтв і наукою наук, оскільки філософія є початком усякого мистецтва... Далі, філософія є любов'ю до мудрості: істинна ж мудрість є бог. А тому любов до бога є істинна філософія»¹.

Домінуючим у подальшому становленні киеворуської філософської думки стає платонівський (за походженням) мотив філософії як «любомудрія», тобто «софійне» розуміння філософського знання. У платонічно-християнській традиції «софія» (мудрість) тлумачиться не як абстрактно-монологічне, а як особистісно-плюралістичне (із збереженням внутрішньої автономії особистісно-неповторних моментів) знання. Ориген описує «софію» як «безтілесне буття численних думок, яке охоплює логос світового цілого, залишаючись при тому одушевленим і ніби живим».

Саме особистісність «софійного» знання дає можливість тлумачити киеворуську (українську) ментальність як екзистенційну, а християнство в Київській Русі сприймати «під знаком Софії». Недаремно саме Софії-Мудрості в Київській Русі було присвячено три її головні церкви: в Києві, Новгороді та Полоцьку, а хрещення Русі змальовується одним із перших київських любомудрів Іларіоном як прихід «премудрості Божої» — Софії. Тому мудрість є не просто «віданням» (знанням). Вона є знанням не речей самих по собі, а їхньої суті, сенсу, який є ніщо інше, як «божественний задум» їх творення. Отже, філософське знання спрямоване не на зовнішній світ як кінцеву мету пізнання, а на оволодіння через цей світ божественною істиною, яка є таємницею людського буття. Мудрість у цю му плані виступає своєрідним розгадуванням таємниці власного «Я».

Істина через свій божественний (надприродний) характер не може адекватно сприйматися на почуттєвому рівні (оскільки почуття

¹ Антологія мировой философии: в 6 т. — М., 1969. — Т. 1 — С. 622

теж природні). Тому на природному, «речовому» рівні явлення істини можливе лише як знак, що потребує тлумачення, розшифрування. Київоруський мислитель Климент Смолятич (середина XII ст.) розрізняє в цьому плані два роди пізнання істини: «благодатний» (безпосереднє бачення істини святими й апостолами) і «приточпий» (для решти людей). «Притча» не є образом і тому не подібна до прообразу, отже, потребує тлумачення. Але знак, не будучи зображенням істини, однак несе в собі її екзистенційну енергію, яка, власне, і є рушійною силою прориву від буденного (речово-природного) до божественного. Ця енергія спрямовує на шлях правильного тлумачення знаку, тобто визначає спосіб руху від знаку до істини.

Тим-то філософія, на відміну від «житейського» знання — «смиленності» (кмітливості, дотепності), досягає істини через міркування над книгою, текстом. Філософ шукає істини не в речах зовнішнього світу, а в тексті, слові, де вона існує одвічно, будучи проголошеною божественним «одкровенням». У слові Божому (Святому Письмі) істина «загадана», тобто «одкровення» завжди «сокровенне». Тому оволодіння істиною в слові не є власне пізнанням (відображенням), не є суб'єкт-об'єктним відношенням. Оволодіння істиною є суб'єкт-суб'єктним відношенням, розумінням, екзегезою, екзистенційно-герменевтичним «осяянням», «просвіщенням» (від «світло»), в якому носієм істини може виступати не тільки озвучене слово, а й мовчання. Оскільки розуміння має суб'єкт-суб'єктний характер, пошуки істини постають, як уже зазначалося, розгадуванням сенсу власного «Я», тобто головним предметом філософування виступає людське «Я», людина.

Цей своєрідний антропоцентризм київоруського світогляду досить виразно змальовує ще один київоруський мислитель Кирило Туровський (1130—1182). У своєму «Слові до розслабленого» філософ, звертаючись до «розслабленого» (людини), говорить, що саме для людини Бог створив землю й небо, заради неї світить сонце, а зорі та місяць ночі обілюють, заради неї хмари дощами землю напоюють, а земля всякі трави та плоди дерева вирощує та ін. Інакше кажучи, людина і Всесвіт не протиставляються одне одному, а виступають як мікро- й макрокосмос.

Екзистенційно-софійне спрямування київоруського «любомудрія», що формувалося у творчому діалозі візантійського христия-

янства та слов'яно-української міфології, виразно виявило ще одну тенденцію. Органом розуміння (просвіщення) як способу досягнення істини тут виступає *серце*. В людині, що є точкою перетину світу благодаті й світу гріха, центром цих протидіючих сил є серце, яке зводить воєдино думку, волю та віру. Такий кордоцентризм бачимо у вже згаданого Іларіона (X ст.), першого київського митрополита — русича. У своєму «Слові про закон і благодать» він пише, що коли князь Володимир задумав увести християнство на Русі, у нього в серці «засяяв розум».

Може скластися враження, що молода киеворуська філософська думка спрямовувала пошуки істини винятково у трансцендентальний (за межовий щодо природно-речової реальності) світ, у світ духовного «Я» людини. Проте таке враження оманливе. Так, у «Повчанні» київського князя Володимира Мономаха спроба досягнути себе як «внутрішню» (духовну) людину межує водночас зі спробою відшукати шлях «нисходження» від трансцендентального (потойбічного) світу духу до природної (посейбічної) реальності світу природи, спробою, яку Мономах супроводжував проголошенням хвали Творцю, котрий створив прекрасний земний світ.

Киеворуська думка наполегливо шукає посередника між природним (речовим) і духовним світом істини, який би зближив (навіть зв'язав) Творця з «тварним» (природним) світом. Це прагнення йде від слов'янського міфологічного антеїзму, уявлень про нерозривний зв'язок людини з неньою-землею, природою. Таким же посередником («заступницею перед Богом за увесь люд») уявлялася киеворусичам і Діва Марія (образ Марії Оранти на апсиді Київського Софійського собору з молитовно піднесеними руками явно ініційований міфологічними зображеннями Великої богині, Берегині, жіночої постаті з піднесеними руками).

Функції «посередників між небом і землею» відіграють в уяві киеворусичів і ангели, насамперед архангел Михаїл, культ якого був надзвичайно поширений на киеворуському терені. Все суще, за переконаннями наших пращурів, є «ангелохранимим», має свого ангела. Отже, «ангельський чин» бере на себе функції давньоруських міфологічних оберегів. На відміну від панівних у західноєвропейському середньовіччі уявлень про абсолютну відчуженість душі від тіла (тіло — «темниця душі») киеворуські мислителі, зокрема Кирило

Туровський, наголошують на органічній єдності плоті й душі в тілі. Тіло може протистояти духові, але не душі.

Ми вже торкалися теми діалогу східнослов'янської міфоепіки з візантійським християнством, яке називали «двовір'ям». Незугарність цього терміна полягала насамперед у тлумаченні його як свого роду «ідеологічної боротьби» нового християнського та старого (язичницького, поганського) світоглядів. Не можна, звичайно, заперечувати наявність елементів конфліктності в стосунках між християнським та язичницьким світоглядами, так само як і нерідких фактів контамінації (насичення ортодоксального візантійського християнства елементами слов'янського поганства). Звичайно, «двовір'я» феномен іншого плану, ніж «ідеологічна боротьба». Стосунки візантійського християнства та слов'янського поганства радше нагадують зустріч двох епох, аніж їх ворожу сутичку. Характер саме такого роду стосунків християнства та поганства на києворуському терені досить наочно демонструє текст «Слова о полку Ігоревім», у якому поганська (язичницька) образність і фразеологія виступають специфічними засобами трансляції християнського змісту в києворуську (в тенденції — українську) ментальність.

Тут ми маємо зустріч-діалог двох світоглядів, двох культур. Поганський світогляд (поганський світ загалом) вже втратив свою автономність (точніше, замкненість), перетворився на художній образ як специфічний спосіб прочитування «іншого» (в етнонаціональному плані) змісту з метою його творчого засвоєння, укорінення в ґрунт слов'янського, києворуського менталітету. Неконфліктний характер цього діалогу значною мірою був підготовлений попередніми контактами наших праслов'янських пращурів з еллінською культурою, про що вже йшлося раніше.

Зрозуміло, творче освоєння візантійського християнства києворуським суспільством відбувалося неоднаково на різних рівнях останнього. У «книжній мудрості» Київської держави (літописах, творах києворуських «любомудрів» тощо) візантійсько-християнські поняття та образи інтерпретуються відповідно до реальностей києворуського суспільства, «прочитуються» в контексті цих реальностей. У «народній» мудрості (билинах, творах, подібних до «Слова о полку Ігоревім») поганські уявлення та образи наповнюються християнським змістом, втрачаючи власний (погансько-релігійний), стають явищами художньо-естетичного плану.

Таким чином, феномен «двовір'я» виявляє себе як творчий діалог-зустріч двох культур, у якому формується, по суті, новий варіант східної (східноєвропейської) середньовічної світоглядно-філософської парадигми поряд з її головною для цього часу іпостассю — візантійською (східноримською) культурою. Цей східнослов'янський варіант трохи згодом (після падіння в середині XV ст. Візантії) стає майже єдиним носієм східної (східноєвропейської) гілки середньовічної філософсько-споглядальної парадигми в її культурному діалозі з західною (західноєвропейською) гілкою.

Східнослов'янський (києворуський) варіант не був, щоправда, єдиним у буквальному розумінні слова культурним новоутворенням, породженим зустріччю з візантійською культурою. Подібні новоутворення виникають ще в IV ст. в Грузії, Вірменії та ін. Проте контакти цих новоутворень із західноєвропейською середньовічною культурою були набагато опосередкованішими порівняно зі східнослов'янським варіантом.

Говорячи про виникнення та формування східнослов'янського варіанта східної гілки середньовічної філософсько-світоглядної парадигми (і тим більше, про його практичне перетворення після XV ст. на єдиний її варіант), хотілося б звернути увагу на вже неодноразово наголошувану нами обставину — етноментальну неоднорідність (принаймні з V ст.) того, що ми називаємо східнослов'янською спільнотою. Ця обставина стає особливо наочною в XII—XIII ст., коли внаслідок внутрішніх, а в XIII ст. й зовнішніх (татаро-монгольська навала) обставин починає розпадатися Києворуська держава.

Активні відцентрові тенденції особливо сильно виявляються в північно-східних землях (Володимиро-Суздальська земля), хоча помітні вони були й у Новгороді та деяких інших місцях Києворуської держави. Проте саме мешканці Володимиро-Суздальської землі вже в XII ст. перестають ідентифікувати себе з «Руссю», «Руською землею». Так, за свідченням місцевого літопису, Юрій Долгорукий, прагнучи оволодіти Києвом, виступив «в Русь». За літописними свідченнями, після вбивства Андрія Боголюбського, в якого не залишилося дітей у Володимиро-Суздальській землі, місцеві бояри говорили: «Князь наш убитий, а дітей у нього нема. Синок його малий у Новгороді, а брати його у Русі (в Києві — А. Б.)»¹. Російський радянський історик

¹ Літопис Руський — С. 318.

В. А. Кучкін, з посиланням на А. А. Шахматова, пише: «Звичайно під «Північно-Східною Руссю» розуміють територію Волго-Окського міжріччя. Таке розуміння правильне для найдавнішого періоду, але *тоді щодо цього району не вживалося поняття Русь* (курсив наш. — А. Б.). Останнє ввійшло в ужиток тільки після монголо-татарського завоювання»¹.

Не випадково, закликаючи «руських» (києворуських) князів до єднання навколо Києва, автор «Слова о полку Ігоревім» засуджує передусім сепаратистські тенденції «великого» князя Володимиро-Суздальського Всеволода Велике Гніздо. Адже саме звідси (з північного сходу) виходила політична ініціатива розвалу Київської Русі, що об'єктивно й відкрила шлях для порівняно легкого завоювання могутньої Києворуської держави татаро-монголами. Від цієї історичної трагедії, до речі, найбільше постраждала саме Володимиро-Суздальська земля.

На вказаних обставинах спеціально наголошує Д. С. Лихачов: «Автор «Слова» висуває київського князя в перші лави руських князів тому тільки, що Київ ще мислиться ним як центр Руської землі — якщо не реальний, то, в усякому разі, ідеальний. Він не бачить можливості нового центру Русі на північному сході. Київський князь для автора «Слова», як і раніше, голова всіх руських князів... Він наділяє Святослава ідеальними рисами голови всіх руських князів: він «Грозний» і «великий». Слово «великий», що часто вживалося стосовно головного серед князів, саме в цей час перейшло до титулу князів володимирських: назвисько «великого князя» привласнив собі Всеволод Велике Гніздо, претендуючи на старшість серед усіх руських князів... політика відчуження від південноруських справ здавалася автору небезпечнішою від втручання в боротьбу за київський стіл. Всеволод, на відміну від свого батька Юрія Долгорукого, прагнув утвердитися на північному сході, замінити гегемонію Києва гегемонією Володимира-Залеського, відмовився від домагань на Київ, прагнучи зі свого Володимира-Залеського керувати справами Русі. Авторіві «Слова» ця позиція Всеволода здавалась не загальноруською, місцевою, замкненою, а тому небезпечною»².

¹ Кучкин В. А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X—XIV вв. — М., 1984. — С. 3.

² Лихачев Д. С. Слово о полку Игореве // Избр. работы : в 3 т. — Л., 1987. — Т. 3. — С. 188—189.

Тож не дивно, що сепаратизм північно-східних земель у сфері політики супроводжувався сепаратизмом духовно-ментальним, точніше, не супроводжувався, а спирався на вже існуючий, відмінний від «поляно-руського» (українського) «володимиро-суздальський» (трохи згодом «московський») менталітет північно-східної периферії Київської Русі, який набагато пізніше стали називати «російським», або «великоруським» (уже за імперських часів).

Культури України (Західної Русі) і Русі Московської (Східної) на цей час сформувались як принципово відмінні між собою. «Протягом XV, XVI і першої половини XVII століття культура Західної Русі й Русі Московської, — читаємо у М. С. Трубецького, — розвивались настільки різними шляхами, що до половини XVII століття різниця між цими двома культурами стала надзвичайно глибокою»¹.

Філософія XIV–XVI ст.: агіографія, український неоплатонізм, полемісти

Боротьба за Київ Юрія Долгорукого, а потім систематичні нищення Києва володимиро-суздальськими князями (з місницьких міркувань) призвели, зрештою, до помітного ослаблення політичного значення історичного центру Києворуської держави. На кінець XII ст. виникають, по суті, два політичних центри, до яких тяжіють киеворуські землі, — Галицько-Волинське та Володимиро-Суздальське князівства. Перше, обіймаючи основні терени киеворуської митрополії (власне Русі, Малої Русі), які майже збігалися з землями слов'янської прабатьківщини, стає фактичним спадкоємцем (політичним і культурним) Київської Русі. Друге, займаючи північно-східні території з прадавнім угро-фінським етнічним населенням, що зазнало поступової слов'янської колонізації, стало місцем формування «великоруського» народу.

◇◇◇◇◇ Історичний сенс терміна «Великоросія» цілком аналогічний сенсу і терміна «Велика Греція»: так називали давні греки свої колонії на узбережжі Апеннінського півострова. Так само й Великоросія постає колоніями Русі-митрополії (Малої Русі) на північному сході.

¹ *Трубецькой Н. С.* К украинской проблеме // *Трубецькой Н. С.* История. Культура. Язык. — С. 362.

Татаро-монгольська навала завдала тяжкого удару як Володимиро-Суздальській, так і Галицько-Волинській землі. Проте історичні наслідки вторгнення азіатських нападників були однак істотно різними для північного сходу й південного заходу. Володимиро-Суздальське князівство ввійшло до складу татаро-монгольської держави — Золотої Орди, втративши політичну самостійність майже на 250 років (1238—1480). Галицько-Волинське ж князівство ще майже 100 років після татаро-монгольського удару (до 1323 р.) фактично зберігало політичну суверенність, сплачуючи завоювникам тільки данину, й лише на початку XIV ст. ввійшло до складу Великого князівства Литовського. Проте, як твердить російський історик і етнограф М. С. Трубецької, володимиро-суздальська людина не сприймала монголо-татарську навалу як «іго», натомість військова присутність монголо-татар у Московії сприймалась як «військовий союз з Ордою», який «захистив» російський народ від його завоювання «західними європейцями» («романо-германцями»).

На відміну від російського народу, ізольованого понад 200-річним татаро-монгольським пануванням від слов'янської метрополії, українці й білоруси навіть у межах Литовської держави залишалися автохтонами на колишньому києворуському етнокультурному терені. Будучи носіями високорозвиненої культури й становлячи значну більшість населення Великого князівства Литовського, вони не тільки не зазнали помітного асиміляційного впливу литовців, а й самі справляли істотний вплив на Литву. Згадаємо хоча б той загальновідомий факт, що давньоукраїнська або давньоруська (істотної відмінності тоді між ними не було) мова фактично правила у Великому князівстві Литовському за державну. Навіть Литовський статут (кодекс законів Литовської держави) було написано саме цією мовою. Так, у четвертому розділі частини першої Литовського статуту читаємо: «А писарь земски мает по руску литерами и словы рускими вси листы, выписы и поэвы писати, а не иным языком и словы, а присегнути мает на врьд свой писарски тыми словы: я присегаю Пану Богу в Тройци единому».

Через нетривалість татаро-монгольської присутності на українських землях (менше ніж сто років) києворуський культурний процес тут майже не загальмувався, а з огляду на культурну толерантність Литви вже з кінця XIII— початку XIV ст. став набирати нової сили.

Лише один великий регіон колишньої Київської Русі (Новгородська земля) не зазнав іноземного панування. Тож не дивно, що саме тут інтенсивно йшов процес формування самобутнього східнослов'янського етносу зі своєю унікальною культурою та ментальністю. Проте доля цього північнослов'янського етносу виявилася трагічною — в 1478 р. Новгородська республіка зазнала агресії від Московської держави. Остання, розлючена відчайдушним опором новгородців, які не хотіли втрати своїх демократично-республіканських свобод і встановлення самодержавно-деспотичного московського режиму, запровадила фактичний геноцид щодо місцевого населення.

Події страшної руйнації Новгорода і знищення його жителів московським військом під час другого походу на Новгород у 1569 р. детально описані російським істориком М. М. Карамзіним¹. Свідок трагедії, англійський посол при Іванові Грозному Дж. Горсей пише, що російський цар, покинувши руїни Новгорода, «наказав своїм воєводам та іншим урядовцям вигнати з міст і сіл на 50 миль в окрузі людей усіх станів: дворян, селян, купців, ченців, старих і молодих з їх сім'ями, добром і худобою і відправити їх очистити й заселити зруйнований Новгород»². Новгородська людність була винищена, загинула й самобутня культура (лише залишки новгородської етнічної й культурної самобутності подекуди збереглися на Біломорському узбережжі, в Помор'ї).

Татаро-монгольська навала, порушивши усталений лад життя, зробила майже повсякденним явищем руйнацію, здирства, насильство. Тим самим ніби підкреслювалася плинність і минуцність матеріально-земних життєвих цінностей. Оскільки насильства та здирства мали своїх конкретних носіїв — чужоземних завойовників (в Україні, щоправда, татаро-монголи пробули недовго, проте в XV ст., з утворенням у 1449 р. Кримського ханства, в нас з'являється агресивний сусід), народна свідомість продовжує традиції билинного епосу, створюючи так званий «другий епос» — *думи*. Герої народних дум захищають рідну землю від ворогів і цим подібні до билинних богатирів, але, на відміну від останніх, це вже звичайні, цілком реальні

¹ Карамзин М. Об истории государства Российского. — М., 1990. — С. 226—228

² Горсей Дж. Записки о России XVI — начала XVII века. — М., 1990. — С. 55.

люди, які здійснюють свої подвиги без допомоги фантастичних сил. На зміну богатирю Іллі Муромцю приходить козак Голота.

Ситуація, проте, мала й більш загальний морально-етичний, філософський аспект, перед лицем «несправжності» й «тлінності» земного буття виникає постать «героя духу», який рішуче протистоїть примарним принадам «світу цього». Тим-то в XIV–XV ст. в Україні поширюється відома вже з Києворуської доби так звана *агіографічна* література (від грец. «агіос» — святий) — «житія святих». Створюються цілі збірники «житій» — *патерики* (один із найвідоміших — «Києво-Печерський патерик» XIII ст.). У 1489 р. було створено першу так звану «Четью» — житійний збірник-календар, у якому вказувалися дні вшанування кожного святого.

Центральний герой «житія» — святий, який бореться з дияволом, що спокушає його. Ця боротьба і є способом досягнення святості, особливого стану «осаянності», сповненості силами добра й неприступності силам зла. Святий проповідує віру не словом, а самим життям своїм, через що «житіє» святого й стає своєрідним віровченням. Навчати «нравом», а не словом — таким є головне правило святого життя. Основа «подвигу» героя «житія» — вибір добра будь-якою цілою. А це вимагає здебільшого зречення всього земного, чужість, «іншість» (несхожість на звичайну людину) у ставленні до світу. Для досягнення святості необхідно від початку обрати беззастережно Бога, а не світ. Святість, що досягається «іншістю» («іночеством»), є найвищим рівнем одухотвореності й тому має своєю альтернативою бездуховність. Моральною протилежністю святості постає гріх.

В агіографічній літературі знаходить свій вияв одна з провідних рис української світоглядної ментальності — *екзистенційна* зорієнтованість на внутрішнє, духовне життя людини. Ця ж риса виразно проявляється й у надзвичайно поширених в Україні XIV–XVI ст. ідеях неоплатонізму, представлених вченнями ісихазму (від грец. «ісихія» — спокій, німотність) та *ареопагітизму* (твори вже відомого нам Псевдо-Діонісія Ареопагіта були перекладені на давньоукраїнську мову ще в 1371 р. афонським ченцем Ісайєю). В основі ісихазму є ідея безпосереднього єднання людини з Богом, що досягається самозаглибленням людини у свій внутрішній світ, наслідком чого є стан «просвітлення». Він досягається «очищенням» розуму («інтелігенції») від будь-яких раціональних понять, яке є суто екзистенційним (а не формально-дискурсивним) актом.

Ареопагітичні твори з їх містично-апофатичною діалектикою (в попередніх темах вже розкривалась їхня роль у формуванні класичної німецької діалектики ХІХ ст.) широко використовувалися у творчості українських полемістів ХVІ–ХVІІ ст., що була тісно пов'язана з діяльністю так званих братств, які виникають у ХVІ–ХVІІ ст. в багатьох містах України та Білорусі. Найдавнішим із них було Львівське братство, створене в 80-ті роки ХVІ ст. Згодом виникають братства в Києві (1615), Луцьку (1617) та інших українських і білоруських містах (Острозі, Любліні, Замості, Галичі, Рогатині, Кам'янці-Подільському, Вінниці, Могилеві, Орші, Мінську, Полоцьку та ін.).

Виникнення братств і так званих «братських шкіл» при них пов'язане зі зміною культурної ситуації у Великому князівстві Литовському. Якщо спочатку в Литві, як уже зазначалось, існували толерантні умови для розвитку української та білоруської культур, то після об'єднання Литви з Польщею (Кревська унія 1385 р.) ситуація починає дещо змінюватися. Останнє зумовлювалося культурною й політичною агресивністю Польщі щодо України та Білорусі. Проте аж до Люблінської унії 1569 р. ситуація залишалася більш-менш сталою. Після ж унії, за якою до Польщі відійшли Східна Волинь, Брацлавщина, Підляшшя та Київщина із задніпрянськими землями (в Галичині поляки хазяйнували вже з ХІV ст.), починається відвертий наступ на українську людність з метою її колонізації та покатоличення (українців оголосили «малополяками», а Україна дістала ймення «Мала Польська»).

Суттєво те, що за час існування в толерантних умовах Литви (понад 200 років) українська культура розвинулася й зміцніла настільки, що могла вже успішно протистояти польській культурно-релігійній експансії. Саме братства та братські школи й були головними осередками опору культурно-релігійній агресії Польщі. Виникає й військово-політична організація опору економічно-політичній агресії Польщі в Україні — *українське козацтво*, якому, до речі, не чужі були й функції культурно-духовного захисту. Показовим у ньому плані був факт вступу всього Запорізького Війська на чолі з Петром Сагайдачним до Київського братства в 1618 р.

Саме з братськими школами Львова, Києва та Луцька, так само як і з Острозьким культурно-освітнім центром, і була тісно пов'язана

діяльність українських полемістів, філософським ґрунтом для якої були витлумачені в контексті українського світоглядного менталітету ідеї ісихастичного й, особливо, ареопагітичного неоплатонізму. В цьому плані цілком обґрунтовано можна говорити про вітчизняний варіант неоплатонічної філософії — *український неоплатонізм XVI—XVII ст.* Поштовхом до виступу полемістів стала книга польського публіциста-єзуїта Е. Скарги «Про єдність церкви божої» (Вільно, 1577), в якій автор проголосив наступ на «схизматів» (православних християн). У відповідь на виступ Скарги з'являються полемічні твори українських авторів.

Одним із перших полемічних творів був «Ключ царства небесного» (1587) Герасима Смотрицького (пом. 1594), потім — «Казання св. Кирила» (1596) Стефана Зизанія (бл. 1570 — пом. до 1621), «Тренос» (1610) Мелетія Смотрицького (бл. 1578—1633), «Книга про віру єдину» (1619—1621) та «Книга про правдиву єдність православних християн» (1623) Захарії Копистенського (пом. 1627), «Катехізис» (1627) Лаврентія Зизанія (пом. після 1633) та ін. Полемісти захищали позиції українського православ'я, апелюючи до ірраціоналістично-екзистенційної аргументації в дусі ареопагітизму. Так, один із провідних полемістів Кирило-Транквіліон Ставровецький (пом. 1646), виходячи з позицій ареопагітичного апофатизму, писав: «Бог же вище всякого розума и мовы, и самый ясный разум»¹, а тому до Бога незастосовні тілесні образи видимого світу.

Найвідомішим серед полемістів був Іван Вишенський (бл. 1550 — бл. 1620). В центрі його уваги — людина, але людина «духовна», оскільки лише в дусі можливе безпосереднє спілкування людини з Богом. Проте таке спілкування неможливе як раціоналістичне осягнення божественного буття розумом (розум здатний схопити лише негативні визначення Бога — те, чим Бог не є). Справжня визначеність Бога охоплюється лише містичним, ірраціональним осяганням душі. Проте Вишенський не абсолютно заперечує пізнавальну здатність розуму, котрий, як і раціональне, виконує в пізнанні функції нижчого ступеня наближення до божественної істини. Якщо розум не виявляє претензій на роль єдиного засобу пізнання, то може бути натхненним «євангельським розумом», щоб стати «підготовчим щаблем» на шляху до істини.

¹ Ставровецький К. Т. Зерцало богословия. — Почаев, 1618. — С. 3—5.

Острозький освітній центр. Києво-Могилянський колегіум

Більшість полемістів гуртувалася навколо Острозького культурно-освітнього центру, заснованого в м. Острозі українським магнатом князем Костянтином Острозьким у 1576 р. Особливе місце в цьому центрі посідала греко-слов'янська школа, в якій викладалися грецька, латинська та слов'янська мови, а також «вільні науки» (граматика, арифметика, риторика, логіка тощо). Першим ректором школи був уже відомий нам Г. Смотрицький. До центру входили гурток науковців-гуманітаріїв і друкарня, створена російським першодрукарем Іваном Федоровим (бл. 1525–1583), який перебрався в Україну з Москви, рятуючись від фанатизму церковної та світської влади. Тогочасна духовна ситуація в Москві взагалі не сприяла інтелектуальним заняттям. Сюди ж, до Острога, втікає А. Курбський (бл. 1528–1587), не витримавши московського інтелектуального й політичного клімату. Тут він не тільки полемізував у листах з царем Іваном IV, а й серйозно вивчав філософію Арістотеля, переклав «Діалектику» Іоанна Дамаскіна, написав кілька праць із логіки, в тому числі «Сказ о логике».

Діячі Острозького культурно-освітнього центру були людьми високої гуманістичної культури, добре ознайомленими з ідейною спадщиною Київської Русі та сучасною їм західноєвропейською культурою. Заслуговує на увагу, що вони добре усвідомлювали роль рідної мови як запоруки чистоти православної віри та самозбереження українського народу перед загрозою його покатоличення й колонізації. Традиції Острозького центру продовжив вихованець Львівського братства Л. Зизаній, який одним з перших видав у 1596 р. у Вільні слов'янську граматіку. Через 20 з лишком років М. Смотрицький видає в Єв'ю «Граматіку славенскую» (1618), яка ще майже два століття потому була єдиним підручником з цього предмета у східнослов'янському світі (за нею навчався, до речі, М. В. Ломоносов).

Острозький культурно-освітній центр був першою спробою створення вищого навчального закладу в Україні та східнослов'янському світі взагалі. На жаль, у 1636 р. він припиняє своє існування. Проте за чотири роки до цього в Києві на базі Київської братської школи та школи Києво-Печерського монастиря виникає Києво-Могилянський

колегіум (1632), а згодом (з 1701 р.) — Києво-Могилянська академія, яка й справді стала першим вищим навчальним закладом на східнослов'янських землях.

Навчальна програма колегіуму будувалася за класичною схемою середньовічного західноєвропейського університету: вивчалися «сім вільних наук» — *trivium* (граматика, поетика, риторика) та *quadrivium* (арифметика, геометрія, філософія, музика). Це — основа («класика»), фактично ж набір навчальних дисциплін був набагато ширшим. Перші чотири роки відводилися на загальноосвітню підготовку, потім один рік на риторичну та поетичну, наступні два роки — на філософію, останні чотири — на теологію.

Програма з філософії передбачала знайомство з творами східних отців церкви, філософськими ідеями античності, західної патристики, схоластики, ідеями Відродження, Реформації, Ранняго Просвітництва та ін. З Києво-Могилянським колегіумом пов'язана діяльність таких видатних українських мислителів, як Іов Борецький (пом. 1631), котрий був одним з організаторів Київської братської школи та її першим ректором; Касіян Сакович (бл. 1578—1647) — ректор братської школи в 1620—1624 рр.; Єлисей Плетенецький (бл. 1554—1624), який заклав друкарню Києво-Печерської лаври і разом із З. Копистенським, Л. Зизанієм та іншими зібрав навколо друкарні науковий гурток; Петро Могила (1596—1647) — києво-печерський архімандрит (згодом митрополит Київський і Галицький), який у 1641 р. відкрив у Лаврі школу, реорганізовану ним у наступному році в колегіум, названий на його честь Києво-Могилянським.

Серед професорів Києво-Могилянського колегіуму бачимо таких відомих учених, філософів і письменників, як Феофан Прокопович (1681—1736) — з 1711 р. ректор академії, з 1716 р. в Санкт-Петербурзі глава «вченої дружини» Петра I; Іоанікій Галятовський (пом. 1688) — з 1657 по 1665 р. ректор колегіуму; Стефан Яворський (1658—1722) — реорганізував греко-латинську школу в Москві у Слов'яно-греко-латинську академію (1685) на зразок Києво-Могилянського колегіуму, ставши її президентом, з 1621 р. — президент Синоду; Лазар Бараіович (бл. 1620—1693) — з 1650 по 1657 р. ректор колегіуму; Георгій Кониський (1717—1795) — з 1751 р. ректор академії; Йосиф Кононович-Горбацький (пом. 1653) — в 1642—1645 рр. ректор колегіуму та ін.

Викладачі Києво-Могилянської академії поряд із вітчизняною світоглядно-філософською традицією широко використовували досягнення західноєвропейської науково-філософської думки епохи Відродження та Нового часу. Саме тут завдяки творчій взаємодії вітчизняної та західноєвропейської філософської традиції виникає (поряд із провідною — екзистенційною) раціоналістично-натуралістична лінія. Серед навчальних дисциплін на одне з перших місць висувається риторика, в чому виявилися гуманістичні (традиційні для України) пріоритети у сфері знань. Адже «слово» тлумачилося київськими риториками одночасно як «знання» і «добročесність». Риторика в ідейному кліматі Києво-Могилянської академії посідала вагоміше місце, ніж логіка, оскільки остання є мистецтвом «доведення» (холодно-безстороннього, об'єктивного), перша ж як мистецтво «переконувати» більш відповідала українській національній (екзистенційній) традиції своєю апеляцією не стільки до «голови», скільки до «серця».

У світлі сказаного про розвиток світоглядної (й духовної загалом) культури в Україні у XIV—XVI ст. викликають подив оцінки, які ми знаходимо в російській (дореволюційній) і радянській літературі. Наприклад, у книжці О. О. Галактіонова та П. Ф. Нікандрова «Русская философия» (Л., 1970), яка протягом десятиріччя була фактично єдиним у колишньому СРСР підручником російської філософії, читаємо безапеляційну сентенцію: «Нашестя татар особливо згубно позначилося на південних і західних областях, які було піддано найбільшому спустошенню. Тому починаючи з XIV ст. центр суспільного й політичного життя, а отже, й культури поступово переноситься на північний схід, де помітну роль починають відігравати Москва, Твер, феодальні республіки Новгород і Псков». Справді, в Новгороді та Пскові розвиток культури відбувався досить інтенсивно, доки... московське вторгнення 1478 р. не припинило не тільки розвиток культури, а й саме існування самобутньої новгородської людності.

Що ж до «культурної» порожнечі на «південних» і «західних» землях, тобто в Україні та Білорусі, то не зрозуміло, чому представники інтелектуальної еліти за найменшої змоги тікають із Москви до «некультурної» Литви (України й Білорусі). До Білорусі подається один із найяскравіших представників російської реформаційно-гуманістичної думки XVI ст. Феодосій Косой, котрий ледве вирвався з московської монастирської тюрми. Від культурного та політичного

обскурантизму Москви в Україну тікають першодрукар І. Федоров та один із найосвіченіших представників найближчого оточення Івана IV («Грозного») А. Курбський (на цьому наголошувалося в розповіді про Острозький культурно-освітній центр). Один із послідовників ідей італійського Відродження, запрошений Василієм II до Москви для перекладу грецьких книг, Максим Грек (бл. 1475–1556) провів в ув'язненні в Москві 26 років і практично помер у неволі (звільненим за кілька років до смерті з в'язниці, він так і не отримав дозволу царя на повернення до Греції). Цей трагічний список можна продовжити.

Облудно-фальсифікаторський сенс тези про «перенесення культурного центру Русі до Москви в XIV ст.» стає особливо наочним, якщо звернутися до реальних історичних фактів, котрі дають змогу порівняти культурний рівень «південних і західних земель» з Москвою не тільки в XIV, а й навіть у XVI–XVII ст. Якщо в Україні вже в XV ст. існувала розвинута мережа навчальних закладів (не кажучи вже про школи), то перша офіційна школа в Москві була створена аж... у 1649 р. й притому українцями. Ось саме в цьому році, як пише, про це російський історик філософії М. М. Громов, «було запрошено близько 30 українських учених ченців на чолі з Єпіфанієм Славінецьким (бл. 1600–1675), які вдалися не тільки до викладання, а й до перекладу книжок»¹. Вища ж освіта була запроваджена в Москві тільки в 1664 р. випускником Києво-Могилянського колегіуму білорусом Сімеоном Полоцьким (1629–1680), який заснував тут греко-латинську школу. В 1685 р. професор Києво-Могилянського колегіуму українець Стефан Яворський реорганізував її в Слов'яно-греко-латинську академію.

Те, що авторам «Истории русской философии» ввижалося «культурною пустелею», а «несамовитому Віссаріону» — «напівдиким побутом», з якого Україну може врятувати лише «прилучення до могутньої ріки російської історії», більш спостережливі (й, додамо, менш упереджені) очевидці оцінювали зовсім інакше. Так, архідиякон Павло Алеппський, що супроводжував Антіохійського патріарха Макарія в поїзді до Москви в 1653 р., проїжджаючи через Україну, зазначав, що українці «люди вчені, кохаються в науках та законах, добрі зна-

¹ Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. — М., 1990. — С. 242–243.

вці риторики, логіки й усякої філософії...»¹. «Починаючи з Рашкова, — писав П. Алепський, — по всій козацькій землі дивний і гарний факт спостерігали ми: всі вони за малим винятком грамотні, навіть більшість їхніх жінок та дочок уміють читати і знають порядок служб церковних та церковні співи; священники навчають сиріт і не дають їм тинятися неуками по вулицях», «і всі діти вміють читати, навіть сироти»².

Отже, «культурна пустеля» пролягала набагато північніше (і східніше), ніж це здалося авторам «Истории русской философии». Досить зважити хоча б на те, що в 1654 р., в рік фактичного приєднання України до Москви, в Україні було 24 друкарні, а в Московській державі лише дві. Після ж приєднання до Москви ситуація справді змінюється. Наведемо тільки один факт: у 1768 р., ще за Гетьманщини, на території Чернігівського, Городенського та Сосницького повітів одна школа припадала на 746 душ населення, а вже в 1885 р. на цій же території одна школа припадала на 6730 душ населення. Принципово змінився й зміст роботи цих шкіл: з осередків поширення національної культури й освіти вони перетворилися на засоби масової русифікації та денаціоналізації українського населення.

¹ Сборник материалов для исторической топографии Киева. — К., 1874. — С. 74.

² Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским. — М. Вып. 2. — С. 2, 15.

Рекомендована література

- Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К., 1992.
- Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. — К., 1995.
- Бичко А. К. Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: У 2 ч. — К., 1995.
- Бычко А. К. Народная мудрость Руси. Анализ философа. — К., 1988.
- Велесова книга. — К., 1995.
- Розвиток філософської думки в Україні. Текст лекцій. Вільчинський Ю. М., Вільчинська С. В., Скрипник М. А. — Львів, 1991.
- Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII века. — К., 1988.
- Горський В. С. Нариси з історії культури Київської Русі. — К, 1997.
- Горський В. С. Святі Київської Русі. — К, 1997.
- Залізняк Л. Л. Первісна історія України. — К., 1999.
- Літопис руський. — К., 1989.
- Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. — К., 1992.
- Огієнко І. Українська культура. — К, 1991.
- Огієнко І. Українська церква. — К., 1993.
- Павленко Ю. В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. — К, 1994.
- Петров В. Походження українського народу. — К., 1992.
- Попович М. В. Мироззренение древних славян. — К. 1985.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. — М., 1981.
- Українська душа. К, 1992.
- Чижевський Д. Нариси з історії філософії в Україні. — Мюнхен, 1983.
- Археологія та стародавня історія України/ Чмихов М. О., Кравченко Н. М., Черняков І. Т. — К, 1992.

КЛАСИЧНА ДОБА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

- *Українсько-російські культурні стосунки у XVII — першій половині XIX ст.*
- *Г. Сковорода — родоначальник української класичної філософії*
- *Університетська філософія в Україні*
- *Світогляд М. Гоголя*

Українсько-російські культурні стосунки у XVII — першій половині XIX ст.

Оцінка М. Бердяєвим культури помонгольської Московської держави як «безсмысленной и бессловесной», що наводилася раніше, є досить красномовною. Окремі несміливі паростки гуманістичних ідей, що починають пробиватися в Московії з XV ст., зазнають не тільки жорстоких репресій властей (церковних і світських), а й стикаються з ворожим нерозумінням фанатичного невігластва натовпу. Гуманістично-«ісихастичне» вчення Ніла Сорського (бл. 1433—1508) — так зване «нестыжательство» — зазнавало жорстоких переслідувань. Його послідовники — Вассіан Патрикеев (1470—1532), Зіновій Отенський (пом. 1568), Матвій Башкін, Максим Грек та багато інших — загинули в ув'язненні. І лише ті, кому, як уже зазначалося, поталанило втекти до «Литви» (Білорусі та України), змогли продовжити свою творчість (Артемій Троїцький, Феодосій Косой, Андрій Курбський та ін.).

Говорячи про рівень культури в Московській державі XVI—XVII ст., більшість російських авторів вимушені були оцінювати його досить песимістично. «Церковний фанатизм, ворожість до науки, впертий застій, моральне здичавіння й затятість»¹, — читаємо характеристику цього періоду в «Історії російської літератури» академіка О. Пипіна. І річ не в тому, що в Московії не було освічених людей, такі люди були (хоч і небагато), але не було культурного середовища (ми вже наводили слова Бердяєва про те, що такого середовища там

¹ *Пытин А. История русской литературы: в 2 т. — СПб., 1902 — Т. 2. — С. 380.*

не було і в ХІХ ст.). Тим-то, зауважує Пипін, після приєднання України до Росії «в Москві нарешті зрозуміли, що для книжної справи потрібні справді вчені люди; в себе дома таких людей не було, їх стали запрошувати з Києва»¹.

У ХVІІ ст., після створення киянином Є. Славинецьким першої школи в Москві, «почався активний вплив вихідців з Києво-Могилянської академії на російську культуру»². А після приєднання України до Росії, за висловом В. Зеньковського, «Москва жадібно всотувала в себе все, чим була багата Україна»³. І справді, могутній потік освічених людей плине з України (та з Білорусії) до Росії з другої половини ХVІІ ст. І серед них такі мислителі «першої величини», як С. Полоцький, Дмитро Ростовський, або Туптало (1651—1709), С. Яворський, Ф. Прокопович та ін. Саме вони започаткували процес активної розбудови оригінальної й самобутньої російської культури, яка вже на початок ХІХ ст. засяяла іменами О. С. Пушкіна, О. М. Радищева, М. І. Новикова та ін. Щоправда, Бердяєв, наголошуючи на самотності російських культурних людей ХІХ ст., писав: «Були культурні люди, але не було культурного середовища. Люди того часу жаліються, що вони оточені темрявою, що їх ніхто не розуміє і ніхто їм не співчуває»⁴.

Новітню літературу в Москві (у стилі класицизму) започаткували українець Ф. Прокопович і молдованин А. Кантемір. Театральну справу завели також українці (Стефан Чижинський, вчитель латини, в ХVІІ ст. поставив у Москві «Комедію про Давида та Голіафа», вчив «комедійній справі» 80 чоловік «різного чину»). Так само і з поетичною творчістю. Вже наприкінці ХVІІ ст. в Московщині починає розвиватися силабічна поезія. На думку О. С. Архангельського, «де було одним із найближчих впливів південно-західної освіченості на далеку Московську Русь»⁵. Величезний вплив уже згадуваної нами

¹ Пипин А. История русской литературы : в 2 т. — СПб., 1902 — Т. 2. — С. 298.

² Громов М. П., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков. — М., 1987. — С. 243.

³ Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. — Париж, 1989. — Т. 1. — С. 59.

⁴ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 20.

⁵ Архангельский А. С. Из лекций по истории русской литературы. — Казань, 1913. — С. 474.

«Славенской граматіки» М. Смотрицького на формування російської мови підкреслюється тим же Архангельським: «Вплив граматики Смотрицького й справді досить відчутно позначається з половини XVII ст. на орфографії не тільки всієї друкованої, а й рукописної літератури московської. Смотрицькому, між іншим, значною мірою належить наша граматична термінологія, що втрималися значною мірою, навіть незважаючи на спроби Ломоносова змінити її»¹.

Знайомство з українською культурою зумовило прогрес у багатьох сферах життя Московської держави: у друкарській справі (московські друкарі вперше почали «розривати» суцільний текст на окремі слова, нумерувати кожну сторінку, вживати знак переносу слів — дефіс), у будівництві, в галузі дипломатії, освіти тощо. Особливо хотілося б сказати про стан справ у філософській сфері. В документах Синоду ми натрапляємо на такі розпорядження: «У славено-латинських московських школах мало вчителів, а для учення філософії зовсім нікого нема; а чуто, ніби в Києві є до навчання філософії, риторики та піітики здібні мужі... І за його великого государя указом велено здібних до навчання персон з Києво-Печерського монастиря, або з яких інших місць, відправити до Москви, як годиться, на підводах без затримки»². Нерідко траплялося, коли не вистачало викладачів філософії, на професорські посади в Москві запрошували студентів з Києва. Отже, робить підсумок Архангельський, «кияни, попри всю упередженість проти них у Москві, вже з другої половини XVII ст. були в Московській Русі господарями ситуації, найкращими, найвидатнішими тут діячами»³.

«Упередженість» Москви проти киян — цей чинник, попри всі приголомшливі успіхи української культури в Московії, виявився не останнім у швидкому зростанні українофобських настроїв (насамперед у правлячих колах Московської держави), особливо після проголошення Росії імперією. «Київська наука, — писав Пипін, — була в Москві справою нечуваною й тому справляла різне враження: одні

¹ *Архангельский А. С.* Из лекций по истории русской литературы. — Казань, 1913 — С. 139—140.

² *Петров Н.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии : в 3 т — М., 1856. — Т. 1. — С. 39. (1721 г.).

³ *Архангельский А. С.* Из лекций по истории русской литературы. — С. 118.

ставилися до неї з повним співчуттям і бажали їхати до самого Києва для більш широкої освіти; інші, вірні старим звичаям, запідозрювали в ній щось зловісне й небезпечне»¹.

Українські «новації», особливо в богословсько-філософських текстах, починають витлумачуватися як «єресь». Дійшло до того, що патріарх Іоаким почав забороняти книжки українських авторів, оскільки вони «несходны с книгами московскими» (було заборонено твори С. Полоцького, П. Могили, І. Галятовського, Л. Барановича тощо, а книгу К. Ставровецького «Учительне Євангеліє» було заборонено як «єретичну» ще раніше — в 1627 р.).

Російські царі добре розуміли значення України для самого існування Російської імперії. Досить красномовно це висловив Олександр II, даючи згоду на зведення в Києві пам'ятника Богдану Хмельницькому — людині, яка «повернула російському народу Київську святиню, яка врятувала напевно православ'я на берегах Дніпра й поклала *наріжний камінь у нинішню державну будівлю вся Росії* (курсив наш. — А. Б.)².

Беззастережно приймаючи культурний унесок України до імперського загалу, царат робив усе, щоб «денаціоналізувати» цей внесок, надати йому характеру «загальноросійського» й, отже, «денаціоналізувати» саму Україну, й народ. Така позиція є типово *імперською*. Так само чинила свого часу й Римська імперія, привласнюючи здобутки еллінської культури (Вергілієва «Енеїда», до речі, виводячи родовід римлян від троянця Енея, тим самим провадила ідею більшої давності римської культури відносно еллінської, відтак по-своєму випереджаючи російсько-імперську «теорію» «старшого брата»). Цю ситуацію талановито відображено у п'єсі Лесі Українки «Орґія».

Починається процес жорстко-методичної русифікації України 1720 р. Петро I забороняє друкування книжок українською мовою в Києві (Києво-Печерській лаврі) та Чернігові. Дозволяється друкування лише церковних книжок, але з обов'язковим попереднім узгодженням їх з російськими текстами. Оскільки ця заборона систематично порушувалася, Києво-Печерську лавру неодноразово було оштрафовано, а чернігівську друкарню, яка вперто не посилала своїх книжок до Москви на цензуру, взагалі було з усім обладнан-

¹ *Пытин А.* История русской литературы. — Т. 2 — С. 262

² *Огієнко Іван.* Українська культура. — К, 1991. — С. 228—229.

ням вивезено до Москви. Особливо бруталним процес русифікації стає після знищення Катериною II в 1775 р. Запорізької Січі. Цариця відверто проголошує свою мету: вирвати з українців «развратное мнение, по коему они поставляют себя народом, от здешнего совсем отличным»¹.

У 1763 р. забороняється викладання українською мовою в Києво-Могилянській академії, наприкінці XVIII ст. закриваються українські школи при полкових козацьких канцеляріях. Проте, попри всі заборони, традиції української національної культури продовжують жити в культурно-освітніх центрах: Києво-Могилянській академії, Харківському колегіумі, інших навчальних закладах.

З XIX ст. починається наступ на ці останні осередки національної культури. 1805 р. з ініціативи відомого просвітника В. Каразіна (1773—1842) в Харкові відкривається університет. 1817 р. припиняє своє існування Києво-Могилянська академія, в приміщенні якої відкривається Київська духовна академія. 1805 р. в Кременці створюється Волинський ліцей (до якого після закриття Києво-Могилянської академії переходить частина її викладачів). 1817 р. в Одесі відкривається Рішельєвський ліцей (перетворений у 1865 р. в Новоросійський університет). 1820 р. в Ніжині відкривається Ніжинський ліцей. 1834 р. на базі переведеного до Києва з Кременця Волинського ліцею створюється Київський університет святого Володимира.

На перший погляд, маємо нібито прогрес. У XIX ст. в Україні виникають аж три університети й один (Ніжинський) ліцей. Однак створення цих вищих навчальних закладів супроводжувалося фактичним закриттям старих, а тому мало метою обірвати давню традицію національної освіти в Україні, замінивши її імперською ідеологією «православ'я», «самодержавства» та «народності», політикою тотальної русифікації України. Своєрідним підсумком цієї політики став горезвісний наказ міністра внутрішніх справ Валуєва, схвалений «высочайше», в якому говорилося таке: «Большинство малороссов сами весьма основательно доказывают, что *никакого малороссийского языка не было, нет и быть не может*, и что наречие их, употребляемое простонародьем, есть тот же русский язык, только испорченный влиянием на него Польши; что общерусский язык так же понятен

¹ Огієнко Іван. Українська культура. — С. 163.

для малороссиян и даже гораздо понятнее, чем теперь сочиняемый для них некоторыми малороссиянами и в особенности поляками так называемый украинский язык; лиц того кружка, который силится доказывать противное, большинство малороссов упрекает в сепаратистских замыслах, враждебных к России и гибельных для Малороссии»¹.

Таким чином, українська національна культура за 350 років колоніального існування в рамках Російської (у т.ч. й радянський період) імперії зазнала значно більших втрат, ніж за часів татаро-монгольської навали. Однак головне (ментальне) ядро української духовності збереглося, хоча значною мірою мусило існувати в чужомовній російській оболонці. Ця особливість зумовила певну специфічність (російськомовність) української філософсько-світоглядної культури XIX – початку XX ст. Зазначена специфічність дає «підставу» зараховувати цілий ряд видатних діячів української культури (зокрема, філософів) до культури російської. Зрозуміло, що певний (але лише «певний») сенс у цьому є. Останнє ускладнює аналіз феноменів української світоглядно-філософської культури (і культури взагалі) цього історичного періоду.

Г. Сковорода – родоначальник української класичної філософії

Говорячи про специфічні риси філософської свідомості тієї чи іншої історичної епохи чи окремої країни (і навіть окремого мислителя), зазвичай вказують на зародження, формування та розвиток цієї специфіки. Як правило, в цьому процесі вирізняють той момент, коли ці специфічні риси набувають найбільш виразного, чіткого вияву. Зазначений період зрілості, творчого розквіту й адекватності своїм можливостям філософського знання (або літературно-мистецького процесу, або культури загалом тощо) називають *класичним* періодом у його історії, *класикою*. Саме в цьому розумінні в попередніх темах вживалися такі вислови, як «класичний період античної філософії» (Сократ, Платон та Арістотель), «класична доба середньовічної філософії» (схоластика), «класична німецька філософія» (Кант, Фіхте, Шеллінг, Гегель, Фейєрбах, Маркс) та ін.

¹ Огієнко Іван. Українська культура. — С. 211—212.

Хотілося б одразу застерегти від дещо спрощеного тлумачення «класики» як найвищого піку розвитку, відносно якого попередні й особливо наступні стадії постають як щось «ще» або «вже» «несприможне», щось «менш повноцінне», а то й прямо «занепадницьке». Цей підхід є спрощенням (вulgаризацією) таких багатопланових і багатомірних духовних феноменів, як філософія, література, мистецтво тощо. Адже хіба можна назвати елліністичну філософію чи культуру біднішими чи примітивнішими щодо антично-класичної їхньої доби? Аж ніяк. У багатьох рисах еллінізм яскравіший і багатобарвніший за класику. Те саме можна сказати й про сучасну світову філософію порівняно з європейською (Нового часу) чи німецькою філософською класикою. Отже, зазначимо ще раз: нічого більшого, ніж зрілість, виразність, чіткість вияву специфічних рис філософії (чи іншого духовно-культурного феномена певного історичного періоду або певної країни), терміни «класичний період» (доба), «класика» не означають. Саме в цьому розумінні ми вживаємо термін «українська класична філософія».

Заслуговує на увагу, що антеїзм, екзистенційність і кордонентризм (основні риси українського світоглядного менталітету), сформувавшись уже за часів Києворуської доби, знайшли своє продовження в наступному розвитку української філософії (XIV—XVII ст.) як її екзистенційно-гуманістичні домінанти. Екзистенційно-гуманістична спрямованість простежувалася нами в агіографічній літературі, раціоналістичній «німотності» ісихазму й полемічно-апофатичній пристрасності українського неоплатонізму. Виразно гуманістичною була й творчість таких українських мислителів, як Юрій Котермак (Дрогобич), що жив у 1450—1494 рр., навчався в Краківському та Болонському університетах (в останньому працював навіть ректором у 1478—1482 рр.), був автором першої української друкованої праці «Прогностична оцінка поточного 1483 року»; Павло Русин із Кросна (пом. 1517); Станіслав Оріховський (1513—1566), який оцінював філософію як «найпершу серед наук», оскільки вона «селян робить городянами, дикунів — сумирними, варварів — ученими, а самих людей — богами». Зазначений розвиток акумулювався у високому екзистенційно-культурному злеті Києво-Могилянського колегіуму, який, у свою чергу, знаменував переддень класичної виразності й зрілості української філософської думки.

Проте засновником української класичної філософії вважається видатний мислитель Г. Сковорода (1722–1794). Він народився в с. Чорнухи Полтавської губернії. Навчався в Києво-Могилянській академії (1734–1741, 1744–1753), був співаком придворної капели в Санкт-Петербурзі (1742–1744), перебував у складі посольської місії за кордоном (1745–1750), а згодом викладав у Переяславі поетику, працював домашнім учителем. У 1759–1764 рр., а також у 1768 р. викладав у Харківському колегіумі, після чого вже до самої смерті був мандрівним філософом, писав діалоги, читаючи та даруючи їх своїм друзям і знайомим. Мандрівний спосіб життя досить гармонійно поєднувався зі специфічним стилем творчості, який цілком природно «вписувався» в поширений у тогочасній Україні літературно-філософський стиль творчого мислення — *бароко*. Барокова спрямованість сквородинської думки виявилася насамперед у принципово нераціоналістичному тлумаченні розумової діяльності людини — навіть термінологічно Сковорода уникав слова «розум», лише подекуди вживав іронічний вислів «повзучий розум». Натомість подибуємо терміни «думка», «душа», «дух» тощо, причому вони найтісніше пов'язані у нього з *серцем*, органічно пройняті кордоцентричним змістом, що також є істотним виявом бароковості мислення. Типово бароковим феноменом виступає у Сковороди вже саме пізнання, що тлумачиться в дусі Еклезіастової тези: «Бо при могутності мудрості множитьс'я й клопіт, хто ж пізнання побільшує, той побільшує й біль!» (Екл. 1,18). «Чисте серце... — читаємо у Сковороди, — є Дух Святий, дух відання, дух благочестя, дух премудрості, дух поради, дух нетлінної слави і камінь віри»; «Глибоке серце — людина є... а що ж є серце, коли не душа? Що є душа, коли не бездонна думок безодня? Що є думка, коли не корінь, сім'я і зерно всієї нашої плоті, крові, шкіри та іншої зовнішності?»¹

Отже, серце є не просто дух, безодня думок, а й людина (*істинна людина*). Тобто тут ідеться про інтерпретацію людини не як «мисленої» істоти (гносеологічного суб'єкта), а як специфічного роду духовно-сердечного буття, *екзистенції* (онтологічного суб'єкта в дусі засновника екзистенційної філософії С. К'єркегора). Це — типово барокова (у її екзистенційно-кордоцентричній основі) позиція, яка

¹ Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Твори: у 2 т. — К., 1994. — Т. 1. — С. 351.

виразно проявляється і в сквородинському визначенні філософії: «Філософія, або любов до мудрості, спрямовує все коло справ своїх на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, блаженне, веселе. Оце є філософія»¹. У цій екзистенційній орієнтованості сквородинської думки не на вузькорационалістичні філософські обрії, а на весь людножиттєвий розмаї думок і почуттів, міркувань і емоцій, голови й серця вбачає Д. Чижевський індивідуальну неповторність філософії Сквороди.

Реальність, за Сквородою, не є моністично-унітарним (ідеальним чи матеріальним) буттям. Вона є гармонійною взаємодією трьох світів: *макрокосму, мікрокосму й символічного світу*. «Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ-світів, і є великий світ... Інші два часткові й малі світи. Перший — мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія»². Кожен з трьох світів складається з двох «натур», двох своєрідних підпорядкованих світів «світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і зруйнівний. Цей — риза, а той — тіло, цей тінь, а той — дерево, цей речовина, а той — образ, тобто основа, що містить речовинну грязь, як малюнок має свою фарбу»³. «Увесь цей світ складається із двох *натур*, одна видима, а друга невидима. Видима зветься жива істота, а невидима — Бог. Ця невидима натура, чи Бог, все живе проходить і утримує, скрізь завжди є, був і буде»⁴. Макрокосм у своїй «видимій» іпостасі бачиться нами як природний світ відчутних речей і явищ, як матерія, проте насправді є «пустою видимістю», «місцем», «нікчемністю», «тінню» справжньої, але невидимої його природи — Бога.

Макрокосм єдиний, але єдність його специфічна, це «двоє в одному і одне із двох», вона «нерозривна», але водночас «незілляна», тобто Бог — не сама природа, а її «джерело», «світло», «сонце». Існування матерії є «корелятом» існування Бога, в цьому сенс її вічності

¹ Ковалінський М. І. Життя Григорія Сквороди // Там само. — Т. 2. — С. 408

² Скворода Г. Діалог. Назва його — потоп зміїний // Твори. — Т. 2. — С. 142

³ Скворода Г. Ікона Алквіадська // Там само. — С. 116.

⁴ Скворода. Г. Наркіс. // Там само. Т. 1. — С. 175.

(*materia aeterna*). Але вічність ця — функція вічності Божественного буття, «тінню» якого є буття матеріальне. «Доки яблуна, доти з нею й тінь її, — роз'яснює цю думку Сковорода, — тінь означає місце, заступлене яблуною від сонця, та дерево вічності завжди зеленіє. І тінь її ні часом, ні місцем не обмежена. Світ цей і всі світи, якщо вони незліченні, це тінь Божа. Вона зникає з виду частинами, не стоїть постійно, і не перетворюється у різні форми, проте ніколи не відлучаючись від свого живого дерева; і давно вже освічені сказали оцю річ: *materia aeterna* — «речовина вічна», тобто всі місця й часи заповнила»¹.

Так само й мікрокосм, людина є єдністю двох натур: «емпіричної» (тілесної) і «внутрішньої» (істинної) людини. «Ти-бо тінь, тьма і тлінь! Ти сон істинної твоєї людини. Ти риза, а він тіло. Ти привиддя, а він у тобі істина, ти-бо ніщо, а він у тобі сутність. Ти бруд, а він твоя краса»². Типово екзистенційним є тлумачення Сковородою розмаїття матеріально-тілесних виявів «внутрішньої» (невидимої і тому істинної) людини: «Стань же, якщо хочеш, на рівному місці і звели поставити навколо себе сотню дзеркал. Тоді побачиш, що один твій тілесний бовван володіє сотнею видів, які залежать від нього одного. А як тільки забрати дзеркала, раптом усі копії ховаються у своїй правічності чи оригіналі, наче гілки у своєму зерні. Однак же наш тілесний бовван і сам є лиш єдина тінь істинної людини. Ця істота, наче мавпа, утворює лице видимим діянням невидиму і всюдисущу силу і божество *тієї людини*, якої всі наші боввани суть лише наче дзеркаловидні тіні, які то з'являються, то зникають, тоді як істина Господня стоїть навіки непорушна, утвердивши своє діамантове обличчя, що вміщує незліченний пісок наших тіней, які безконечно простягаються із всюдисущих і невичерпних її надр»³. Екзистенційний характер людського буття підсилюється у Сковороди кордоцентричним її (людини) тлумаченням: «Істинною людиною є *серце в людині*, а глибоке серце, одному лише Богові пізнаване, є ніщо інше, як необмежена безодня наших думок. Просто сказати: душа — це справжнє єство, і суцільна справжність, і сама есенція... і зерно наше, і сила, в якій тільки і є життя та існування наше»⁴.

¹ Сковорода Г. Діалог. — С. 154.

² Сковорода Г. Наркіс. — С. 159.

³ Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх. — С. 313–314.

⁴ Сковорода Г. Наркіс. — С. 169.

Великий світ (макрокосм) і Людина (мікрокосм), будучи відмінними світами, водночас тісно між собою взаємодіють. Взаємодія ця гармонійна, але встановлюється гармонія не автоматично, не сама собою: її ґрунт — творча життєва ініціатива людини. Для кожного людського індивіда існує спосіб гармонізації за макрокосмом (природним і соціальним буттям). І «інструментом» обрання правильного життєвого шляху є *серце*. Де живе щастя людини? — запитує Сковорода. «Нема його ніде, але воно скрізь є... Яка користь, коли ім'я твоє у тлінному списку надруковане, а дух істини, що сидить і судить у нутрощах твоїх, не одобрює й не дивиться на обличчя, але на серце твоє?»¹. Серце тут виступає в ролі специфічного пізнавального засобу, *методологічного* принципу: «Думка, або серце, є дух»². Воно є засобом пізнання свого — «сродного» — життєвого шляху, своєї «сродної» щасливої долі. Сродність тут репрезентується людському серцю у символічній формі й тому опосередковується третім — «символічним» — світом, Біблією (вона означає не тільки «Святе Письмо», сам життєвий процес символізується тут «прочитуванням» Книги життя).

У третьому світі (як і у перших двох) так само вирізняються дві натури: видима (предметна образність символу — літери, слова та ін.) і невидима (сенс, «розшифрування» змісту символу). Розглядувана з боку видимої своєї натури, роз'яснює Сковорода, «Біблія с брехня і буйство Боже не в тому, щоб брехні нас навчала, та лиш у брехні відпечатала сліди й шляхи, що ведуть повзучий розум до найвищої істини»³. Розшифрування біблійної символіки («життєвих шифрів»), проте, не є суто теоретичною роботою, воно охоплює всю сферу людської життєдіяльності, бо вимагає бачити за оманливою зовнішністю реалій їх справжній — *духовний* (етичний, естетичний та ін.) сенс. А це цілком відповідає сквородинському розумінню завдань філософії («дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам»).

Головне джерело всіх бід людських — «несродність» (невміння чи небажання творчого пошуку шляхів «сродності» зі світом). Відповідаючи на запитання Харківського губернатора Є. О. Щербініна, чому Сковорода не хоче взятися за якусь «престижну» роботу, мислитель

¹ Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або Буквар світу // — Т. 2. — С. 424.

² Сковорода Г. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова // Там само. — С. 55.

³ Сковорода Г. Ікона Алківіадська // Твори. — Т. 2. — С. 10.

сказав так: «Милостивий пане! Світ нагадує театр: щоб зобразити в театрі гру з успіхом і похвалою, то беруть ролі за здібностями. Дійова особа в театрі не за знатність ролі, а за вдалу гру взагалі хвалиться. Я довго міркував про це і після довгого випробування себе побачив, що не можу представити у театрі світу вдало жодної особи, крім низької, простої, безпечної, усамітненої: я цю роль вибрав, узяв і задоволений... лиш людина є найблагородніше його (Бога. — А. Б.) знаряддя, що має перевагу свободи й повну волю вибору, а тому ціну і звіт за вживання цього права містить у собі»¹. У кожного — унікальний і неповторний спосіб «сродності»; водночас можливість для всіх «сродної» праці і життя Сковорода розкриває в ідеї «нерівної рівності», яку ілюструє притчею про водограй (фонтан): «Бог подібний до багатого водограю, що наповнює різні посудини відповідно до їхнього об'єму. Над водограєм напис: «Неоднакова для всіх рівність». Ллються з різних рурок різні струмені у різні посудини. Менша посудина має менше, але тим однакова вона з більшою, що так само повна. Що є дурніше як рівна рівність, яку дурні у світ марно ввести хочуть. Яке-бо дурне те, що супротивне блаженій природі? Боїмося голоду, забувши, що частіше вмирають від переситу. Нерозумна туга сама не знає, чого хоче... Неспорідненість важча від будь-якого неробства. І краще не повзати, ніж літати черепасі. Не повзаючи, позбавляється прирощеної втіхи. А літаючи, страждає, крім того, й від тягара неспорідненості»².

Більшість російських учених називають Сковороду російським філософом, навіть «родоначальником» російської філософії (О. І. Введенський, О. Ф. Лосев, М. О. Лосський, В. Ф. Ерт та ін.). Безсумнівно, Сковорода мав великий вплив на розвиток російської філософії, але більш правильно нам видається оцінка інших авторитетних мислителів. Так, український історик О. Єфименко писала, що Сковорода «палко кохався у природі України, її мові, піснях, звичаях, кохався так, що не зміг на довгий час розлучитися з рідною країною...», а В. Сумцов зазначав: «Сковорода був «гражданином» України, бо він на Україні тільки добре себе почував, за кордоном, в Німеччині, в Петербурзі, в Москві, в Хотетові біля Орла, як гарно та ласкаво його не приймали, він не засиджувався довго, й дух пав його додому, в рідний

¹ Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди. — С. 400, 401.

² Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або Буквар світу: Твори. — Т. 2. — С. 436—437.

край, під яскраве та тепле небо України, найбільш на його любу Слобожанщину... Сковорода ніколи не був бродягою (як писав про нього Ерн. — А. Б.), він грав у величній розмірі ту роль, яку в старовину на Україні грали мандровані дяки, просвітні діячі, що переходили, навчаючи людей грамоти та співу з міста до міста, з села до села».

Іноді Сковороді приписують «космополітичну» (навіть «общерусскую») позицію. Навряд чи можна погодитися з такою оцінкою, хоча іноді Сковорода справді висловлювався в дусі «громадянина світу». Цікаву думку з нього приводу висловлює наш сучасник В. Шевченко. Він зауважує, що позиція «світового громадянства» з боку представника «бездержавної нації» не обов'язково свідчить про його «космополітичну» чи «проімперську» позицію. Світорозумінню «бездержавного» філософа, якщо він не копіює філософів націй державних, властива... одна риса: він сприймає світ не як «ієрархію» (системно-лінійна підпорядкованість «нижчого» «вищому»), а як «анархію» («безначальність», де все пов'язане самодостатньо, є причиною і наслідком одночасно). Якщо в ієрархічному світі «одне» (Бог, цар, держава, церква та ін.) упорядковує «все», то у світі «безначальному» усі роди буття, хоча і пов'язані «любов'ю» і «ненавистю», проте рівні як субстанції. Тому й будь-яка особа, з погляду «бездержавного» філософа, представляє один і той же рід «людина». Людина в контексті філософії «безначальності» розглядається, таким чином, не з боку соціального статусу у відносно обособленому і перехідному суспільному цілому, а як елемент світового існування роду, як мікрокосм¹, а мікрокосм (або «монада» у Ляйбніца) співвідноситься з макрокосмом не як частина й ціле, а як *співмірні* і тому *співрівні* феномени. І все-таки найпереконливішим аргументом на користь приналежності творчості (в тому числі й філософської) Сковороди до української культури, як і будь-якого мислителя до певної національної культури, може бути критерій *ментальності* (менталітету).

Менталітет виражає різні рівні свідомості (від побутово-«приземлених» до висот High Culture). У нашому випадку, зрозуміло, йдеться про останній. На цьому, світоглядному, рівні український менталітет виступає як єдність трьох основних моментів: *антеїзму*, *екзистенційної множинності світу* та *кордоцентризму*.

¹ Шевченко В. І. Вчення Г. Сковороди про субстанцію у контексті сучасності // Сковорода Григорій: Образ мислителя. — К, 1997. — С. 22

Отже, домінантні лінії української світоглядної ментальності — екзистенційність (орієнтація на неповторність у своїй окремішності людського існування, плюралістичність і водночас діалогічна гармонійність реальності), кордоцентризм («серце — всьому голова»), антеїзм («сродність» світу і людини) — у філософії Сковороди вперше набувають характеру не просто тенденцій, а стійкого ядра (внутрішнього «каркасу») і тому надають їм класичної форми вияву. Тому Сковорода законно отримав статус родоначальника української класичної філософії.

Отже, зрозуміло, що за культурно-інтелектуальної ситуації, що склалася в Росії у XVI—XVII ст., така постать, як Сковорода, не могла не справити істотного впливу на світоглядний «клімат» усієї імперії. Ми не випадково вжили термін «імперія», оскільки названі російські історики філософії, визнаючи Сковороду «родоначальником російської філософії», вважають його безсумнівно російським філософом. І лише представники київської екзистенційно-гуманістичної школи (і це знаменно) вважають за необхідне наголосити на українській самотності сквородинської думки. Так, у Бердяєва ми читаємо про «українського філософа-теософа Сковороду, який був чудовою людиною, народним мудрецем»¹, а Зеньковський говорить про те, що «Сковорода був би незрозумілим поза історичною перспективою, поза всією тією філософською культурою, що складалась у Південній Русі завдяки Київській Академії», і далі, вказуючи на «загальноросійське значення» творчості Сковороди, Зеньковський водночас наголошує, що у своєму розвитку Сковорода був тісно «пов'язаний з церковним життям України»².

Університетська філософія в Україні

Внаслідок жорсткої централізаторської політики царату Україна в другій половині XVIII — на початку XIX ст. втрачає свою багатівікову культурну першість перед Московією. Своєрідним символом цієї трагедії стала ліквідація 1817 р. Києво-Могилянської академії,

¹ *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. — М., 1990. — С. 58.

² *Зеньковский В. В.* История русской философии : в 2 т. — М., 1992. — Т. 1. — С. 64, 65

перетворення її на одну з рядових духовних академій Російської імперії. Українська громадськість не хотіла миритися з такою ситуацією й неодноразово зверталася до Петербурга з проханням відкрити в Україні вищі навчальні заклади. Але марно — це не входило до планів імператорського уряду. І лише скориставшись тимчасовим «лібералізмом» молодого імператора Олександра І, місцевому дворянству Слобожанщини вдалося умовити уряд дати дозвіл на збирання необхідних коштів для відкриття університету у Харкові (держава давати такі кошти не збиралась). Як показали подальші події, осторога царської центральної адміністрації щодо розвитку університетської освіти в Україні виявилася небезпідставною. Харківський університет, за оцінкою українського культурного діяча П. Голубенка, не був «явищем російської культури і не був дарунком російської держави — можна ствердити цілком протилежне: засновано його з ініціативи українського шляхетства і на його кошти, і був він значною мірою відгуком українських культурних змагань, продовженням української культурно-освітньої традиції. Своім студентським і професорським складом Харківський університет цілком відповідав духові української культурно-освітньої традиції (студенти були переважно українці, а професори здебільшого не російського походження, репрезентанти західного світу). Цей характер університету виявився і в його культурно-освітній діяльності, завдяки якій Харків став першим осередком українського культурного руху і відродження нової української літератури»¹.

Все вищесказане пояснює, чому російський царат так вперто уникає навіть обговорювати питання про створення університету в традиційному центрі української духовності — у Києві. Адже не заради того він поклав стільки сил для нейтралізації духовного впливу Києво-Могилянської академії, а потім і взагалі припинення її діяльності, щоб натомість власними руками знову відродити загрозу духовного, а там, дивись, і політичного «сепаратизму» Малоросії. Така ситуація існувала до самого початку ХІХ ст. Але наприкінці 20-х — на початку 30-х років вона змінюється.

У 1795 р. внаслідок третього поділу Польщі до складу Російської імперії відходять землі Правобережної України, в освітніх установах

¹ Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. — К., 1993. — С. 164

і культурних закладах якої домінували польські впливи. У 1830 р. вибухає відоме Польське (листопадове) повстання, в якому активну участь узяли й освічені верстви населення. Занепокоєний розмахом руху опору у нещодавно приєднаних «західних землях» імператор Микола I після придушення повстання утворює в листопаді 1831 року у Києві спеціальну комісію у справах західних губерній. Тут уперше й виникає ідея створення Київського університету, що мав постати «твердинею самодержавства, православія і народності у Південно-західному краї». Історик О. Субтельний пише, що «першочергова мета російської політики полягала в послабленні польських впливів на Правобережжі», а голова царської комісії В. Кочубей «мав наказ «привести у відповідність з великоруськими губерніями всі західні землі в усіх галузях життя». За кілька місяців позакривали всі польські школи ...а шкільну справу реорганізували на імперських засадах із переведенням навчання на російську мову. В Кременці закрили славетний польський ліцей. Натомість у Києві заснували російський університет св. Володимира. Характеризуючи завдання нового університету, міністр освіти Сергій Уваров відверто сказав: «Університет Св. Володимира — моє творіння. Але я першим ліквідую Його, якщо він не виконуватиме своєї мети... поширювати російську освіту й російську національність на спольщених землях Західної Росії»¹.

Та проте реальний хід історичних подій (Гегель сказав би: «хитрість історії») виявився іншим, ніж планувалося царською адміністрацією. Київський генерал-губернатор Д. Бібіков, який заходився жорстко впроваджувати плани російщення українського Правобережжя, не сподівався тих наслідків, які сталися від його діяльності. Як зауважує О. Субтельний з приводу діяльності Бібікова, «підтримуючи університет св. Володимира, заснований у Києві на протигагу культурному впливу поляків, він сприяв розвитку закладу, що мав згодом відіграти надзвичайно важливу роль у майбутньому відродженні української культури. Так само, організувавши у 1843 р. Тимчасову комісію для розбору давніх актів (Археографічну комісію) й сподіваючись отримати докази того, що Україна з незапам'ятних часів була російською, він започаткував першу систематизовану колекцію українських архівних матеріалів, надавши можливість укра-

¹ *Субтельний О.* Україна: історія. — К., 1992. — С. 191.

їнським патріотам, які працювали в комісії, глибше проникнути саме у неросійське минуле краю»¹.

1834 р. Київський університет було відкрито у складі першого і спочатку єдиного в ньому філософського факультету. Але ж на яку філософську традицію міг спертися російський університет у ХІХ ст., якщо, за свідченням М. Бердяєва, російська філософська і навіть богословська думка тільки-но почала прокидатися. Нова російська філософія, представлена І. В. Кіреєвським (1806—1856), О. С. Хом'яковим (1804—1860), В. С. Соловйовим (1853—1900) та ін., була «безгрунтовною» («беспочвенной»), не мала власної (російської) традиції й тому мусила шукати такого «ґрунту» у новітніх течіях філософської думки — «вся наша найбільш оригінальна й творча думка склалася під впливом германського ідеалізму... Думка православна користувалася категоріями, виробленими германською ідеалістичною філософією»². Звичайно, вплив німецької класичної філософії на російську філософію, як і будь-який зовнішній вплив на певну культуру, був специфічним — відповідним ментальності культури-реципієнта. Тож від німецького ідеалізму російська філософія сприйняла насамперед дух «універсалізму», «всезагальності», що сконцептуювались у ній в ідеї «всеєдності».

Що ж до реального змісту київської університетської філософії, то, як побачимо далі, вона успадкувала традиційні для української філософії від давніх часів ідеї кордоцентризму («філософії серця»), неоплатонічну екзистенційно-містичну діалектику (вплив перекладеного ще в 1371 р. на староукраїнську мову «Корпусу ареопагітики» Псевдо-Діонісія), опозиційний щодо ренесансного гіпертрофовано-раціоналістичного титанізму бароковий спосіб мислення. Розроблювані українськими «полемістами» ХVІ—ХVІІ ст., професорами Києво-Могилянської академії — Ф. Прокоповичем, С. Яворським, І. Галятовським, Л. Барановичем, Д. Тупталом, родоначальником української класичної філософії Г. Сковородою та ін., ці ідеї заклали фундамент філософських досліджень викладачів Київського університету. І хоча Києво-Могилянська академія була ще за 17 років до відкриття університету реорганізована в Духовну академію, дух старої академії

¹ *Субтельний О.* Україна : історія. — К., 1992. — С. 192.

² *Бердяев Н. А.* О характере русской религиозной мысли // Н. Л. Бердяев о русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 9.

тут ще довго зберігався — не випадково перші професори філософії в університеті — О. Новицький (1806—1884), П. Авсенєв (1810—1852), С. Гогоцький (1813—1889) — прийшли з Духовної академії.

Філософія «германського ідеалізму», що мала основний вплив на російську думку XIX ст. (як стверджує Бердяєв), впливала, звичайно, й на Україну, але тут цей вплив накладався на давню власну філософську традицію і тому не був просто «засвоєнням» чужих ідей, а розв'язував, за твердженням українського історика філософії Д. Чижевського, і власну «самостійну творчість, що була часто не лише *відгуком*, але і *відповіддю* Заходу». Оскільки ж, як уже наголошувалось, українська філософія віддавна формувалась у межах європейської мислительної традиції, то й «відгук» її на філософію, наприклад одного з найавторитетніших представників «германського ідеалізму» Г. Гегеля, парадигмально нагадував західноєвропейське неогегельянство (англійське, італійське, німецьке, французьке) — це було ірраціоналістично-релігійне тлумачення Гегеля. Провідні «гегельянці» університету О. Новицький і С. Гогоцький виступили проти спроб гегелівської «раціоналізації» релігії. Останній, автор першої в Російській імперії чотири томної філософської енциклопедії «Філософський лексикон» (1857—1873), прямо заявив, що «найцінніший зміст духовного світу живе в переконаннях серця, а не в поняттях розуму», оскільки розум лише теоретично узагальнює почуття.

Але найбільші симпатії до німецької філософії українські мислителі віддали Ф. Шеллінгу, який найближче стояв до представників романтичної опозиції класичному (раціоналістичному) німецькому ідеалізму, а в кінці життя своїми лекціями з «філософії одкровення» в Берлінському університеті вплинув на формування ідей родоначальника екзистенційної філософії в Західній Європі С. К'єркегора. Позиція Шеллінга не могла не імпонувати екзистенційно-бароковим настроям українських мислителів. Тож недаремно пропагандистом шеллінгіанства в Російській імперії виступив випускник Києво-Могилянської академії (на початку 90-х років XVIII ст.) українець Д. Кавунник-Велланський, учнем якого був перший ректор Київського університету М. Максимович. Головні настанови своєї філософської позиції Максимович сформулював у праці «Размышления о природе» (М., 1833), у якій чітко проявилось прагнення *гармонії серця й розуму*. Ботанік за фахом, Максимович приділяє велику ува-

гу етнографічним і фольклорним дослідженням української духовної культури. Шеллінгіанство Максимовича, за оцінкою Чижевського, великою мірою виявляється «в його символічному розумінні народної поезії». Максимович робить, між іншим, спробу охарактеризувати психіку українського і російського народу на підставі пісень. Ця спроба «характереології» виглядає так: «у російських піснях виявляється дух, покірний своїй долі і підлеглий її волі. Росіянин не звик брати діяльної участі в переворотах життя... Він бажає немов одділитись від усього... закривши рукою вухо, хоче начеб загубитися в згуку. Через це російські пісні визначаються глибокою тугою, безнадійним забуттям». Українські, «виражаючи боротьбу духа з долею, відрізняються поривами пристрасті, короткою твердістю і силою почуття, але й природністю вислову. В них бачимо не забуття й не безнадійний сум, але більше гнів й тугу, в них більше дії». Український «дух, не знаходячи ще в собі самому особливих форм для повного вияву почуття, що зароджується в його глибині, мимоволі звертається до природи, з якою він через своє дитинство ще приятелює і в її предметах бачить, відчуває щось подібне до себе»¹.

Шеллінгіанський підхід відчувається і в психологічних дослідженнях професора Київського університету та одночасно Духовної академії П. Авсенєва, який «зробив спробу дати національну характеристику росіян; на Заході переважає елемент особистий, індивідуальний, російський характер, натомість, збудований на зіл'янні племен і є характер «універсальний», в ньому сполучені елементи і східні, і західні»².

Наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. серед університетських філософів бачимо одного з перших у Російській імперії речників філософії *персоналізму* О. О. Козлова (1831—1901), погляди якого мали вплив на формування філософських позицій М. Бердяєва і М. Лоського; О. М. Гілярова (1856—1938), котрий вважав одним із найкращих варіантів філософії платонізм, який «більше за всі інші системи задовольняє вимоги серця». З 1892 по 1906 р. професором психології і філософії Київського університету був послідовник неокантіанства Г. І. Челпанов (1862—1936), який пізніше перейшов до Московського

¹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен, 1983. — С. 77-78.

² Там само. С 79

університету. Зводячи зміст філософії переважно до теорії пізнання, він вважав, що пояснити пізнавальний процес можна лише за умови, що «у нашому пізнанні є елементи, без яких саме пізнання неможливе, але які водночас не можуть бути виведені з чуттєвого досвіду і які через це мають бути визнані продуктами самостійної діяльності нашого духу»¹.

Цікавою постаттю є доцент університету М. Зібер (1844–1888), якого в радянській літературі називали «не тільки одним з перших у Росії пропагандистів економічного вчення К. Маркса, але й популяризатором ряду філософських ідей марксизму». З такою характеристикою можна погодитися, але не в тому розумінні, якого надавали цій оцінці її автори. Зібер правильно розумів Маркса (він, до речі, був особисто знайомий з ним) саме в тому, що радянські автори вважали «обмеженістю» Зібера в тлумаченні марксизму (мовляв, той «заперечував роль класової боротьби», «пропагував» мирний перехід до соціалізму та ін.). Річ у тому, що справжній зміст Марксового філософського (та й економічного) вчення був «міфологізований» більшовиками.

Світогляд М. Гоголя

Творча особистість Гоголя формувалася в унікальній духовній атмосфері Полтавщини початку ХІХ ст., у якій своєрідно поєднувались Імперські амбіції петербурзької (українського походження) «знаті» (Троцинські, Розумовські, Безбородьки та ін.) і української інтелектуальної групи (В. Капніст, «Ода на рабство» якого була єдиним протестом проти указу Катерини ІІ про покріпачення українських селян, В. Томара — улюблений учень Г. Сковороди, І. Котляревський та ін.). Усе це разом створювало неповторну атмосферу своєрідного «полтавського Петербурга» і не могло не сприяти виникненню у вразливій уяві юного Гоголя того, що згодом його біографи назвуть «петербурзькою легендою» — чарівною юнацькою мрією про сучасну європейську столицю імперії, яка не є «Московщиною». Адже, зауважує з цього приводу Є. Маланюк, «не Московщина, але самий-но Петербург то — ідеал, то квінтесенція всіх чудес і маринь, бо то не

¹ *Челпанов Г. И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности : в 2 ч. — К., 1904. — Ч. 2. — С. 429.

Росія і вже напевно не Московщина»¹. Керуючись саме цією виміряною легендою про служіння великій Русі, Гоголь і вирушає взимку 1828 р. до Петербурга. М. Шлемкевич у праці «Загублена українська людина» говорить про особливий тип українця — «гоголівську людину». Цей момент наголошує й український дослідник П. Голубенко: Гоголь «належав до тієї частини української еліти, яка свої старокиївські імперські традиції і могутні потенції української культури прагнула реалізувати в новій імперській Росії»².

Подібна позиція Гоголя не була, звичайно ж, свідомим «від рефлексивним» переконанням — навпаки, тут правильно було б говорити про нерациональну (навіть несвідому) ментальну орієнтацію. Що ж до свідомої, суб'єктивно-вольової позиції Гоголя, то вона істотно розходилася з його несвідомо-ментальними мріями. За свідченням Г. Данилевського, Гоголь якось сказав: «нам треба писати по-російськи... треба прагнути до підтримки і зміцнення однієї владної мови для всіх рідних племен. Домінантною для росіян, чехів, українців і сербів має бути єдина святиня — мова Пушкіна, подібно до того, як Євангеліє є святинією для всіх християн»³. Гоголь суб'єктивно вважав себе російським письменником, принаймні щиро прагнув бути ним. І російська громадська думка, насамперед в особі тодішнього «владаря дум» російської різночинної інтелігенції В. Г. Белінського, беззастережно зараховувала його до найталановитіших представників російської літератури. Белінський навіть підносить Гоголя до «рангу» провідника «натуральної школи в російській літературі», а «Мертві душі» оцінює як твір «суто російський, національний... стільки ж істинний, скільки й патріотичний... що дихає пристрасною, нервистою, кровною любов'ю до плідного зерна російського життя»⁴.

Однак, як зауважив пізніше Бердяєв, у духовному типі Гоголя було щось неросійське, — і це «щось», спочатку ледь виразно, дещо насторожувало навіть Белінського, який, високо оцінюючи гоголівські збірки «Миргород» і «Арабески», з помітним роздратуванням

¹ Маланюк Є. Гоголь — Гоголь // Книга спостережень. Проза. — Торонто. 1962 С. 199.

² Голубенко П. Україна і Росія в світлі культурних взаємин. — С. 246

³ Данилевский Г. П. Знайомство с Гоголем // Данилевский Г. Я. Сочинения : в 24 т. — СПб., 1901.— Т. 14 — С. 99.

⁴ Белинский В. Г. Избр. филос. соч. : в 2 т. — М., 1948. — Т. 2.

говорить про «невдачу у фантастичному», про непотрібність «фантастичних» вигадок у «Вії» і «Портреті».

Чари «петербурзької легенди» заважають Гоголю усвідомити її по суті утопічний характер; так, навіть поставлена перед самим собою вимога «писати мовою Пушкіна» виявилася зрештою нездійсненною. Спираючись на дослідження відомого російського філолога, професора Гельсінгфорського університету І. Мандельштама, Є. Маланюк показує, як переконливо той доводить, що «мовою душі» Гоголя була мова українська, що «не тільки словництво, лексика й семантика, але й синтакса — складня цього письменника були українські і що писав він, сказати б, «перекладаючи»¹. Звичайно, не слід вважати Гоголя настільки наївним, щоб запідозрити його в буквальному нерозумінні відмінності (й притому істотної) між Україною та Росією. Ні, він хоче бачити «нашу Россию — нашу русскую Россию: не ту, которую показывают грубо какие-нибудь квасные патриоты, и не ту, которую вызывают к нам из-за моря очужеземившиеся русские, но ту, которую извлечет она из нас же»². Але (і в цьому коріниться трагічна помилка письменника) він щиро вірив у реальність «києворуської» (європейської) минувшини московської деспотії, перейменованої Петром I на «Росію». І точний сенс займенника «наша» стосовно Росії легко прочитується з уживання цього займенника в листах (1833) до М. Максимовича: «Туда, туда! в Киев! в древний прекрасный Киев! Он наш, он не их, неправда? Там или вокруг него деялись дела старины нашей»³; «Жаль мне очень, что вы хвораете. Бросьте, в самом деле, Кацапию, да поезжайте в гетьманщину. Я сам думаю то же сделать и на следующий год махнуть отсюда»⁴.

Після постановки «Ревізора», а надто після публікації «Мертвих душ» ставлення до Гоголя російської громадськості починає змінюватися. І особливо вразила Гоголя реакція Пушкіна на авторське читання перших розділів «Мертвих душ». Пушкін, пише Гоголь, «который

¹ Маланюк Є. Гоголь — Гоголь. — С. 194.

² Гоголь Н. В. Статті, напечатаные в книге «Вибранные места из переписки с друзьями // Собр. соч. : в 6 т. — М., 1953. — Т. 6. — С. 184.

³ Гоголь Н. В. М. А Максимовичу после 20 декабря 1833 г. // Там же. С. 286

⁴ Гоголь Н. В. М. А. Максимовичу 2 июля 1833 // Собр. соч. : в 7 т. — М., 1986. — Т. 7. — С. 88.

всегда смеялся при моем чтении... начал понемногу становиться все сумрачнее, сумрачнее и наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: «Боже, как грустна наша Россия»¹. Український літературознавець П. Голубенко наводить негативні оцінки творчості Гоголя в колах російської громадськості ХІХ ст. «Гоголь не любить Росію, — твердить В. Гіппіус, — погляньте, яка красива Малоросія і яка Росія... Сама природа Росії не помилювана, вона вся мрячна й брудна». «У Гоголя ані краплі любові до того життя, яке він так немилосердно змальовує, — пише С. Венгеров. — Про Гоголя можна напевне сказати, що він палко й полум'яно не любив ані російських людей, ані російської природи... Гоголь ставиться до Росії, мов справжній іноземець. Малоросійське світовідчуття... настільки органічно зрослося з Гоголем, що й те нечисленне, специфічно російське, що він знав, карбувалося у його зображенні не стільки як художня емоція, скільки як етнографічна картина»².

Ці характеристики відображають внутрішній конфлікт гоголівської душі — ментально-несвідоме неприйняття «іншості» російської дійсності і свідоме прагнення бути російським письменником. Гоголь болісно переживав цей конфлікт, прагнув намалювати «позитивну» картину російського життя, але не зміг і мусив двічі спалювати рукопис другого тому «Мертвих душ».

«Не можна винуватити його (Гоголя. — А. Б.), — читаємо у Бердяєва, — в тому, що замість образу людини він побачив у Росії Чичикова, Ноздрьова, Собакевича, Хлестакова, Сквозник-Дмухановського і т. п. потвор. Його великому і неправдоподібному художеству було дано відкрити негативні сторони російського народу, його темних духів, усе те, що в ньому було нелюдського, спотворюючого образ і подобу Божу. Його вжахнула і зранила ця нерозкритість у Росії людської особистості, ця ряснота елементарних духів природи, а не людей. Гоголь — інфернальний художник. Гоголівські образи — людське клоччя, а не люди, кривляння людей»³. «Гоголь, — ніби продовжує

¹ *Гоголь Н. В.* Статті, напечатанные в книге «Выбранные места из переписки с друзьями». — С. 135.

² *Голубенко П.* Україна і Росія у світлі культурних взаємин. — К., 1993. — С. 259, 298.

³ *Бердяев Н.* Духи русской революции // Из глубины. — М., 1990. — С. 59—60.

бердяєвську характеристику Маланюк, — є явищем типово «нічним», коли так можна висловитися, «місячним». І в нашій Ночі Бездержавності він і відігравав роль своєрідного «місяця», що або згущував тіні на й без того тіньових явищах нашого історичного життя, або й освітлював їх, але світлом фантастично-чарівним, часто зловісним, якимсь демонічним і страшним»¹.

За свідченням Д. Мережковського, Гоголь болісно переживав ситуацію нерозуміння, що виникла між його творчістю і російською публікою. Прагнучи прояснити ситуацію, він пише свої знамениті «Вибрані місця листування з друзями» (цю книгу Гоголь вважав головною працею свого життя), яка з'явилася у книжкових лавках Петербурга в 1847 р., спричинивши бурхливу (здебільшого негативну) реакцію російської читацької аудиторії, насамперед за горезвісний «Лист до Гоголя» від 3 липня 1847 року від «самого» «несамовитого Віссаріона». Гоголь всіляко прагнув показати, що громадська думка Росії була введена в оману стосовно його справжньої творчої позиції: «Не судите обо мне и не выводите своих заключений: вы ошибетесь, подобно тем из моих приятелей (натяк на Белінського. — А. Б.), шторне, создавши из меня свой собственный идеал писателя сообразно своему собственному образу мыслей о писателе, начали было от меня требовать, чтобы я отвечал ими же созданному идеалу. Создал меня Бог и не скрыл от меня назначения моего. Рожден я вовсе не затем, чтобы произвести эпоху в области литературной. Дело мое проще и ближе: дело мое есть то, о котором должен подумать всякий человек, не только один я. Дело мое — *душа и прочное дело жизни*»².

Люто негативна реакція на «Листування» кумира російської «демократичної» громадськості є цілком зрозумілою: світ гоголівських персонажів, реалістичний світ, у якому «немає людської подоби, а є лише пики і писки, лише потвори» (Бердяєв), у контексті «Листування» постав лише «поверховим шаром» реальності, лише «примарним» світом, що ховає під собою інший, справжній (хоч і «невидимий», за термінологією Сковороди) світ, світ людської душі і серця. Перший світ — світ «мертвих душ» — є своєрідним «шифром», до якого необхідно знайти «ключ», щоб досягти світу «душ живих», цей ключ, на

¹ Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К., 1992. — С. 72.

² Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Собр. соч.: в 7 т. — М., 1986. — Т. 6. — С. 252.

глибоке переконання Гоголя, слід шукати у власній душі: «знайди лиш ключ до своєї власної душі; коли ж знайдеш, тоді цим ключем одімкнеш душі всіх». Звертання до душі як головної справи життя і творчості, на противагу приписуваній іззовні ролі провідника «реалістичної» («натуральної») школи, є типово україно-ментальною, характерною для українського бароко (І. Вишенський, І. Орновський, М. Смотрицький, професори Києво-Могилянської академії і, звичайно ж, Сковорода) рисою української мислительної культури і тому розкриває в тексті «Листування» Гоголя як несумірного з російським менталітетом мислителя й митця.

Тож не дивно, що не тільки Белінський (людина посередньої освіченості), а й навіть такий інтелектуал, як М. М. Бахтін, порівнюючи Гоголя з Рабле, знаходить у першого лише «фальш і силуваність». «Це тлумачення, — полемізує з Бахтіним московський професор Ю. Барабаш, — одверто кажучи, хіба що суто термінологічно відрізняється від тривіальних закидів Белінського і його послідовників. Той факт, що духовні й певною мірою художні пошуки Гоголя йшли у річищі зовсім іншої традиції, не те що не раблезіанської, а назагал не народно-сміхової, у річищі традиції «високого» українського бароко XVII—XVIII ст. — цей факт лишається поза сферою уваги М. Бахтіна. Це вельми давня інерція російської літературної думки: вона доброзичливо сприймала оповіді Рудого Панька, не помічаючи в них нічого, крім «жартів» та «малоросійської» екзотики, а от осягнути у Гоголевому доробку те, що йшло від Йоаникія Галятовського, Дмитра Туптала чи Григорія Сковороди, їй було не до снаги»¹.

На сторінках «Листування» Гоголь постає не одномірним «реалістом», а багатомірним екзистенційним мислителем, який у сквородинській манері (це відзначає Маланюк) бачить плюралістичність (а не унітарність) життєвого простору людини і прагне не «революційного» нищення світу «мертвих душ», а його «реанімації» (оживлення), екзистенційного подолання розриву між зовнішнім і внутрішнім світами. «Як не красу людської душі, — відзначає що обставину Д. Чижевський, — Гоголь побачив у мертвості її, навпаки, за ідеал він ставить — бути живими душами...ціллю творчості Гоголя було: оживити душі, роздмухати у людини жар душі, де він починає загасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини.

¹ *Барабаш Ю.* Самотність Гоголя // Сучасність. — 1995. — № 10. — С. 88.

Між останніми словами, що він написав перед смертю, були: будьте не мертві, а живі душі...»¹. Трагедія Гоголя полягала в тому, що романтична «петербурзька легенда» (орієнтація на Росію як на Русь) вимагала, як пише Маланюк, «переходу до цивілізації істотно відмінної... проти-лежної їй ворожої», що, своєю чергою, означало «моральну смерть... культурно-національне самогубство». Тому творчий шлях Гоголя, що починався «чарівною екзотикою «Вечорів»... починає похмурніти вже в «Миргороді», аж несподівано западається у чорне провалля «Вія»².

Зустріч з російською літературою, отже, закінчилася особистою трагедією Гоголя (про що писав у праці «Між двома душами: М. Гоголь» С. Єфремов). Трагічною виявилася вона, проте, і для російської літератури, але ця трагедія стала, так би мовити, оптимістичною. Про це переконливо пише російський літературознавець-дисидент К. Мочульський у праці «Духовний шлях Гоголя». Гоголю, наголошує він, «судилося круто повернути всю російську літературу... зрушити її зі шляху Пушкіна на шлях Достоевського. Усі риси, що характеризують «велику російську літературу», що стала світовою, були визначені Гоголем... Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірно: перетворити пушкінську епоху нашого письменства на епізод, до якого повороту нема і бути не може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, якої дивом досяг Пушкін... Від Гоголя пішла вся «нічна свідомість» нашої словесності: нігілізм Толстого, безодні Достоевського, бунт Розанова. В «день», пушкінський золотом тканий покров, — був скинений... Можна жалкувати за днем, що промайнув так швидко, і здригатися перед страшним нічним «карликом», автором «Мертвих душ». Але не можна відкидати того, що велика російська література вийшла із «Шинелі» цього «карлика». Без Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія, благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним безплідність. Після Гоголя — «повне неблагополуччя», світовий розмах і світова слава»³.

Гоголівський «струс» загасив «сонячно-алоллонійську... поезію Пушкіна та його плеяди», викрививши «органічний розвій молоді»

¹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен, 1983. — С. 102, 103

² *Маланюк Є.* Гоголь — Гоголь. — С. 204—205.

³ *Мочульський А. Г.* Духовний путь Гоголя. — Париж, 1934. — С. 86-87.

російської літератури»¹. Але «викривлення» це — і в цьому неймовірність вчиненого Гоголем — полягає у прищепленні російській літературі і культурі загалом органічно невластивого їй екзистенційного (україноментального) духу. І в цьому плані творчість Гоголя постає за своїм значенням співмірною творчості С. К'єркегора — лідера антираціоналістичного повстання у західноєвропейській культурі (літературі і філософії насамперед), сучасника і майже ровесника Гоголя. Цілком доречно тому, з огляду на сказане, назвати Гоголя «українським (і російським) К'єркегором». Саме з творчого доробку Гоголя (з гоголівської «Шинелі») виходять світового масштабу постаті Достоевського, Толстого, діячів так званого «срібного віку» російської культури — ті, хто вивів російську культуру на світовий рівень.

На всю Росію пролунав екзистенційний заклик Гоголя до духовності — «всматриваться в душу человека, зная, что в ней ключ всего. Душу и душу нужно знать теперь, а без этого не сделать ничего. А узнавать душу может только тот, кто начал уже работать над собственной душой своей»². Заклик цей збудив шалену лютю одних (Белінський і його симпатика) та оплески інших — тих, хто «вийшов з гоголівської «Шинелі». «Наш Паскаль» — так коротко, але красномовно оцінив гуманістичне значення творчості Гоголя Л. Толстой.

¹ Маланюк Є. Гоголь — Гоголь. — С. 209.

² Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. — С. 303—304



Рекомендована література

- Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. — К, 1992.
- Бичка А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. — К., 1995.
- Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями. — М, 1990.
- Горський В. С. Історія української філософії. — К., 1996.
- Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода. — К, 1984.
- Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст. — К, 1992
- Захара І. С. Стефан Яворський. — Львів, 1991.
- Ісаєвич Я. Б. Братства та їх роль у розвитку української культури XVII—XVIII ст. — К, 1966.
- Кашуба М. В. Георгий Конисский. — М., 1979.
- Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К., 1992.
- Мицько Г. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. — К., 1990.
- Махновець Л. Григорій Сковорода: біографія. — К, 1972.
- Ниник В. М. Феофан Прокопович. — М., 1977.
- Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997.
- Пам'ятки братських шкіл на Україні. К, 1988.
- Попович М. В. Микола Гоголь. — К, 1989.
- Сковорода Г. Твори: у 2 т. — К., 1994.
- Чижевський Д. Нариси з історії філософії в Україні. — Мюнхен, 1983.

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ ст.

- *Кирило-Мефодіївське братство*
- *«Філософія серця» П. Юркевича*
- *Натуралістично-позитивістські й соціалістичні мотиви в українській філософії ХІХ ст. «Філософія мови» О. Потебні*

Кирило-Мефодіївське братство

Наприкінці 1845 — на початку 1846 р. в Києві було організоване таємне Кирило-Мефодіївське братство, що ставило за мету створення федерації вільних слов'янських республік. До нього входило 12 осіб, майже 100 осіб підтримували з ними зв'язки та дружні стосунки. В березні 1847 р. за доносом студента Петрова братство викрили, а його учасників заарештували. Після слідства вони отримали різні строки ув'язнення. Серед учасників братства були відомий історик, етнограф, письменник, культурний діяч М. Костомаров (1817—1885); вчитель, згодом відомий письменник, історик, етнограф і культурний діяч П. Куліш (1819—1897), видатний український поет і художник Т. Шевченко (1814—1861).

Костомаров народився у Воронежській губернії, закінчив Харківський університет. Його світоглядна позиція формувалася під впливом німецького романтизму та ідей шведського філософа-містика Е. Сведенборга. Значний вплив на Костомарова мала українська пісенна творчість (зокрема дослідження М. Максимовича), яку він тлумачив як романтичну символіку. Навколишній світ, природа, за Костомаровим, не є просто «бездушною матерією», вона перебуває у постійному зв'язку з духовним світом людини. Бог, створюючи світ, втілив у ньому духовне начало, яке безпосередньо сприймається людським серцем.

Костомаров є автором «Книги буття українського народу», цього фактичного маніфесту-програми Кирило-Мефодіївського братства, написаного своєрідним «біблійно-пророчим стилем». «Племено слов'янське... не йміло ані царей, ані панів, і всі були рівні», але

потім «поприймали олов'яне од німців королів і князів, і бояр, і панів». Потім утворилися у слов'янських землях три незалежні царства: Польща, Литва й Московщина. «Московщина була з москалів і була у їх велика Річ Посполита Новгородська, вільна і рівна», але потім «пропав Новгород за те, що і там завелось панство, і цар московський взяв верх над усіма москалями, а той цар узяв верх, кланяючись татарам і ноги ділова в ханові татарському, бусурману, щоб допоміг йому держати в неволі неключимій народ московський християнськи... І одурів народ московський, і попав у ідолопоклонство, бо царя свого нарік богом, і усе, що пар скаже, те уважав на добре, так що цар Іван в Новгороді душив та топив по десятку тисяч народу, а літописці, розказуючи те, звали його христоролюбим»¹.

Потім Костомаров розказує про Литву, в складі якої була Україна: «І не любила Україна ні царя, ні пана, а зкомпоновала собі козацтво, єсть то істее братство, куди кожний, пристаючи, був братом других — І чи був він преж того паном, чи невольником, аби християнин, і були козаки між собою всі рівні...»². Далі оповідає про те, як Україна «пристала до Московщини», вбачаючи в ній братній народ, але скоро зрозуміла, що «попалась у неволю», оповідає, як імператор петербурзький поклав сотні тисяч козаків у канавах і «на костях збудував собі столицю», як «німка цариця Катерина... востаннє доконала козацтво...»³.

«І пропала Україна. Але так здається». Вона не пропала, бо знати не хотіла «ні царя, ні пихи, а хоч і був цар, та чужий, а хоч були пани, та чужі; а хоч з української крові були ті виродки, одначе не псовали своїми губами мерзенними української мови і самі себе не називали українцями, а істий українець, хоч був він простого, хоч панського роду, тепер повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятовати єдиного бога Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею»⁴.

Завершується «Книга буття українського народу» програмою-пророцтвом про майбуття України й усіх слов'янських народів: «...голос України не затих. І встане Україна з своєї могили, і знову озветь-

¹ Костомаров М. Книга буття українського народу // Кирило-Мефодіївське товариство : у 3 т. — К., 1990 — Т. 1. — С. 162—164.

² Там само. С. 164.

³ Там само. С. 166, 167.

⁴ Там само. С. 167—168.

ся до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не по зостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар. Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янським. Тоді скажуть всі язики, показуючи рукою на те місто, де на карті буде намальована Україна: «От камень, его же не брегоша зиждущии, той бисть во главу»¹.

У 1861 р. Костомаров публікує в журналі «Основа» велику статтю «Две русские народности», в якій робить одну з найфундаментальніших у нашій літературі спроб порівняльного аналізу української та російської ментальності. Відмінність між обома ментальностями, на його думку, формується остаточно вже в XII ст. Коротко принципові відмінності українського та російського менталітету зводяться, за Костомаровим, до таких моментів:

1) у росіян панує загальність (Бог і цар) над особистістю, окремою людиною. Українець цінує вище окрему людину, ніж загаль;

2) росіяни нетерпимі до чужих вір, чужих народів, чужих звичаїв, чужих мов. В Україні ж люди «звикли з незапам'ятних часів» чути в себе чужу мову й не цуратися людей з іншим обличчям та іншими звичаями;

3) росіяни — народ «матеріальний», українці прагнуть «одухотворити весь світ»;

4) росіянин мало любить природу, не плекає квітів, «має якусь ненависть до рослин». Українець любить природу, тому й «українська поезія невідривна від природи, вона оживлює її, робить учасницею радості й горя людської душі; трави, дерева, птиці, тварини, небесні світила, ранок і вечір, весна і сніг — усе дихає, мислить, відчуває разом з людиною, усе озивається до неї чарівним голосом то участі, то надії, то осуду»;

5) в суспільному житті росіян ціле панує над одиницею, загальне над окремою людиною, яка є цілком придушеною, пригніченою. Для українців такий порядок неможливий, вони цінують особисту свободу. У росіян панує насильство (монархія), в українців — добровільна спілка, «федерація».

¹ Костомаров М. Книга буття українського народу. — С. 169

Надзвичайно суперечливою здається філософська позиція П. Куліша. Проте це поверхове враження. Варто уважно заглибитися у хід думки Куліша, спробувати охопити її єдиним поглядом і починаєш розуміти (навіть радше — відчувати, переживати) поліфонію Кулішевого мислення. Головна його позиція (традиційна для української думки ще часів Київської Русі) — спрямованість на «внутрішню» людину. «Глибиною» «внутрішньої» людини, уособленням її найпотаємнішого єства виступає в Куліша серце, яке нерозривно пов'язане з рідним краєм, батьківщиною, Україною. «Внутрішнє», «глибина» постійно протистоять «зовнішньому», «поверхні», що уособлюють усе вороже людині, все чуже рідному краєві, Україні. Із постійного змагання «внутрішнього» з «поверхнею» постає ціла низка антитез: минуле — сучасне, народна мова — штучна мова, хутір — місто, Україна — Європа тощо. Звідси — строкатість і розмаїття реальності, плюральність життєвого простору та часу, поліфонія світу.

Народну мову, просте слово Куліш вважає безпосереднім виявом екзистенційної «глибини» людського єства, безпосереднім «голосом» серця (це близько до того, що більш як через півстоліття скаже про метафізичні глибини мови М. Гайдеггер). Таке просте, щире слово Куліш протиставляє штучній мові літературних салонів як чомусь «чужому» (навіть «іноземному»). І хоча проста людина (близький до землі житель хутора, селянин) шанує «розумність» такого слова, яке походить із розуму («з голови»), в серці своїм, зазвичай, зовсім не-свідомо береже рідне слово як найбільший скарб свого єства. Куліш навіть говорить про те, що існують дві мови: справжня, «мова серця», і штучна, «мова розуму».

Поряд з екзистенційно-кордоцентричною лінією у філософії Куліша вельми помітний антеїстичний мотив, орієнтація на землеробську культуру, яка «очищує» землю від «негіді», від усього зайвого та непотрібного, що оточує нас у міському житті (цій «безмежній вулиці»), яке робить нас однаковими, схожими одна на одну істотами. Так виникає поняття «хуторянської філософії» як філософії єдиної з природою, рідною землею людини-хуторянина, яка, мов дуб зелений, «твердо на своїй рідній землі стоїть».

Розглядаючи творчість Т. Шевченка й, передусім, його світоглядну позицію, не можна не звернути увагу на розмаїття й, головне, суперечливість відомих на сьогодні тлумачень і оцінок. Так, радянські

автори, зокрема І. Д. Назаренко, говорили про Шевченка як про «воєвничого матеріаліста» з «елементами діалектичного світорозуміння»; як про «інтернаціоналіста», котрий найбільше любив і шанував російських революціонерів-демократів і російську культуру, ненавидів і «викривав» український націоналізм; як про «революціонера», що з класових позицій закликав народ до революції; як про «вільнодумця» й атеїста (щоправда, дещо обмеженого)¹.

Альтернативні, прямо протилежні оцінки знаходимо у Д. Донцова, який вважав Шевченкову позицію протилежною «матеріалістичній філософії соціалізму ХІХ віку». Донцов говорить про «різке протимосковське наставлення Шевченка», про притаманну йому «ідею примату нації». Шевченків протест, за Донцовим, «був протест людини вищої породи, вищої касты, людини, думаючої політично, не лише соціально; не парії, не представника одної верстви, кляси, а цілого народу, його командуючої групи». Нарешті, невичерпним джерелом натхнення Шевченка Донцов вважав Біблію, яка «відвернула поета від «спасенних» впливів соціалізму», а «біблійні постаті й середовище послужили Шевченкові канвою в його проти царських поезіях»².

Отже, маємо дві «серії» прямо протилежних оцінок світоглядної позиції Шевченка, а якщо мати на увазі, що Донцов свої оцінки спрямовував не проти радянських авторів, а проти оцінок П. Куліша та М. Драгоманова (ці оцінки істотно відрізнялися від радянських), то розмаїття підходів до Шевченка зростає на очах. Тож, очевидно, мав рацію М. Драгоманов, коли зауважував, що «всі, хто бравсь писати про нього (про Шевченка. — А. Б.), перш усього думали про себе і кожний повертав Шевченка, як йому на той час було треба, та глядячи на те, перед ким говорилось про українського кобзаря»³. Проте найбільше вражає та обставина, що кожну з оцінок творчості Шевченка (в тому числі й протилежних) цілком можна обґрунтувати посиленням на відповідні місця Шевченкового творчого доробку. То, може, варто погодитися з Є. Малашоком, який сказав, що «цитатами з Шевченка, як цитатами з Біблії, можна доводити «все». І кожна

¹ Історія філософії на Україні: у 3 т. — К., 1987. — Т. 2. — С. 80—89

² Донцов Д. Дві літератури нашої доби. — Л., 1991. — С. 18—45.

³ Драгоманов М. П. Шевченко, українофіли й соціалізм // Драгоманов М. П. Вибране. — К., 1991. — С. 327.

«ідеологія» чи «партія» у нас може — при допомозі тих цитат — з тріумфом проголошувати Т. Шевченка «своїм»¹.

Все це, на жаль, правда. Але такою вона є тому, що за критерій оцінки приймається хибний (хоча такий милий для повсякденної свідомості) принцип буквального тлумачення тих або інших реалій культури. Проте ще апостол Павло в другому посланні до коринфян зазначав, що істина Нового Заповіту не в його букві, а в душі, «бо буква вбиває, а дух оживляє»².

Ми вже показували на прикладі «Листа до Гоголя», як жертвою буквального прочитання гоголівських текстів став Белінський, котрий за буквою (поверхневим світом «мертвих душ») не побачив духу гоголівської творчості (світу «душ живих»). У зв'язку з цим слід зазначити, що в українській ментальності, внаслідок її принципово екзистенційного характеру, незбіг духу з буквою є цілком природним. До речі, Гоголь, ніби спеціально попереджаючи про незвичайність тексту «Мертвих душ», називав його поемою (а не романом чи повістю). На жаль, «розкольницький» розум Белінського цього не помітив.

Що ж до Шевченка, то тут маємо справу не просто з українською ментальністю, а ще й з поезією, яка за будь-якої ментальності феноменом символічно-образним, тобто буквально нетлумачним. Тому зовсім не обов'язково, читаючи поетичні рядки

...А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру —
Та й заходиться вже будить,

розуміти їх у буквально-реалістичному дусі Чернишевського: «К топору зовите Русь!» Або ж із слів

...Немає
Господа на небі!
А ви в ярмі падаєте
Та якогось раю
На тім світі благаєте?
Немає! Немає!

¹ Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. — К., 1992. — С. 78.

² 2 Кор. 3, 6.

робити висновок про атеїзм їхнього автора.

Згадаймо «Книгу буття українського народу». Адже, оповідаючи про поневолення слов'янських племен чужинцями, Костомаров не аналізує і не розкриває реальних історичних причин цієї обставини. Натомість він просто говорить: «І покарав Господь слов'янське племено гірше, ніж другі племена: бо сам Господь сказав: кому дано більше, з того більше і зищеться»¹. Потім читаємо: «І пропала Україна», а трохи згодом: «І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов'ян...». І всім зрозуміло, що це не історичне дослідження, а своєрідне пророцтво щодо подій не реалістичного, а своєрідного (ідеально-міфологічного) виміру буття. Зрозуміло, це не означає «фіктивності» такого роду подій, принципового заперечення їх існування. Ці події існують, але існують так, як існують, скажімо, «ідеальний газ» чи «абсолютно тверде тіло», чи «пряма лінія» або «геометрична точка». Адже, спираючись на параметри цих реалій, ми робимо точні розрахунки, які допомагають отримати нам цілком відчутний «натуральний» результат.

Тим-то, читаючи тексти Шевченкових поезій, маємо пам'ятати про екзистенційний (а не реально-натуральний) їхній характер. Тоді Україна як головний предмет Шевченкового поетизування постане перед нами (принаймні) в двох вимірах: як певна соціальна спільність, що реально («натурально») втілена в історичній дійсності сьогодення, а також як духовно-ідеальна спільність нашої минувшини (представлена високими морально-етичними заповідями «козацької слави»), що має відродитися в прийдешньому.

Перехід від славного минулого до несправедливого, навіть ганебного неслав'я сьогодення (його символічний образ — Україна-покритка) був результатом не тих або інших реальних історичних подій і фактів (Шевченко про них пише, й пише яскраво, образно, проте вони є лише зовнішньою оманливою «поверхнею» невидимих, але глибоких «космічних» чинників), а своєрідної моральної катастрофи, що сталася як «розплата», «кара» за гріховність. Так само й майбутнє оновлення, відродження «нашої слави» має стати наслідком втручання вищих моральних сил добра та справедливості. Тим-то всі ці заклики «громадою обух сталить», окропляти волю «вражою злою кров'ю» є не стільки закликами до реально-«натуральної» революцій-

¹ Костомаров М. Книга буття українського народу. — С. 163.

ної (терористичної) дії, скільки своєрідними ритуально-обрядовими «формулами» людських оцінок, ставлення до тих або інших реальних фактів чи станів речей.

«Гостріння сокири» може виступати символом непокори, незгоди терпіти пригноблення; «вража злая кров» є цілком зрозумілим символом «подолання» ворога (причому таке «подолання» не обов'язково має бути фізичним актом, перемога може бути й моральною, духовною). Отже, робити з наведених поетичних рядків Шевченка висновок про його прихильність до методів революційного кривавого насильства щодо ворогів України (соціальних чи національних її гнобителів) може тільки людина, яка мислить за белінсько-чернишевською формулою: «Філософія бачить у людині те, що бачить медицина, фізіологія, хімія»¹. З такої позиції можна навіть християнське таїнство причастя (вживання Тіла й Крові Христової) витлумачити як заклик до канібалізму.

Шевченко вочевидь не революціонер, він швидше бунтар у тому екзистенціалістському значенні цього слова, яке знаходимо в праці А. Камю «Бунтівна людина». Шевченків бунт заперечує певну несправедливу соціально-політичну реальність з її порядком, законами та ін. Проте заперечення це не ставить метою утвердження якогось іншого, хай навіть і справедливого, але знов-таки порядку, законів тощо. У Шевченкових творах ми не знаходимо програми перетворення суспільного буття, крім найзагальнішої мрії про «сім'ю велику, сім'ю вольну, нову», про світ, в якому лише «буде син і буде мати, і будуть люди на землі». Ідеальне царство Шевченкової мрії є царством творчого людського духу, а не букви, точно «розпланованої», зафіксованої в системі суворо визначених законів.

Що ж до Шевченкового «атеїзму» чи «релігійності», то правильно буде сказати, що він був віруючим християнином, але віра його, глибока й чиста, не була ортодоксально-канонічною. В цьому плані можна погодитись з драгоманською оцінкою, згідно з якою Шевченко був «більш «євангельцем», ніж благочестивим «візантійцем», оскільки в Біблії шукав головним чином «духа народолюбного прокування, проповіді суду божого над неправедними»². Так само

¹ Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. : в 3 т — М., — 1951 — Т. I. — С. 185.

² Драгоманов М. П. Шевченко, українофіли й соціалізм. — С. 360.

варто погодитись і з Д. Чижевським, за яким Шевченко з християнської релігії відкидав усе, що «не тільки байдуже до живої конкретної людини, а й виступає проти індивідуума, перешкоджає свободному розвитку особистості, перешкоджає задоволенню внутрішніх потреб людини... Тому він проти тих рис православ'я, що здаються йому антиестетичними...проти усякого суєвір'я, проти зловживання релігією з політичною метою, проти «пролиття крові і сліз» в ім'я релігійних цілей, проти релігійних війн, проти інквізиції і автодафе»¹. Таким чином, у всій цілісності своєї творчості Шевченко постає як екзистенційний, антеїстичний і кордоцентричний, одне слово, україноментальний мислитель.

Що ж до тодішніх «владарів дум» Російської імперії, то вже їхня перша реакція на появу в 1841 р. «Кобзаря» була цілком «імперською». «Якщо пани кобзарі, — писав Белінський у рецензії на поему «Гайдамаки», — думають своїми поемами принести користь нижчому класові своїх співвітчизників, то в цьому вони дуже помиляються: їхні поеми, незважаючи на велику кількість найвульгарніших і вуличних слів і висловів (ми не знаємо, що має на увазі Белінський, говорячи про вульгарні й вуличні слова в «Гайдамаках», може, йдеться просто про українську мову? Але один «Лист до Гоголя» Белінського переважить вульгаризмами та й просто брутальною лайкою все, що є вульгарного у всій творчості Шевченка. — А. Б.), позбавлені простоти, вигадки й розповіді, сповнені викрутасами й замашками, властивими всім поганим піітам, часто ніскільки не народні, хоч і підкріплюються посиленнями на історію, пісні, перекази, — і, отже, згідно з всіма цими причинами вони незрозумілі простому народові й не мають нічого з ним симпатизуючого»².

Коментарі тут, як кажуть, зайві. Принагідно зазначимо, що Шевченко — єдиний з поетів, портрети якого висять майже в кожній селянській хаті поряд з іконами. І саме цьому поетові видатний для свого часу критик пророкував нерозуміння народом.

Проте найобурливішим є коментар Белінського на арешт і заслання Шевченка за участь у Кирило-Мефодіївському братстві, викладений у листі до П. Анненкова в грудні 1847 року: «Но здравый смысл в Шевченке должен видеть осла, дурака и пошлеца, а сверх

¹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — С. 131.

² *Белінський В. Г.* Полн. собр. соч. : в 13 т. — М., 1955. — Т. 6. — С. 172

того горького п'яницю, любителя горелки и патриотизму хохлацкого. Этот хохлацкий радикал написал два пасквиля — один на государя императора, другой — на государыню императрицу... Я не читал этих пасквилей, и никто из моих знакомых их не читал... но уверен, что пасквиль на императрицу должен быть возмутительно гадок... Шевченку послали на Кавказ солдатом. Мне не жаль его, будь я его судьей, я сделал бы не меньше. Я питаю личную вражду к такого рода либералам. Это враги всякого успеха».

І джерелом такого обурливо-брутального ставлення «демократа» Белінського до Шевченка була великодержавно-шовіністична його позиція щодо України (на превеликий жаль, і досі не зжита в сучасному «демократичному» русі Росії).

На цю обставину вказував і Драгоманов, говорячи: взагалі Белінський з симпатією ставився «до української національності; він навіть визнавав, що «малоросійська мова існувала в часи самостійності Малоросії і існує й тепер у пам'ятках народної поезії тих славних часів», і все ж поставився цілком касаційно... саме «до ідеї українофільства» і до її тодішнього представника Шевченка, якого після заслання його з друзями Белінський у листі до пана в Парижі називав просто «хохлацькою свинею, вартою лише на сало». Джерело цього заперечення Белінського було у переконанні, що як «історія Малоросії не має державного значення»... то, отже, вона не повинна мати і своєї літератури і т. ін. і т. ін.»¹.

На жаль, не тільки великодержавні російські «демократи», а й немало наших «народників» (у тому числі й П. Куліш, і сам Драгоманов) чимало зробили для створення «приниженого» іміджу великого національного поета, художника та мислителя України. І якщо російський поет А. Григор'єв писав у некролозі, що Шевченко був останнім кобзарем і першим національним поетом України, то «народницькі» кола «повернули» його назад «у кобзарі» (відтоді й народився образ Шевченка як мужика «у шапці й кожусі»), внаслідок чого, як з болем зазначає Є. Маланюк, «Тарас Шевченко в свідомості кількох інтелігентських поколінь був спотворений і сфальшований, як «мужицький поет», «кобзар», «самоук» і т. п.»².

1 Драгоманов М. П. Что такое украинофильство? // Драгоманов М. П. Вибране С. 455.

2 Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. С. 61.

«Філософія серця» П. Юркевича

П. Юркевич (1827—1874) — автор своєрідної філософської концепції, так званої «філософії серця», народився на Полтавщині (с. Липяве Золотоніського повіту, нині Черкаська область) в родині священика. Навчався в Полтавській семінарії, потім у Київській духовній академії (1847—1851), в якій ще трохи збереглися традиції Києво-Могилянської академії. Після блискучого закінчення академії залишається працювати викладачем. У 1852 р. здобуває ступінь магістра, а в 1858 р. — звання екстраординарного професора. Лекції Юркевича з філософії (історії філософії) мали надзвичайний успіх. Про це, зокрема, свідчить І. Нечуй-Левицький у повісті «Хмари», в якій Юркевич виведений під іменем молодого викладача академії Дашковича.

Як й інші українські філософи, Юркевич малює реальність плюралістичною (а не моністичною), складеною з трьох сфер: а) «ноуменального світу», ідеального царства «вічної правди» (подібного до царства ідей Платона); б) реального світу, що є царством розумних істот; в) феноменального світу примарного існування тілесності. Активна взаємодія цих трьох світів і становить гармонію цілого (у своєму розмаїтті) світу. Проте гармонійна взаємодія світів не означає їх повної «прозорості». Насамперед це стосується реального світу розумних істот. Звичайно ж, оперуючи ідеями, розум пізнає буття розумних істот, але, будучи сферою загального, він принципово не може вичерпати індивідуальне. Цілком спроможний відповісти на питання, що є розумні істоти, він неспроможний відповісти на питання, хто вони є. Непрониклива для розуму, «голови» глибина особистісно-індивідуального є те, що представники української класичної філософії (Сковорода, Гоголь, кирило-мефодіївці) називали серцем, до якого вела давня (від Ставровецького і навіть від Іларіона) тенденція ще з докласичних часів.

Розум виявляє загальне в діяльності людей, серце ж — основа неповторності та унікальності людської особистості. Тим-то в серці творяться ті явища й події історії, які принципово неможливо вивести із загальних законів. «У серці людини лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не впливають з жодного загального поняття чи закону»¹.

¹ Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия//Филос. произведения. — М., 1990. — С. 92.

Звичайно, розум, «голова» керує, планує, диригує, але серце — породжує. «Серце, — коментує цей момент Чижевський, — породжує лише ті явища душевного життя, які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. В ту сферу, що в ній панує загальна закономірність і правильність, серце не втручається. Воно лиш розкриває себе в цій сфері, і то не разом, а помалу та раз від разу. В глибині серця завше залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлінь, які не вмішуються у закінчені обмежені форми життя душі і роблять її придатною для вічності»¹.

Як відомо, в 1850 р. в університетах Російської імперії було припинено читання курсу філософії. Як зауважив царський міністр освіти Ширінський-Шахматов, «користь від філософії не доведена, а шкода від неї можлива». Коли ж через десять років викладання філософії було вирішено відновити, виявилось, що лише Юркевич був єдиним на всю Російську імперію професором, «достатньо філософськи підготовленим, щоб зайняти без попереднього закордонного відрядження університетську кафедру» в Москві².

У 1861 р. Юркевич очолив кафедру філософії Московського університету, а в 1869—1873 рр. працював деканом історико-філологічного факультету. Серед студентів Юркевича були такі майбутні знаменитості, як філософ В. С. Соловійов та історик В. О. Ключевський. Обидва залишили захоплені згадки про його лекції. «Уяви собі, — писав Ключевський своєму товаришеві П. П. Гвоздєву, аудиторія переповнена студентами... а на кафедру підіймається невеличка людина... і, не сідаючи, стоячи, починає говорити експромтом з сильним хохлацьким акцентом... Я не записую за Юркевичем, та й неможливо. Чи ж до записування, коли нестримно, нескінченною ниткою тягнеться думка і ледь встигаєш стежити за її розвитком. Та й не потрібно. Після кожної лекції в голові залишається таке ясне уявлення про все прочитане, що варто лише трохи зосередити увагу, щоби бути спроможним повторити весь ряд думок»³.

На жаль, не всі студенти поділяли ці захоплення. Це був час, коли в Росії ширилася мода на нігілізм, що являв собою еkleктичну суміш

¹ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — С. 151.

² *Шпет Г. Г.* Очерк развитий русской философии // Сочинения. — М., 1989. — С. 48.

³ *Ключевский В. О.* Из писем П. П. Гвоздеву // Юркевич П. Д. Философские произведения. — С. 531.

вульгарно-матеріалістичних (і вульгарно-соціалістичних) уявлень. Черговим володарем дум на цей час був М. Г. Чернишевський, автор вульгарно-матеріалістичної книжки «Антропологічний принцип у філософі» (сам Чернишевський, щоправда, вважав себе «фейєрбахіанцем»). Тому коли на одній із лекцій Юркевич покритикував вульгарний матеріалізм, він отримав з аудиторії записку: «Матеріалізм уже сильно в'ївся в переконання, тому слід поводитися з ним суто делікатно. .. Якщо в наступних лекціях ви не облишите цинізму, не будете з гідністю ставитися до матеріалістів, то почуєте вже не шикання, а свистки». Сам по собі наведений факт, можливо, й не був би вартим згадки, проте він досить виразно відтворює ту ідейну атмосферу, в якій відбувалися подальші, вже цілком серйозні події.

У 1860 р. в журналі «Современник» було опубліковано «Антропологічний принцип у філософії» Чернишевського. Ім'я автора не вказувалося. В основі публікації була вульгарно-матеріалістична теза (вона вже наводилася раніше): «Філософія бачить у людині те, що бачить медицина, фізіологія, хімія». Анонімний автор посиляється на Фейєрбаха як нібито «основоположника» такої позиції (згадаймо у зв'язку з цим відомий історико-філософський факт Фейєрбах відмовився від терміна «матеріалізм», оскільки побоювався, що його сплутають із «дешевими різнощиками матеріалізму» — німецькими вульгарними матеріалістами Л. Бюхнером, К. Фоном і Я. Молешоттом).

Юркевич, який працював на той час над статтею «З науки про людський дух», зацікавився цими публікаціями як своєрідним приводом для «дослідження, чи може теорія, яка вбачає в душевних явищах просту видозміну явищ органічного життя, задовольняти наукові вимоги і чи пояснює вона те, що обіцяє пояснити... Стаття «Антропологічний принцип у філософії» належить до філософії реалізму, яка зробила в наш час так багато відкриттів у сфері душевного життя, подарувала нам такі точні аналізи явищ людського духу, що, ймовірно, цей напрям рано чи пізно становитиме великий інтерес і для самого богослов'я... сучасний філософський реалізм є явище, повз яке богослов не може проходити байдуже: він має вивчати цю філософію досвіду, якщо бажає успіху своїй власній справі»¹.

¹ Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Филос. произведения. — С. 109

У 1992 р. українські філософи А. Тихолаз і М. Запорожець провели цікаву наукову розвідку про своєрідну «полеміку» між Юркевичем і Чернишевським, що відбулася в результаті згаданих вище подій. На матеріали цієї розвідки, що лягли в основу статті «Історичні уроки однієї суперечки», ми й спиратимемося в розповіді про названу «полеміку». Слово «полеміка» ми пишемо в лапках, оскільки полеміки у власному розумінні слова не було. Насправді було те, що на жаргоні розкольників називалося «обличением», а на жаргоні «демократів-різничинців» (цих «розкольників ХІХ ст.») «критикой» або «разоблачением» (у ХХ ст. цей жаргон успадкували більшовики).

Постулюючи свої вульгарно-матеріалістичні тези, Чернишевський вважає їхній зміст чимось настільки переконливим, що в нього відпадає будь-яка потреба у спеціальному спростуванні якихось інших, відмінних від постульованої, точок зору. «Ми не читали, — пише він, — і не будемо читати філософських праць Шопенгауера й Фраунштета. Вони, ймовірно, чудові люди, але у філософії те ж саме, що пані К. Павлова»¹. В одній із попередніх тем ми вже знайомилися з «оригінальною» манерою Чернишевського давати категоричні оцінки тим або іншим поглядам або позиціям, зовсім не знайомлячись з їхнім змістом. На сторінках «Антропологічного принципу у філософії» Чернишевський підносить цю манеру до ранту загальнометодологічного правила, посилаючись при цьому на авторитет свого старшого колеги Белінського (згадаймо, як категорично висловлював Белінський свою певність у тому, що Шевченків «пасквиль на государыню императрицу возмутительно гадок», хоча тут же визнавав, що ані він, ані його знайомі того «пасквиля» не читали). «Белінський також не знав німецької мови, — повчає Чернишевський, — а проте знав німецьку філософію так, що не набереється в самій Німеччині й десяти людей, які б розуміли її так само глибоко і ясно»².

Змушений з усією професорською делікатністю назвати манеру викладу анонімним автором своїх думок «дещо вільною», Юркевич, виявляючи глибоке, професіональне знання філософії (зокрема матеріалістичної) і навіть природознавства, показує, що «сочинитель» (тобто Чернишевський) не тільки не розбирається в темі, яку взявся

¹ Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии. — С. 167.

² Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии. — С. 181.

висвітлювати, а й не розуміє тих «передових людей, за якими виявляє намір іти». У квітневому та травневому числах «Русского вестника» за 1861 р. вийшла позитивна рецензія на статтю Юркевича, в якій наводилися великі уривки з неї. А в 6 та 7 книжках «Современника» за 1861 р. Чернишевський друкує відповідь Юркевичу — статтю «Полемічні красоти». Чернишевський з самого початку демонструє свою «принциповість», заявляючи, що статтю Юркевича він не читав і читати не збирається. Більше того, з'ясовується, що не читав він і тієї великої (в дев'ять сторінок) цитати зі статті Юркевича, яку сам включив до тексту «Полемічних красот». «Вважайте наступні мої слова самовихвалянням, — заявляє Чернишевський, — або чим завгодно іншим, але я почуваю себе настільки вищим від мислителів школи пана Юркевича, що рішуче нецікаво мені знати їхні думки про мене»¹.

Після «відсічі», яку дав Юркевичу «сам» Чернишевський, починається масове цькування Юркевича в «радикальній» пресі, до якого прилучається й сатиричний додаток до «Современника» — «Свисток». Останній «освістує» мислителя, глузуючи з його «малоросійського», київського походження. Свою частку вносить до критики Юркевича й лідер «нігілістів» Писарєв.

«Знищуючи Юркевича, — пишуть Тихолаз і Запорожець, — російська радикальна інтелігенція завдавала дуже важкого удару по самій філософії, оголошеній Писарєвим «схоластиком XIX сторіччя»... Склалася парадоксальна ситуація: жодного заперечення Юркевичу по суті зроблено не було, жодна із його тез не була спростована, й проте Юркевич на довгі роки був викреслений із історії... філософії, а писання його опонентів були зведені у ранг філософської класики»².

Класична доба української філософії, представлена творчістю Г. Сковороди, М. Гоголя, М. Костомарова, П. Куліша, Т. Шевченка, П. Юркевича та ін., яскраво демонструє основні риси українського світоглядного менталітету в їх суттєво зрілій формі вияву. Істотна відмінність українського менталітету від російського одразу після входження України до Московії була зафіксована негативною реак-

¹ Чернишевский Н. Г. Полемиические красоты // Избр. филос. соч. — Т. 3. — С. 424—425.

² Тихолаз А. Г., Запорожець М. О. Историчні уроки однієї суперечки (П. Юркевич проти М. Чернішевського) // Філософ. і соціол. думка. — 1992. — № 7. — С. 143.

цією царської влади (заборона поширення україномовної літератури) і московської людності (звинувачення української освіченості в «єреси», «розкольництві» й т.п.) на українську культуру. Принагідно зауважимо, що сам зміст української культури (зокрема талант і здібності її носіїв) охоче приймалися й використовувалися Москвою. Однак при цьому заперечувався й старанно «відгинався» її неповторно-національний колорит, унікальна україноментальна специфіка.

Проте зміст тих або інших культурних цінностей настільки органічно злитий з їх національно-ментальними характеристиками, що практично вони нероздільні. Україноментальний колорит творчості українських мислителів досить легко розпізнавався російською публікою навіть у тих нерідких (за умов колоніального становища України в Російській імперії) обставинах, коли вона (творчість) вимушено набувала російськомовної форми. Так, згідно з Є. Малашоком, «російська» мова Гоголя є своєрідним мовним феноменом, що віддавна притягає увагу сумлінних російських дослідників (Мандельштам та ін.)... дух творчості М. Гоголя є остільки для безстороннього дослідника вимовний, що не збуджує жодних сумнівів. У кожному разі для Москви й навіть справжньої «Росії» є той дух виразно чужим, ба й ворожим, і такі видатні представники московського народу, як Р. Розанов, почасти К. Леонт'єв, навіть С. Аксаков, — це виразно відчували»¹.

У справедливості сказаного Маланюком легко переконатися, розгорнувши гоголівські «Мертві душі». Тут уже на першій сторінці читаємо: «два русские мужика, стоявшие у дверей кабака против гостиницы...» Який же справді російський письменник, описуючи російське губернське місто, буде уточнювати, що біля дверей готелю стояли саме російські мужики? Він написав би просто: «два мужика». Уточнення «російські» може спасти на думку тільки неросіянину. Здавалося б, дрібниця, котру читач-неросіянин і не помітить, мабуть, але таких «дрібниць» у гоголівських текстах немало, й російське вухо (чи око) до них дуже чутливе, так само, як і до «хохлацького акценту» Юркевича.

Звідси й несамоविта реакція на «хохлацький акцент» світоглядно-культурної ментальності Гоголя та Шевченка (Белінський) або Юркевича (Чернишевський). І річ тут, звичайно ж, не в якійсь суб'єктивно-

¹ Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. — С. 72, 73.

особистісній неприязні російських «розкольників ХІХ ст.» до названих українських мислителів чи до українського народу взагалі. Річ у принциповій нетерпимості російської ментальності до інших культур (не тільки української), на що вже зверталася наша увага. Згадати хоча б бердяєвське зауваження, згідно з яким московська культура формувалася в постійному супротиві Заходу та іноземним звичаям. Тож недаремно всім російським реформаторам доводилося брутальною силою ламати опір російської маси нововведенням (нерідко іноземним за своїми джерелами), на що маса відповідала «розкольніцькою» опозицією. Так було з реформою патріарха Никона, так було і з реформами Петра І. Російська ментальність цупко трималася за традицію, визнаючи лише своє (на противагу чужому) чимось принципово найдосконалішим, найкращим. Як відомо, в минулому учнів у школі примушували завчати напам'ять панегірик Ломоносова російській мові: «Карл п'ятий, римський імператор, говаривал, что ишпанским языком с богом, французским с друзьями, немецким с неприятелем, итальянским с женским полом говорит прилично. Но если би он российскому языку был искусен, то, конечно, к тому присовокупил бы, что им со всеми оными говорит пристойно. Ибо нашел би в нем великолепие ишпанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка»¹. Забув тільки Ломоносов до цього додати, що вивчав він сам «российский язык» за підручником граматики українця М. Смотрицького, складеної на базі *української книжної мови ХVІ ст.*

Кажучи про основні риси української ментальності, які знайшли свій класичний вияв у національній філософській думці ХVІІІ—ХІХ ст., слід іще раз наголосити, як ми це вже робили на початку нашої розмови про історію української філософії, що названі основні риси (антеїзм, екзистенційність, кордоцентризм) є домінантними в розвитку вітчизняної філософської думки. Водночас у національній українській філософії знаходимо й інші, «антитетичні» (протиставні) напрями й погляди. Такі напрями існували завжди, хоч увага до них спостерігалася передусім у рамках Києво-Могилянської академії і з новою силою спалахнула в ХІХ ст.

¹ Ломоносов М. В. Из «Российской грамматики» // Избранные философские произведения. — М., 1950. — С. 512.

***Натуралістично-позитивістські
й соціалістичні мотиви
в українській філософії ХІХ ст.
«Філософія мови» О. Потебні***

Раціоналістично-дійсничні (навіть з «натуралістичним» відтінком) ідеї набувають помітного впливу в ХVІІ — першій половині ХVІІІ ст. в курсах Києво-Могилянської академії, значною мірою орієнтованих на знайомство із західноєвропейською (ренесансною) філософською традицією. Загалом досить жвавий обмін філософськими (і культурними загалом) ідеями між Україною та Західною Європою відбувається вже з ХV ст. через Польщу, а також безпосередні контакти з європейськими університетами, в яких навчалося багато українських студентів. До речі, тісні контакти української культури з західноєвропейською були однією з причин упередженості російської громадської думки з приводу доцільності поширення української освіченості в Московії. Тож після приєднання України до Росії царський уряд удався до енергійних заходів, аби припинити вільний культурний обмін України з Заходом. Саме це, очевидно, і мав на увазі І. Франко, коли, оцінюючи «цивілізаторську» діяльність Петра І, писав: «Преславні прорубування вікна в Європу там, на північ над Невою, є рівночасно затиканням тих вікон, якими світло науки проникало на Україну».

На початку ХІХ ст. певного поширення в Україні набувають просвітницько-матеріалістичні, антимонархічні та антиклерикальні ідеї учасників Південного товариства декабристів, що виникло на початку 20-х років у Тульчині Подільської губернії під проводом П. І. Пестеля (1793—1826), С. І. Муравйова-Апостола (1786—1826), М. П. Бестужева-Рюміна (1803—1826) та ін. Щоправда, українська громадськість активної участі в цьому товаристві не брала. У 1823 р. в Новограді-Волинському було створено Товариство об'єднаних слов'ян, на чолі якого стояли брати П. І. (1800—1854) та А. І. Борисови (1798—1854), а також Ю. К. Люблінський (1798—1873). Програма товариства (в 1825 р. воно об'єдналося з Південним товариством), яке ставило своєю метою створення федерації слов'янських республік (хоча серед слов'янських народів, що мали увійти туди, ні українці, ні білоруси не називалися), мала вплив на діяльність Кирило-Мефодіївського братства.

Проте, якщо в XVII — на початку XIX ст. маємо справу з «доповнюючими» щодо головного змісту української світоглядної ментальності напрямими й позиціями, які виростили на ґрунті зовнішніх впливів та обміну ідеями, то в другій половині XIX ст. такі «доповнюючі» напрями й позиції починають формуватися вже на власне українському терені.

У зв'язку з цим заслуговує на увагу діяльність видатного українського мислителя, історика й етнографа М. Драгоманова (1841 — 1895). Народився Драгоманов у м. Гадячі Полтавської губернії. У 1863 р. закінчив Київський університет. З 1864 р. — приват-доцент університету, з 1875 р. — доцент кафедри античної історії. Разом із В. Антоновичем, П. Чубинським, М. Лисенком, М. Старицьким брав активну участь у роботі київської «Громади» — організації, що провадила культурницьку роботу (її ідеї знайшли відображення в журналі «Основа», який видавався в 1861—1862 рр. у Петербурзі М. Костомаровим, П. Кулішем та ін.).

Аналогічні «громади» виникли також у Полтаві, Харкові, Одесі, Чернігові, інших містах України. В 1876 р. після підписаного Олександром II Бемського указу, який заборонив не тільки українську мову, а й усе, пов'язане з українською культурницькою діяльністю, «громади» були розпущені, багато їх учасників заарештовано. Драгоманов, звільнений з роботи в Київському університеті особистим розпорядженням Олександра II, мусив емігрувати за кордон. У Женеві він видає український громадсько-політичний і науково-літературний збірник «Громада» (до 1882 р. вийшло п'ять томів), а потім однойменний журнал. Ці видання були, по суті, позацензурною українською пресою за кордоном (подібно до герценівського «Колокола»).

В усій цій роботі Драгоманову активно допомагали С. Подолинський (1850—1891) і М. Павлик (1853—1915). Женевський гурток Драгоманова був, по суті, першим українським соціалістичним осередком. У Женеві відбувається розрив Драгоманова з російським революційним середовищем (через великодержавно-шовіністичні, диктаторсько-макіавеллістичні нахили його керівників). У 1889 р. на запрошення Софійської Вищої школи (згодом Софійський університет) він переїздить до Софії.

Центральною у світоглядній позиції Драгоманова є ідея поступу, спрямованого на здійснення ідеалів лібералізму та соціалізму, проте

він був проти централістського республіканства (через це й виникли розбіжності з російськими революційними діячами, яких Драгоманов звинувачував у «якобінстві»). Його соціалістичний ідеал — добровільна організація гармонійно розвинутих особистостей, анархістське суспільство, або, як висловлювався Драгоманов, «безначальство». Шлях до такого ладу — федералізм (тому він і вважав перспективною ідею федерації, яку сформулювало Кирило-Мефодіївське братство).

Проте ідеал «бездержавності» робить Драгоманова великою мірою байдужим до національно-політичної самостійності України. Він прямо заявляв, що не бачить ґрунту для українського національного сепаратизму. Вважаючи національність лише «формою», «контуром», що має бути заповнений інтернаціональним змістом, Драгоманов виступав за зв'язок «української справи з російськими процесами». За це Драгоманова досить гостро критикував Франко, характеризуючи його ідеї як «общерусизм на українському ґрунті». З цього, очевидно, й виростає дещо «принижена» характеристика Драгомановим Шевченка як «мужицького» (бо ж писав українською мовою) поета, про що вже йшлося раніше.

За своєю філософською позицією Драгоманов — послідовник О. Конта, Г. Спенсера, П. Прудона, тобто мислитель позитивістсько-натуралістичного плану. Характерною для нього є до краю скептична (навіть атеїстична) позиція у сфері релігії. І все ж позитивізм і соціалізм Драгоманова дещо «пом'якшені» загальним україноментальним контекстом його філософування. Соціалізм у нього анархічний, тобто орієнтований на індивідуально-автономні, а не на усереднююче-унітаристські параметри людської особистості російського («общинного») соціалізму, що робить останній цілком співмірним з великодержавницьким і навіть тоталітаристським універсалізмом. Адже зовсім недалеко від істини був великий князь Микола Павлович (майбутній імператор Микола І), коли під час відвідин Англії, оглядаючи «комуністичну» оуєнівську фабрику в Нью-Ленарку, зауважив: «У нас щось подібне робить граф Аракчєєв».

У рамках натуралістично-позитивістських і соціалістичних ідей формулює свою філософську позицію й видатний український мислитель, поет, драматург, вчений і політичний діяч І. Франко (1856—1916). Франко народився в с. Нагуєвичах на Дрогобиччині, навчався у Львівському університеті (з 1875 р.), закінчив Чернівецький уні-

верситет (1891). Галичина — специфічний регіон України, який ще з XIV ст. перебував під владою Польщі, тоді як решта українських земель перебувала до XVI ст. у більш толерантних (в культурно-політичному плані) умовах Великого князівства Литовського.

Після третього поділу Польщі (1795) Галичина потрапила під владу Австро-Угорської монархії, культурно-політична атмосфера в якій, незважаючи на подвійний (польський і австрійський) національний гніт, була помітно сприятливішою для формування й розвитку національної самосвідомості українців, ніж у Російській імперії, яка жорстоко душила будь-які прояви національної самобутності й самосвідомості українців. У Галичині вже в 1848 р. було скасовано кріпацтво, а у Львівському університеті — найстарішому серед українських університетів (заснований у 1661 р.) — 1849 р. було відкрито кафедру української мови. Крім того, у Львові активно діяли різноманітні національно-культурні групи та об'єднання. Серед них була й знаменита «Руська трійця» — Маркіян Шашкевич (1811—1843), Іван Вагилевич (1811—1866), Яків Головацький (1814—1888), яка ставила за мету об'єднання українських земель і підтримувала зв'язки з Кирило-Мефодіївським братством.

У радянській літературі знаходимо твердження про матеріалістичний (і, звичайно ж, атеїстичний) характер Франкового світогляду, про його нібито надзвичайну близькість до марксизму. Франко і справді шанував Маркса як мислителя (передусім як ученого-економіста) і переклав українською мовою кілька марксистських праць (розділи з «Капіталу», деякі Енгельсові тексти). Проте марксистом Франко не був; він не приймав ідей диктатури пролетаріату й не погоджувався з марксистським тлумаченням національного питання як нібито другорядного щодо соціально-класового й підпорядкованого йому. Соціалістичні переконання Франка базуються на загальнолюдських, а не класових цінностях. Майбутній соціалістичний лад він мислив як вільну федерацію общин, у яких реалізується принцип найширшого самоуправління. Держава «не може мати місця» в соціалістичному суспільстві, оскільки її існування неодмінно має відродити нерівність і призвести до «всевладдя керманичів». Шлях до соціалізму — «народне відродження», засобами якого мають бути культурницька робота, спрямована на підвищення національної самосвідомості народу, та широка освітянська діяльність, що передбачає «плекання мови, письменництва, народної освіти».

Не приймаючи марксизм, Франко мав на увазі насамперед російський його варіант, оскільки той «виступає проти національного українського руху». Соціалістичні погляди Франка базувалися передусім на етичному підґрунті, бо саме етика вчить людину бути людиною, «змінює тварин у природу людини», веде до «узгодженої праці всіх людей». У подібного роду «етизації» соціалізму Франком і багатьма іншими українськими соціалістами знову прозирають специфічні риси українського світоглядного менталітету і водночас близькість до європейського типу соціалістичної думки (для порівняння згадайте бернштейніанство, Франкфуртську школу, «філософію надії» Е. Блоха та ін.).

Проте загальна філософська позиція Франка (як і Драгоманова) досить істотно «відхиляється» від екзистенційного спрямування української світоглядної ментальності. Він вважає, що в основі розвитку людського суспільства є «загальні закони еволюції в органічній природі». Франко насамперед раціоналіст і скептично ставиться до мислителів ірраціоналістичного спрямування (Шопенгауера, Ніцше та ін.). Він надає перевагу таким мислителям, як Конт, Спенсер, Дарвін, Бокль (ми вже говорили про еволюціоністські уподобання Франка). Франко — мислитель позитивістського (подекуди навіть натуралістичного) плану. В цьому, можливо, відобразилася позитивістська загальна орієнтація Австрійської (власне, Віденської) філософської школи, яка набула визнання на початку ХХ ст. (Віденський гурток М. Шліка), в тому числі й на галицьких теренах (у творчості Львівсько-Варшавської школи логічного позитивізму К. Твардовського).

Мислителів позитивістського плану зустрічаємо, проте, не тільки в Галичині (про Драгоманова вже йшлося). Не можна не згадати у зв'язку з цим про В. Лесевича (1837—1905), соціаліста народницького типу, який зазнав репресій за організацію на Полтавщині школи з українською мовою викладання. Філософські ж погляди Лесевича — позитивізм у його емпіріокритичному варіанті. Згідно з Лесевичем, філософія є загальним знанням, що пронизує всі конкретні дисципліни. «Такою філософією, — твердить Лесевич, — ми повинні уявляти собі філософію емпіріокритичну. Вона — наука, вона — філософія, вона — наукова філософія: називайте її як хочете»¹. Тому втрачає сенс

¹ *Лесевич В. В.* От Конта к Авенариусу // *Собр. соч.* : в 3 т. — М., 1915. — Т. 1. — С. 367.

питання про особливий предмет філософії, як і питання «про межу, яка відділяє її від науки»¹. Філософія, за Лесевичем, може існувати лише як «позитивна філософія», що спрямовує себе на ту «частину Всесвіту чи космосу, котра якоюсь мірою може у часі і просторі підлягати нашому спостереженню і досвіду»².

Отже, відходячи від екзистенційної «рівнодійної лінії» українського менталітету, позитивістсько-соціалістична група українських мислителів однак виявляється набагато ближчою до гуманітарних цінностей, гуманістично-етичного тлумачення соціалістичного суспільного ідеалу, ніж російський «нігілістичний» позитивізм і «общинний» соціалізм (який «розчиняє» індивіда в «хоровому началі общинного загалу») ХІХ ст., представлений іменами Белінського, Чернишевського та Писарева. Визнаючи за «справжнє» знання лише природознавство і всіляко зневажаючи знання гуманітарне, цей «нігілістичний» російський позитивізм значною мірою був живлющим ґрунтом для більшовицького технократизму ХХ ст., котрий сприяв деформації екзистенційно-гуманістичного духу українського менталітету в роки колоніального існування України в рамках радянсько-російської імперії.

Важливою ланкою в розвитку української класичної філософії ХІХ ст. була «філософія мови» О. Потебні (1835–1891), який на українському ментальному ґрунті творчо розвинув деякі оригінальні ідеї німецького вченого В. Гумбольдта, тісно пов'язаного у своїй творчості з філософськими ідеями німецького романтизму. Мова, за Потебнею, є процесом постійного тривання творчого зусилля духу (і в цьому плані вона ніколи не завершується, не «застигає» як готовий результат).

Саме слово в процесі спілкування виявляється «місцем збігу» думок того, хто говорить, і того, до кого мова звернена, тобто «розуміння» (і сам інтерсуб'єктний контакт) реалізується в слові. Саме у слові ми розуміємо не тільки іншого, а й остаточно самих себе. Одним із центральних пунктів концепції Потебні є дослідження мовних категорій («мова», «мовлення», «слово», «думка» тощо) в контексті таких соціокультурних категорій, як «народ», «нація», «націоналізм»

¹ Лесевич В. В. От Конта к Авенариусу // Собр. соч. : в 3 т. — М., 1915. — Т. 1. — С. 368.

² Лесевич В. В. Позитивизм после Конта // Там же. — С. 56.

та ін. Серед багатьох ознак народу (спільна територія, єдність побуту, звичаїв та ін.) як основну Потебня вирізняє «мовну єдність», всі інші в певному розумінні є похідними від неї. «Мова, — наголошує він, — ...є не тільки одна з стихій народності, але й найбільш досконала її подоба. Як немислима точка зору, з якої було б видно всі сторони речі, як у слові неможливе уявлення, що виключало б можливість іншого уявлення, так неможливою є всеохоплююча, безумовно, найкраща народність. Якби об'єднання людства за мовою й узагалі за народністю було можливим, це було б смертельним для загальнолюдської думки, як заміна багатьох відчуттів одним, хоча б це одне було не дотиком, а зором. Для існування людини потрібні інші люди; для народності — інші народності. Послідовний націоналізм є інтернаціоналізмом»¹.

Потебня рішуче засуджував горезвісний Емський указ 1876 р. про заборону української мови та ввезення українських видань в Україну з-за кордону, гостро критикував «інтелігентних» представників панівної нації, які вважали, що перехід поневолених націй на мову гнобителів ніби «залучає» перших до культури та цивілізації. «Взагалі денаціоналізація, — писав Потебня, — зводиться до поганого виховання, до моральної хвороби; до неповного користування наявними засобами сприйняття, засвоєння, впливу, до ослаблення енергії мислі; до мерзоти запустіння на місці витиснутих, але нічим не замінених форм свідомості; до ослаблення зв'язку підрастаючих поколінь з дорослими, що замінюється лише слабким зв'язком з чужими; до дезорганізації суспільства, аморальності, підлоти... Іншомовна школа, чи то буде школа у тісному розумінні, чи солдатчина, чи взагалі школа життя, має приготувати з свідомості учнів щось подібне до палімпсесту (пергаменту, з якого стерто первинний текст і написано новий, крізь який інколи проступає старий. — А. Б.)...»². При цьому Потебня наголошував на моральній виправданості недовіри поневоленої нації до нації гнобителів, наводячи українське прислів'я: «Може ти, москалю, і добрий чоловік, та шинелія твоя злодій».

Потебня засуджує ідеал слов'янофілів, пов'язаний із денаціоналізацією слов'янських племен росіянами, звертає увагу на те, що остан-

¹ Потебня А. А. Рецензия на сборник «Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким» // Эстетика и поэтика. — М., 1976. — С. 229.

² Там само.

ні мислять розвиток цивілізації «за чужий рахунок». «Те, що ви називаєте загальнолюдським, — звертається він до подібного роду носіїв «російської ідеї», — є тільки ваше; воно ще не обов'язкове для всіх, але ви хочете його зробити таким, отримати за це платню, але при цьому зберегти переконаність, що задарма потрудились на благо людству. Ви кажете: «З нами бог», але цього бога створили ви самі, хоча не без достатньої підстави, не без потреби для вашого власного життя, але без уваги до того, чи годиться цей бог для інших і чи схочуть або зможуть інші увірувати в нього добровільно, або ж віра в нього має бути втиснута силою»¹. Тим-то для обмеження потягів до русифікації (понімення тощо) Потебня пропонує «право національних культур, тобто право народів на самостійне існування і розвиток»².

Рекомендована література

- Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. — К, 1995.
 Грабовий Г. Шевченко як міфотворець. — К., 1991.
 Драгоманов М. П. Вибране, 1991.
 Забужко О. Шевченків міф України. — К., 1997.
 Кирило-Мефодіївське товариство : у 3 т. — К., 1990.
 Костомаров М. Две русские народности. — К.; Харків, 1991.
 Кулиш П. А. Сочинения и письма : в 5 т. — К., 1908— 1910.
 Чижевський Д. Нариси з історії філософії в Україні. — Мюнхен, 1983.
 Юркевич П. Вибране. — К., 1993.
 Юркевич П. З рукописної спадщини. — К., 1999.

¹ Потебня А. А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. — С 278—279

² Там само. С. 279.

НОВІТНЯ УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ

- *Екзистенційно-романтична філософська хвиля початку ХХ ст.*
- *Культурно-філософське піднесення 20-х років («розстріляне відродження»)*
- *Філософія українських «шістдесятників» («друге відродження»)*
- *Мислителі української діаспори*

Екзистенційно-романтична філософська хвиля початку ХХ ст.

Українська класична філософія XVIII—XIX ст. виявляє у своїх характеристиках певну парадоксальність, яка стає помітною в другій половині XIX ст. Йдеться про досить високий загальнокультурний рівень її не тільки на «загальноімперському», а й на європейському рівні. Водночас XIX ст. було чи не найтяжчим за всю колоніальну добу нашої історії. Отже, постає запитання, чи не вияв це того, зазначеного Ж.-П. Сартром, екзистенційного парадокса, коли найбільшою мірою свобода притаманна людям у ситуаціях обмеження та скутості (Сартр славить свободу «в'язня, скутого кайданами», оскільки саме ця скутість і стимулює зростання у в'язня найпристраснішого бажання свободи, визволення)?

Змушена обставинами національного гніту надягати машкару російськомовності, українська світоглядно-філософська думка, як уже зазначалося, зберігає свій виразно національний дух. Більше того, як до класична доба, так і особливо класична створили в Києві настільки стійку україноментальну культурну атмосферу, що нею визначалися істотні риси російськомовної Київської екзистенційно-філософської школи початку ХХ ст., до якої входили М. Бердяєв (1874—1948), Л. Шестов (1866—1938), В. Зеньковський (1881—1962) та ін. До речі, останній, будучи міністром сповідань в уряді гетьмана П. Скоропадського, виступав за автокефалію української церкви.

Україно-ментальна «атмосфера» Києва була притаманна й самій родині Бердяєва.

Старший брат відомого філософа Сергій Бердяєв (1860—1914) — український поет. Перед засланням Миколи Бердяєва до Вологди за участь у студентських заворушеннях Сергій писав у вірші, присвяченому братові:

За те, що любив ти трудящого брата,
За те, що на працю за нього ти став,
Велика прийшла тобі мука і втрата:

Лишивсь заповідніших прав.
І мусиш не там, де бажається, жити...
До краю чужого прикований ти:
Туди засилаються ліпші діти

Святої, чесної мети!
Народові щиро від лиха та згуби
І втіхи, і щастя від дитячих літ
В науці шукаєш, Миколо мій любий, —
Темноту виводиш на світ...

Філософська позиція Бердяєва ґрунтується на переконаності в наявності глибокої кризи сучасного людства, ознаки якої вбачаються в поширенні науково-раціоналістичного розуміння світу, яке «розриває» цей світ на суб'єкт та об'єкт. Подолання кризи, згідно з Бердяєвим, є у «поверненні до буття та живого досвіду, в подоланні всіх штучних і хворобливих перегородок між суб'єктом і об'єктом. Має бути створено нову філософію тотожності, за духом близьку до Шеллінгової, але збагачену всіма новітніми завоюваннями»¹.

Бердяєв стверджує, що «перше одкровення» Бога-Отця (Старий Заповіт) і «друге одкровення» Бога-Сина (Новий Заповіт) ще залишали бога «поза межовим» людині й зберігали за матеріальними чинниками видимість «реальних» чинників людського життя. Тому потрібне «третє одкровення» — «антроподицея» (виправдання людини), яке рішуче пориває з будь-якою видимістю матеріального буття й через творчість (свободу) долає, нарешті, «поза межовість» бога.

¹ Бердяєв Н. А. Об онтологической гносеологии // Вопр. филос. и психол. — М., 1908 — Кн. 93. — С. 420.

«Третього одкровення» не можна чекати, його має здійснити сама людина, як істота духовна, здійснити свободним, творчим актом.

Поширення, навіть «наступ», об'єктивістсько-раціоналістичного (наукового) бачення світу сприймається екзистенційно орієнтованими представниками Київської школи як джерело зростаючого трагізму та абсурдності буття.

Наука, за Шестовим, взагалі дає лише суто формальні пояснення, адже самі «повторюваність» і «закономірність» явищ природи, до яких апелює наука, залишаються нез'ясованими, загадковими й таємничими. Якби з бурякового насіння вирости (пояснює свою думку Шестов) телята й носороги, наука досить легко «пояснила» б цей факт, але й «великий буряк», що виріс з маленької насінини, після всіх пояснень, що їх дають ботаніки, так само незрозумілий, як і носоріг, що виріс з тієї самої насінини».

Після порівняно нетривалого захоплення позитивістсько-натуралістичною «модою», яка заповонила таких видатних мислителів, як Франко і Драгоманов, в Україні знову починають переважати романтично-екзистенційні настрої. Позитивістська тенденція при цьому не зникає остаточно, її репрезентують відомий професор Київського університету О. О. Козлов (1831—1900) і певною мірою його колега професор М. Я. Грот (1852—1899). Проте в університетах на початку ХХ ст. все ж переважають платонівські — «синехологічний спиритуалізм» професора О. М. Гілярова (1856—1938), неокантіанські — професор Г. І. Челпанов (1862—1936) та інші екзистенційно-гуманістичні тенденції.

Романтично-екзистенційна спрямованість характерна для творчості Лесі Українки (1871—1913). Міфологічно-антеїстична ідея органічної «сродності» людини з природою, антропологічної «наповненості» природи проймає зміст одного з найвідоміших її драматичних творів «Лісова пісня». Трагічна доля античної Еллади, здобутки високої духовної культури якої безсоромно й брутално грабує, привласнює, видаючи за «своє», імперський Рим, змальована поетесою в п'єсі «Оргія». Цей твір досить прозоро натякає на аналогічну долю української культури в колоніальних «обіймах» північно-східного імперського «родича». Патріот Антей докоряє скульптору Федону, який продав римському багачеві Меценату статую музи танцю Терпсіхори. Федон хоче виправдатися тим, що ви-

везена до Риму статуя Терпсіхори принесе славу еллінському мистецтву. На те Антей йому мовить:

...Не сподівайся!
 Неславу дозволяють нам носити,
 А славу Рим бере, немов податок,
 Прославить не Елладу, не тебе,
 А той багатий Рим, що стяг всі скарби
 З усіх країн руками Меценатів...
 Іди, служи своєму Меценату!
 Забудь нескортий образ Прометея,
 Борця проти богів, забудь і муки
 Лаокоона, страдника за правду,
 Не згадуй героїні Антігони,
 Ні месниці Електри. Викинь з думки
 Елладу, що мов Андромеда скута,
 Покинута потворі на поталу,
 З нудьгою жде Персея-оборонця.
 Ти не Персей, бо ти закам'янів
 Перед обличчям римської Медузи.

Драматичний мотив дисгармонійності української та російської ментальності, способів життя виразно звучить у п'єсі «Бояриня». Українська дівчина Оксана, що вийшла заміж за Степана — сина одного з представників козацької старшини, який після Переяславської Ради поїхав до Москви і став там боярином, переїздить з чоловіком до Москви, де увесь лад життя виявляється чужим порівняно з українським. Її дивує й ображає, що жінкам тут не вільно бути присутніми в чоловічому товаристві, коли приходять гості, не вільно самотійно ходити містом та ін. Коли Степан розповідає Оксані, що Дорошенко закликав на допомогу проти Москви татар на Україну, Оксана кидає:

Скрізь горе, скрізь, куди не оберни...
 Татари там... татари й тут...
 А що ж? Хіба я тут не як татарка
 Сижу в неволі? Ти хіба не ходиш
 під ноги слатися своєму пану
 мов ханові? Скрізь палі, канчуки,
 холопів продають... Чим не татари?

Коли Оксана дорікає Степанові, що він не приєднався до Дорошенка, щоб боротися проти Москви за волю України, той відповідає,

що хотів мати руки «од крові чисті». Оксана бере Степана за руку, дивиться на неї й каже:

От, здається, руки чисті.
Проте все мариться, що їх покрила
не кров, а так... немов якась іржа...
як на старих шаблях буває, знаєш?
У батенька була така шаблюка...
вони її закинули... ми з братом
знайшли... в війну побавитись хотіли...
не витягли... до піхви прикипіла...
Заржавіла... Отож і ми з тобою...
зрослись, мов шабля з піхвою... навіки...
обоє ржаві...

І вже прямим попередником екзистенціалістського Сізіфа (з «Міфу про Сізіфа» А. Камю) звучать слова ліричного героя Лесиною вірша «Contra spem spero»:

Я на вбогім сумнім перелозі
Буду сіять барвисті квітки,
Буду сіять квітки на морозі.
Буду лить на них сльози гіркі

І від сліз тих гарячих розтане
Та кора льодовая, міцна,
Може квіти зійдуть — і настане
Ще й для мене весела весна.

Я на гору кругу крем'яную
Буду камінь важкий підіймать
І, несучи вагу ту страшную,
Буду пісню веселу співать.

Так! Я буду крізь сльози сміятись,
Серед лиха співати пісні,
Без надії таки сподіватись,
Буду жити! Геть думи сумні!

Глибоко екзистенційною є творчість відомого українського письменника й мислителя Михайла Коцюбинського (1864—1913). Одна з провідних тем його творчості — відчуження людини, втрата органічного зв'язку з ненькою-землею, природою. Це відчуження — результат «завойовницького» ставлення людини до природного буття. Людина-

завойовник «одягає землю в камінь й залізо... бичує святу тишу землі скреготом фабрик, громом коліс, бруднить повітря пилом та димом». В результаті — туга й самотність («Інтермеццо»), а то й смерть як спокута за втрачену гармонію з природою («Тіні забутих предків»). Отже, «перемога» над природою обертається поразкою людини. Вихід Коцюбинський шукає в поверненні до природи, «перенесенні» її, так би мовити, в саму людину, в установленні постійного діалогу з природою не як з байдужим буттям, а як зі своїм «внутрішнім». Це типове екзистенційне змалювання стосунків людини і природи.

Започаткувавши в українській літературі жанр «потоків свідомості», Коцюбинський змальовує багатшаровість людської психіки, зазирає до незбагнених для раціонального аналізу глибин несвідомого. Його цікавить людська особистість. Звичайно, людина тісно пов'язана з навколишнім природним і суспільним світом. Проте письменника ваблять не «зовнішні» (природно-соціальні) спонуки людської поведінки, а саме «внутрішні», згідно з якими реалізується індивідуально-неповторне «структурування» світу особистістю, творення власного, не менш багатого за зовнішній, внутрішнього світу індивіда. Людина прагне повноти буття у світі, встановлює зі світом специфічно діалогічний стосунок любові до буття, що детермінується «серцем», а не зовнішньою необхідністю. Коцюбинський виразно змальовує особливо «побожне» ставлення українця до землі. Творчість мислителя пройнята екзистенційними мотивами любові, смерті, голоду, гріха, провини тощо.

Український мислитель, політичний діяч і письменник Володимир Винниченко (1880—1951) був прихильником соціалістичних ідей, багато в чому погоджувався з марксизмом, але різко розходився з ним у тлумаченні національного питання (практично його можна характеризувати як «націонал-комуніста»). Погляди з цих питань, а також змалювання подій української революції 1917—1918 рр. знаходимо у тритомній праці Винниченка «Відродження нації». Український народ, писав він, «який до з луки з Росією пишався своєю наукою, літературою, народ, який утворив таку багату пісню, таку глибоку народну музику... цей народ, тепер очевидно, упадав, убожив, дичавів. Причиною ж тому було, як виразно доводилось усіма уважними досліджувачами, денационалізація, нищення рідних форм розвитку». І далі: треба, щоб руський демократ «уважніше поставився б

до голосів своєї власної руської науки, яка устами Російської Академії Наук точно й виразно зазначила, що українська нація не є те саме, що руська: що закони її життя не є закони життя руських, що ламання цих законів ламає душу цілого народу; що така руйнація є злочинство перед вселюдським поступом»¹.

Характеризуючи спонуки до прагнення національної незалежності, Винниченко говорить так: «Велика, таємна, нерозгадана людським розумом сила, що зветься людською мовою інстинктом життя, дала людині любов до самої себе, як необхідний засіб підтримання життя в собі та навкруги себе. Людина, що має живий, свіжий, здоровий інстинкт життя, мусить любити все, що дає їй це життя, що зберігає його, що відновлює, зміцнює життєві її сили. Тому людина любить найздоровішу, найсвіжішу добу свого існування, — дитинство, юнацтво. Теплим зворушенням, сумною ніжністю віє від образів, від спогадів тої пори, коли так свіжо, так нерозтрачено буяли сили життя. І непереможна, вдячна, трохи навіть містична через свою непереможність і нерозгаданість любов живе в душі людини до всього того, серед чого відбувалась найкраща доба її існування — до тих людей, до тої місцевості, до тих будинків, рослин, звірят, до мови тих людей, до крику тих звірят, до всіх явищ, які сприяли, які були хоча би свідками зросту її життєвої сили.

В цьому є корінь і основа національного чуття. Через це національна свідомість і любов до своєї нації не знає ні кляс, ні партій, ні віку, ні полу. І визискуваний пролетарий, й визискувач-буржуа однаково люблять себе й все те, що дає й підтримує в них владичну, могутню силу.

З цього погляду інтернаціоналізм спеціально руського видання, інтернаціоналізм, що вимагає одречення від своєї національності й розтворення себе в безфарбній, абстрактній масі людськості, є абсурд. І не тільки абсурд, а лицемірна, шкодлива, просто злочинна пропаганда самогубства, пропаганда убивання життя в собі»².

Як відомо, Винниченко був заступником голови Центральної Ради та головою Генерального Секретаріату Української Народної Республіки (УНР), згодом очолював Директорію. На початку 20-х років, спонукуваний політикою українізації, що почалася було

¹ *Винниченко В.* Відродження нації : в 3 т. — К., 1990. — Т. 1. — С. 61–62

² *Винниченко В.* Відродження надії. — Т. 1. — С. 72–73.

в радянській Україні, Винниченко наважився повернутися на батьківщину з-за кордону. «Є ознаки до творення центрів, — писав він у щоденнику, — є наміри українізації партії і влади, себто наближення до української обстановки»¹. Проте, будучи вже введеним до складу уряду, передумав і назавжди емігрував.

Поступово Винниченко відходить від активної участі в політичній діяльності, від ідей соціалізму. Натомість він виробляє своєрідну світоглядну позицію «конкордизму» (від франц. *concorde* — згода). Людина, згідно з цією позицією, має жити в «згоді» сама з собою, з природою, з іншими людьми, з нацією. Саме тут криється коріння одного з провідних принципів Винниченкової етики — «чесності з собою». В останні роки життя він пропагував ідею зближення (по суті, «конвергенції») капіталізму та соціалізму з метою відвернення загрози ядерного самогубства людства. Художнє втілення ця ідея знайшла в так званій «колектократії» (роман «Слово за тобою, Сталіне!», 1950).

У творах Винниченка чітко простежується екзистенційний підхід до міркувань про сенс цивілізації: «Прогрес, рух уперед. Куди уперед? Що буде більше аеропланів, радію, електрики? Чи в цьому прогрес? А чи ж більшою буде сума радощів відносно суми страждань? Чи ж більшою?.. Хай мені по совісті скажуть, чи меншою стала в нашому столітті сума страждань порівняно з сумою радощів людських. Меншою... ніж, наприклад, у якому-небудь п'ятому, дев'ятому столітті? Ніхто не може цього сказати»².

Дуже хвилює Винниченка й питання, чи має сенс діяльність революціонерів. «Ми — худі, фанатичні аскети, ми пустельники, що йдемо на жерців пишних храмів, де стоять божки... Ми хочемо вигнати одгодованих жерців, щоб їхнє місце зайняли худі аскети... Але самі божки, самі скрижалі — незмінні, вічні, єдині, закам'янілі — мусять лишитися»³. На жаль, ці побоювання письменника справдилися.

Виразні в творах письменника й екзистенційні мотиви «межових» ситуацій. «Все дурниця, і мораль, і кохання, і життя — є тільки один біль. Та хіба ще смерть...» — читаємо в романі «Записки кирпатого Мефістофеля». Водночас оптимістичним гімном радості єд-

¹ *Винниченко В.* Щоденник : у 3 т. — Едмонтон; Нью-Йорк, 1980. 1911. — Т. 1 — С. 472

² *Винниченко В.* Рівновага: Твори : у 30 т. — К., 1927. — Т. 27. — С. 82.

³ *Винниченко В.* По-свій : Твори. — Т. 21. — С. 146—147.

нання людини з природою — з цілим космосом безпосереднього прилучення людини до сонячної енергії — звучить Винниченків роман «Соняшна машина».

Культурно-філософське піднесення 20-х років («розстріляне відродження»)

За короткий час існування незалежної України (1917—1918) багато робилося для відродження національної культури. Було створено 150 українських гімназій (а в старих, російськомовних, введе но як обов'язкові предмети українську мову, історію та географію України, історію української літератури). Київський університет св. Володимира в жовтні 1918 року було урочисто відкрито як перший Державний Українській Університет, а наприкінці жовтня того ж року в Кам'янці-Подільському відкрився другий Український Державний Університет, у Полтаві почав працювати історико-філологічний факультет. Створено Державний Український Архів, Національну Галерею Мистецтва, Український Історичний Музей та Українську Національну Бібліотеку (наприкінці гетьманської доби тут налічувалося вже понад 1 млн книжок, серед яких багато стародруків та інших унікальних видань). 24 листопада 1918 року урочисто відкривається Українська Академія Наук з трьома відділами: історично-філологічним, фізико-математичним і соціально-економічним на чолі з професором Володимиром Вернадським (1863—1945). Крім того, створюються Український Театр драми і опери, Українська Державна Капела під проводом О. Кошиця та Державний Симфонічний оркестр під проводом О. Горілого. Українською мовою видаються підручники з різних галузей знань.

Втрата Україною незалежності поклала край цьому яскравому, але нетривалому спалахові української культури. Наприкінці 1920 р. Червона Армія встановлює остаточно контроль над українськими землями (за винятком Галичини, Волині, Буковини й Закарпаття, що ввійшли до складу відповідно Польщі, Румунії та ЧехоСловаччини), а в 1922 р. Україна у формальному статусі Української Соціалістичної Радянської Республіки входить до складу СРСР. Настає нова (на цей час — «більшовицька») Руїна.

На всеросійській нараді працівників політосвіти в 1920 р. Ленін поставив завдання «побороти весь опір капіталістів не тільки воен-

ний і політичний, але й ідейний, найглибший і наймогутніший». На виконання цього завдання в Україні було ліквідовано університети з метою «усунення цитаделей ворожої буржуазію-кадетської професури», а на їх місці створено інститути «народної освіти». Так, у Києві ліквідація університету супроводжувалася взагалі закриттям гуманітарних факультетів — юридичного та історико-філологічного. Медичний факультет виділено в окремий інститут. Створений на базі університету «Вищий інститут народної освіти» (ВІНО, з 1926 р. КІНО) брав на себе завдання готувати працівників народної освіти «для всіх тилів масової школи».

Упередженість щодо гуманітарних цінностей, гуманітарної культури взагалі (закриття гуманітарних факультетів університетів, хоча, на перший погляд, і дрібний, але надзвичайно показовий факт) — типова риса російського (ленінсько-сталінського) «марксистського» світогляду, успадкована ним від російського «нігілізму» ХІХ ст. Згадаймо, що серед висланих Леніним у 1922 р. за кордон «буржуазних» інтелігентів переважна більшість була гуманітаріями. Не зайве нагадати, що офіційна, партійно-державна філософія СРСР (діамат) тлумачилася Сталіним як вчення про природу (з якою ототожнювався світ загалом). Тож не дивно, що домінантою тоталітарного світогляду радянської держави стає відвертий технократизм (для партійно-державного жаргону радянської доби характерними є вислови типу: «письменники — інженери людських душ», «людський матеріал», «кадри», «людський фактор» тощо).

Показовим, особливо в повоєнний час, є той факт, що партійна еліта (члени ЦК, обкомів, міськкомів, райкомів партії) на 80—90 % складалася з вихідців із інженерно-агрономічного середовища (всі перші секретарі ЦК Компартії України повоєнного часу — від Хрущова до Щербицького — були за освітою інженерами). Відповідним чином склалася традиція обирати президентами Академії наук, ректорами університетів тощо майже винятково представників природничих і технічних наук.

Особливо згубними виявилися ці технократичні інтенції російськоментальної радянської «культури» для української національної культури, її альтернативної щодо технократизму екзистенційно-гуманістичної ментальності. Ліквідувавши на початку 20-х років університети, радянська влада почала збільшувати кількість студен-

тів з «робітничо-селянського середовища», організовуючи робітничі факультети (з 1921 по 1926 р. кількість останніх в Україні зростає до 31), призначаючи до вузів і технікумів комісарів з широкими повноваженнями, проводячи (починаючи з 1921 р.) регулярні «чистки» серед студентів і викладачів.

Вища школа офіційно проголошується полем «ідеологічної боротьби». В циркулярному листі ЦК КП(б)У, розісланому до всіх губкомів та осередків вузів «Про боротьбу з буржуазною ідеологією у вузах» (кінець 1922 р.), пропонувалося вести постійну роботу серед студентства на підриив авторитету не марксистських професорів у їх трактуванні суспільних наук. Протиставляти на кожній лекції буржуазним теоріям (індивідуалізм, ідеалізм, опортунізм, теорія «науки для науки» тощо) теорію революційного марксизму і не перейматися тим, що не завжди вдається глибоко обґрунтувати заперечення. «Такий — класовий — підхід до формування нового покоління інтелігенції спричинився до майбутнього істотного зниження її інтелектуального рівня, до її дегуманізації. Політична влада вимагала від нової інтелігенції перш за все не високого професіоналізму, а вірності системі»¹.

Отже, марксизм, точніше марксизм-ленінізм (термін «ленінізм» виникає на початку 20-х років у працях Сталіна та Зінов'єва), стає єдино допустимою в суспільно-гуманітарній (і, звичайно, у філософській) сфері точкою зору. Тому одразу після перемоги радянської влади в Україні тут виникають навчальні та науково-дослідні установи для підготовки відповідних фахівців і проведення дослідницької роботи.

У 1922 р. в Харкові організовується Комуністичний університет ім. Артема, створюється також кафедра марксизму і марксознавства, на базі якої в 1924 р. виникає Український інститут марксизму (з 1927 р. — Український інститут марксизму-ленінізму, УІМЛ). У 1931 р. УІМЛ входить до складу Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських інститутів — ВУАМЛІН. З 1927 р. починає виходити теоретичний орган УІМЛ — журнал «Прапор марксизму» (пізніше — «Прапор марксизму-ленінізму», в 1934—1936 рр. — «Під марксо-ленінським прапором»). До УІМЛ входив філософсько-соціологічний відділ, керівним органом якого була Президія — С. Семковський (голова),

¹ Касьянов Г. Українська інтелігенція 1920-х — 30-х років: соціальний портрет та історична доля. — К., 1992. — С. 59—61.

В. Юринець (заступник голови), Р. Левік, Я. Блудов, Н. Білярчик, В. Беркович, О. Бервицький, Е. Фінкельштейн, С. Генес, Ф. Беляєв, Г. Овчаров, Ю. Мазуренко. Відділ складався з кафедри філософії (С. Семковський — зав. кафедри, В. Юринець, В. Асмус, Р. Левік, Я. Розанов) і кафедри соціології (В. Юринець — завідувач кафедри, С. Семковський, Т. Степовий, Ю. Мазуренко, А. Хвиля, П. Демчук).

Увагу привертає насамперед постать С. Семковського (Бронштейна), якого ще до революції неодноразово критикував Ленін (за «ліквідаторство», опортунізм, заперечення права націй на самовизначення та ін.), хоча й визнавав його «розум і блискучий літературний талант». Семковський (1882—1937) був глибоким знавцем історії філософії, філософських проблем теорії відносності тощо. Знавцем новітніх тенденцій зарубіжної філософії був П. Демчук (1900 — р. см. невід.), який визначав ірраціоналістичну тенденцію як одну з провідних у західній філософії першої третини ХХ ст. (цю тенденцію він образно характеризував як «бунт проти розуму»). Проте з після зору Демчука не випадала й вітчизняна думка.

Особливо яскрава постать серед українських філософів цього періоду — В. Юринець (1891—1937). Він навчався у Львівському університеті, згодом мусив продовжити навчання у Відні, Берліні та Парижі, де здобув звання доктора філософії. Після революції навчався в Московському інституті «червоної професури». В 1925 р. очолив Інститут філософії (в складі Харківського ВУАМЛІНу), викладав філософію у вузах Харкова. Відомий своїми працями з історії філософії та сучасної філософії (гегельянство, гуссерлівська феноменологія, психоаналіз З. Фрейда та ін).

Його перу належить низка літературознавчих праць про творчість В. Винниченка, П. Тичини, М. Бажана, молоду українську літературу загалом. Заперечуючи жорстку розмежованість наукового та художнього творчих процесів, Юринець указував на принципову нерозривність логічного та образно-інтуїтивного моментів як у науці, так і в мистецтві.

Говорячи про українську літературу 20-х років, хотілося б не тільки звернути увагу на її оригінальність, на буйне суцвіття талантів, а й на виразну її спрямованість до світоглядно-філософської тематики, її гострий інтерес до філософських проблем. Все це створювало неповторну атмосферу творчої співпраці української художньої та фі-

лософської інтелігенції, ту атмосферу, яка становила один з істотних моментів того культурного феномена, котрий називають українським відродженням 20-х років.

На перший погляд, сам феномен культурного відродження за умов панування «монологічного» партійно-державного марксистсько-ленінського світогляду видається чимось принципово неможливим. Проте його існування — реальний факт. Більше того, творчість діячів цього відродження Миколи Хвильового (1893—1933), Миколи Зерова (1890—1937), Михайла Ялового (1891—1934), Олеся Досвітнього (1891—1934), Євгена Плужника (1898—1936), Миколи Вороного (1871—1940), Михайла Драй-Хмари (1889—1939), Валер'яна Підмогильного (1901—1937), Миколи Куліша (1892—1937), Григорія Косинки (1899—1934), Дмитра Фальківського (1898—1934) та багатьох інших не була опозиційною щодо радянської влади і навіть соціалізму (переважна їх більшість була навіть членами КП(б)У). Водночас це була героїчна спроба зберегти (навіть творчо розвинути) українську національну культуру з притаманною їй неповторною ментальністю українського народу.

Проте збагнути цей «парадокс» не так уже й важко, якщо згадати (про це вже йшлося в одній із попередніх тем), що Ленін, відмовившись напередодні жовтневого перевороту від жорсткості «об'єктивістської» позиції Плеханова й меншовиків, наголосивши на «творчому» характері своєї марксистської позиції (всупереч плехановській «ортодоксальності»), не встиг через хворобу і ранню смерть надати своїй «творчій» позиції характеру тієї системи тоталітарного мислення, перші кроки до якої він почав уже здійснювати у статті «Про значення войовничого матеріалізму» (1922), а також актом висилки за кордон великої групи гуманітарної інтелігенції.

Така система тоталітарного мислення (з діаматом як своїм філософським ядром) була створена, як уже зазначалося, в 30-ті роки Сталіним. Тому між 1922 р. (хворобою Леніна) і початком 30-х років, коли Сталін береться до творення тоталітарного «марксизму», втіленням якого став короткий курс історії ВКП(б), вирізняється період своєрідної ідеологічної «відлиги», що в Україні збіглася зі сприятливим для вітчизняного відродження процесом, яким була так звана «українізація».

У перші роки радянської влади багато хто з комуністів національних республік прийняли за чисту монету ленінську тезу про «суже-

ренність» радянських республік, про право їхніх народів на розвиток національної мови, культури тощо. В національних республіках починаються процеси розвитку національних культур (згодом дістали назву «коренізації»).

«Українізація» (так називали цей процес у нас) зустріла глухий опір широких кіл членів КП(б)У. Та це й не дивно: адже більшовицька партія в перші роки її існування в Україні складалася переважно з неукраїнців. На першому з'їзді КП(б)У, що проходив у липні 1918 року в Москві, українці становили меншість. У партійному середовищі популярною була теорія «прогресивності» російської культури (оскільки її носієм є переважно російськомовний в Україні пролетаріат) і нібито «відсталості» культури української, оскільки головним її носієм було селянство.

Однак у червні 1923 року Раднарком УСРР мусив ухвалити постанову «Про заходи в справі українізації шкільно-виховуючих та культурно-освітніх установ», а у вересні було видано декрет ВУЦВК та РНК УСРР «Про заходи забезпечення рівноправності мов і про допомогу розвитку української мови». Українізація почалася. Вона відіграла роль своєрідного каталізатора, який прискорив процес творчого пошуку місця української художньої та світоглядної культури, культури взагалі у світовому культурному процесі. Від початку 20-х років між творчими групами української літературно-художньої інтелігенції, такими як «Плуг» (Спілка селянських письменників України, заснована 1922 р.) і «Гарт» (Спілка пролетарських письменників України, заснована на початку 1923 р. В. Елланом-Блакитним), точилися дискусії з цього питання. Згодом вони переросли у відому літературну дискусію 1925–1928 рр.

У ході дискусії 1925–1928 років (крім письменників у ній активну участь брали й філософи, зокрема В. Юринець) лідер ВАПЛІТЕ Хвильовий видає серію памфлетів: «Камо грядеши» (1925), «Думки проти течії» (1925), «Апологети писаризму» (1926), «Україна чи Малоросія?» (1926), в яких висуває ідею так званого «азіатського ренесансу». Західноєвропейське суспільство, писав Хвильовий, вичерпало свою творчу енергію і скочується до духовної імпотенції. Отже, потрібний потужний духовний імпульс, джерелом якого має стати нагромаджена за багато століть енергія Сходу, щоби заново «збудувати» Європу.

Але як має статися «передача» цього імпульсу до західноєвропейської культури? Його може передати лише культура європейського типу. Російська культура (художня, зокрема) виконати таку функцію принципово нездатна внаслідок свого швидше азіатського, ніж європейського характеру, про що свідчить її «пасивно-страждальний» ідеал, або та риса, яку М. Зеров образно змалював як «млявість» російського «кающогося дворянина». Тим-то функцію що може взяти на себе звільнена від колоніального гніту Російської імперії Україна з її яскраво вираженим європейським типом культури. Тому необхідно рішуче змінити орієнтацію української культури з Росії (така орієнтація в останні століття була зумовлена колоніальною залежністю від північного сусіди) на Європу, західний ідеал «громадянської людини» як активно-діяльної істоти. Саме в цьому полягає основний сенс ідеї «азіатського ренесансу», лаконічно сформульованого в енергійному гаслі — «Геть від Москви!»

Саму по собі «теорію» азіатського ренесансу навряд чи можна назвати теорією всерйоз. Аж занадто вона уможлядна, аж занадто прозоро прозирає в ній поєднання двох відомих міфологічних конструкцій ХХ ст. — Шпенглерового «присмерку Європи» і Ленінової «теорії всесвітньої революції» («Схід почне, Захід підтримає»). Проте є в ній цілком плідна й здорова основа — програма національно-культурного відродження України, духовного визволення з колоніальних пут, подолання рабської свідомості

«Від Котляревського, Гулака, Метлинського, через «братчиків» до нашого часу включно українська інтелігенція, за винятком кількох бунтарів, — міркує Хвильовий, — страждала і страждає на культурне позадництво. Без російського диригента наш культурник не мислить себе. Він здібний тільки повторювати зади, мавпувати. Він ніяк не може втямити, що нація тільки тоді зможе культурно виявити себе, коли найде їй одній властивий шлях розвитку¹. Сказане Хвильовим майже 70 років тому цілком сучасно звучить і в наші дні, коли ми у своїх спробах економічної, політичної та духовної розбудови України продовжуємо «хворіти» на «позадництво», раз у раз просто «за звичкою» продовжуємо оглядатися на «російського диригента».

¹ Хвильовий М. Думки проти течії: Твори : в 2 т. — К., 1990. т. 2. — С. 471

Не заперечуючи цінності російської культури самої по собі, Хвильовий наполягає на необхідності самостійного розвитку культури рідного краю. «Давид Штраус, — писав Хвильовий, — ...кинув колись такий цікавий афоризм: «Можливо, Сіріус і більший за Сонце, але від нього не спіє наш виноград». Отже, коли російське мистецтво — велике і могутнє, то це буквально нічого не доказує... виноград національного відродження не мириться з тим, хоч і прекрасним, — але — в силу багатьох і відомих історичних непорозумінь — далеким сонцем»¹ і далі: «Поляки ніколи б не дали Міцкевича, коли б вони не покинули орієнтуватись на московське мистецтво. Справа в тому, що російська література тяжить над нами в віках, як господар становища, який привчав нашу психіку до рабського наслідування»².

Наводячи слова В. Белінського про те, що йому видається смішним навіть думати, що в поезії малоросіян може щось розвинути, Хвильовий зауважує: «Цією красномовною і пікантною цитатою ми зовсім не думаємо обвинувачувати Белінського в шовінізмі, ми цим хочемо підкреслити, якою ненавистю до української поезії просякнуто було ту літературу, що в неї радять нам учитись наші москвофіли. Це зовсім не значить, що ми цю літературу не любимо, а це значить, що ми органічно не можемо на ній виховуватись»³.

Проте справжня біда не в тому, що українську культуру й мову зневажали хай і демократично настроєні люди, але все ж у «старі» (колоніальні) часи. Біда в тому, що ця зневага тривала й тоді, коли Україна, принаймні формально, перестала бути колонією. На підтвердження цього Хвильовий наводить текст листа Максима Горького українському письменникові О. Слісаренку, який свого часу звернувся до Горького з пропозицією перекласти на українську мову роман «Мати». «Мне кажется, — писав Горький, — что... перевод этой повести на украинское наречие... не нужен. Меня очень удивляет тот факт, что люди, ставя перед собой одну и ту же цель, не только утверждают различие наречий — стремятся сделать наречие «языком», но еще и угнетают тех великороссов, которые очутились меньшинством

¹ *Хвильовий М.* Апологети писаризму. — С. 595—596.

² Там само. С. 573.

³ Там само. С. 571.

в області данного наречія»¹. Отже, можна лише погодитися з Хвильовим: «навіть в авторові «Буревестника», навіть у цій людині, що очевидно хоче грати роль «совести земли русской», навіть в ньому сидить великодержавник, проповідник російського месіанізму й «собиратель земли русской»². Цю характеристику можна поширити й на нинішнього носія «совести земли русской» О. Солженіцина, який подібним чином прагне сьогодні за рахунок України й Білорусі «обустроить Россию».

З огляду на сказане, наміри Хвильового, Зерова, Вороного та інших представників українського культурного відродження переорієнтувати українську культуру з північного сходу на Захід мали цілковиту рацію, оскільки ці наміри просто відновлювали нормальні й віковічні зв'язки України з Західною Європою. Ці наміри української художньої інтелігенції поділяв і В. Юринець, говорячи, що «є глибока неусвідомлена інтуїція в поклику Хвильового до Європи. Це заклик до створення в нас героїчної, конструктивістськи ясної психіки на місце нашої плаксиво-сентиментальної, рабськи-поетичної. Це протест проти нашої розмазаності, безініціативності, пагубний наслідок нашого поневолення в минулім»³.

Світоглядні настанови українського відродження 20-х років Хвильовий тлумачив як «романтичний вітаїзм» (від лат. *vita* — життя), що являв собою активно творчу, одухотворено відроджувальну форму мистецького світовідчуття. Разом із Тичининим «кларнетизмом» («світлоритмом») романтичний вітаїзм становив смислове ядро стилю українського відродження. Визначаючи художню природу романтичного вітаїзму як «бойовий ідеалізм», Хвильовий не вбачає тут суперечності з історичним матеріалізмом, адже «історичний матеріалізм, — писав він, — ніколи не відхиляє психологічного фактора. Навпаки, він припускає його дію, вважає її за цілком нормальне явище в громадському житті... Коли психологічний чинник діє в громадському житті, а жива людина ідентична цьому факторові, то, очевидно, історію робить не тільки економіка, але живі люди» і далі: «Жива людина є громадська людина. Класичний тип громадської людини виро-

¹ *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія?: Твори. — Т. 2. — С. 604.

² Там само. С. 604.

³ *Юринець В.* З нагоди нашої літературної дискусії // *Комуніст*. — 1926.

блено Заходом... *Отже, не можна мислити соціального критерію без психологічної Європи*»¹. Цікаво зауважити, що тлумачення Хвильовим матеріалістичної філософії є тут близьким до її первісного (гуманістичного) тлумачення Марксом.

Орієнтацію на Європу Хвильовий і його однодумці розуміють не в буквально-вульгарному сенсі «схиляння» перед нею (інакше це було б тим самим «позадництвом» — тільки не «російським», а «європейським»), а «як психологічну категорію, певний тип культурного фактора в історичному процесі»². Іншими словами, орієнтація на Європу означає повернення до власних культурних джерел, відродження української (суто європейської, на відміну від російської) культури.

На цьому моменті спеціально наголошує М. Зеров у своїх нарисах з новітнього українського письменства «Від Куліша до Винниченка» (1929). Аналізуючи творчість Лесі Українки, Зеров спеціально зупиняється на звинуваченнях, що нерідко робилися на адресу видатної поетеси, в «екзотизмі», «чужинництві», «далекості від рідної землі» сюжетів її творчості. Проте пильна увага до Лесиної поезії виявляє, що їй чужий «справжній екзотизм з його виключним замилюванням до інакшого, далекого, в *корені* одмінного», «кінець кінцем її вавилоняни й єгиптяни мають сучасну психологію, а її американські пущі, середньовічна Іспанія, Рим і Єгипет — то тільки більш-менш прозорі псевдоніми її рідного краю»³.

Але «відлига» вже закінчувалася. Сталін, здолавши на початку 30-х років своїх політичних суперників, активно взявся до творення не закінченої Леніним тоталітарної світоглядної системи. І перші «приморозки» вдарили вже в 1926 р. 24 квітня того року Сталін надсилає листа Л. Кагановичу (тодішньому Генеральному секретареві ЦК КП(б)У) та іншим членам Политбюро, в якому висловлює здивування з приводу вимоги Хвильового про «негайну дерусифікацію пролетаріату», про необхідність для української поезії «тікати якнайшвидше від російської літератури», про його спробу відірвати культуру від політики тощо. «В той час, коли західноєвропейські пролетарі

¹ *Хвильовий М.* Камо грядеши: Твори. — Т. 2. — С. 466, 469.

² *Хвильовий М.* Україна чи Малоросія? — С. 610.

³ *Зеров М.* Від Куліша до Винниченка: Твори: у 2 т. — К., 1990. — Т. 2. — С. 392

та їх комуністичні партії повні симпатій до «Москви», — писав Сталін, — до цієї цитаделі міжнародного революційного руху і ленінізму, в той час як західноєвропейські пролетарі з захопленням дивляться на прапор, що майорить у Москві, український комуніст Хвильовий не має сказати на користь «Москви» нічого іншого, крім як закликати українських діячів тікати від «Москви» «якнайшвидше»... Шумський (тодішній нарком освіти в Україні. — *В.Т.*) не розуміє, що оволодіти новим рухом на Україні за українську культуру можна лише борючись з крайностями Хвильового в рядах комуністів. Шумський не розуміє, що тільки в боротьбі з такими крайностями можна перетворити ростищу українську культуру і українську громадськість в культуру і громадськість радянську»¹.

Репресії проти української інтелігенції почалися раніше (в 1924 р. відбувся судовий процес над так званим «Центром дії» в Києві й над спеціалістами Кадіївського рудоуправління; в 1925 р. — процес над спеціалістами Дніпровського заводу; в березні 1930 р. — горезвісний процес над Спілкою визволення України — СВУ та ін.).

У грудні 1930 року на зустрічі з партосередком Московського інституту «червоної професури» Сталін указав на наявність серед філософів двох ухилів — механіцизму та «меншовиствуючого ідеалізму». В січні 1931 року такі «ухили» знайшлися і в Україні. В «механістичній» ревізії марксизму-ленінізму було звинувачено С. Семковського, в «ідеалістичній» — В. Юринця. В 1933 р., не витримавши цькування, застрелився М. Хвильовий. У цьому році було звільнено з роботи директора Інституту філософії ВУАМЛІНу Юринця (репресовано його було через три роки). І знову ж таки в 1933 р. було репресовано завідувача кафедри діамату ВУАМЛІНу «контрреволюціонера і шпигуна» П. Демчука.

В 1936 р. на сторінках всесоюзного журналу «Под знаменем марксизма» зі статтею «К итогам борьбы на философском фронте Украины» виступив заступник директора Інституту філософії ВУАМЛІНу М. Шовкопляс. Він «зарахував» Я. Білика, П. Демчука, Є. Гірчака, В. Юринця, Т. Степового, Г. Овчарова, М. Логвина до групи «націоналістів-фашистів»; О. Бервицького, Р. Левіка, Я. Блу-

¹ *Сталін Й. В.* Кагановичу та іншим членам ПБ ЦК КП(б)У: Твори: в 13 т — К 1949. — Т. 8. — С. 152—153.

дова, О. Андріанова, Н. Білярчика, О. Милославіна, Д. Ігнатюка — до «контрреволюційної групи меншовицько-зінов'євських елементів»; М. Нирчук, Я. Розанов та ін. потрапили до «блоку націоналістів і троцькістів»; С. Семковський, Г. Єфименко, Ф. Гофман — до «болота», яке йшло за «троцькістами та націоналістами».

У жовтні 1933 року було розгромлено творчий колектив харківського театру «Березіль», а його керівника Леся Курбаса як «фашиста» заслано на Соловки. В 1935 р. був заарештований письменник М. Куліш і члени так званої «націоналістично-терористичної групи професора Зерова». У 1937 р. припиняє існування ВУАМЛІН. У пресі повідомлялося, що тут нібито «звила собі гніздо банда контрреволюціонерів-троцькістів і націоналістів». Так трагічно обривається українське відродження 20-х років, навічно закарбувавшись у пам'яті народу як «розстріляне відродження» (за висловом Ю. Лавріненка).

На тривалі роки (аж до другого філософського відродження під час «хрущовської відлиги» 60-х років) в історії української філософії (як і в інших республіках більшовицько-московської імперії) запанувала догматична схоластика сталінізму. Вищість «авторитету» Сталіна у філософських питаннях «підтверджувалась» і офіційними партійними документами. В 1934 р. секретар ЦК КП(б)У П. П. Постишев прямо поставив перед українськими філософами завдання: «Показати роль т. Сталіна в дальшому розвитку й розробленні філософської спадщини Маркса, Леніна».

За передвоєнне десятиріччя (1931—1941) в результаті масових репресій в Україні змінилося три покоління філософів («покоління» змінювалося кожні два-три роки), а ті, хто пройшов через страхотливо-криваві «сита», зрозуміло, майже не був здатний на прояв самостійної думки.

Однак паростки живої думки пробивалися крізь товстий шар «асфальту» офіційно-державної «класики» марксизму-ленінізму. На відкритому в 1944 р. філософському факультеті Київського університету та у створеному в 1946 р. Інституті філософії вітчизняної Академії наук зростало нове покоління філософів, яке вже в 50-ті роки заявило про себе іменами М. Омеляновського, В. Шинкарука, М. Злотіної, А. Петрусенка, Б. Лобовика, Ю. Осічнюка, В. Босенка та ін.

Філософія українських «шістдесятників» («друге відродження»)

Смерть Сталіна в березні 1953 року і спроби нового керівництва партії й держави дещо «підновити» і навіть «лібералізувати» тоталітарний режим, що знайшло вираження в критиці новим лідером СРСР М. С. Хрущовим культу особи Сталіна на XX з'їзді КПРС сприяли створенню ситуації, схожої на ідеологічну «відлигу» 20-х років (термін «відлига» ввійшов у вжиток з легкої руки письменника Іллі Еренбурга). Така «відлига» настає в 60-ті роки, набувши в народі означення «хрущовська».

Позитивні зрушення в українській філософії, що почалися в 60-ті роки й призвели до «другого» її відродження, значною мірою були ініційовані діяльністю визначного філософа Павла Копніна (1922—1971). 1958 р. він очолив кафедру філософії Київського політехнічного інституту, наступного року — кафедру філософії Київського університету, а в 1964 р. став директором академічного Інституту філософії. Багато в чому українська філософія доби «другого відродження» завдячує проникливому розумові, винятковій передбачливості та організаторському генію саме П. Копніна. Проте немало залежало й від тих, кого треба було «організувати», хто був готовий для сприйняття нових ідей. Таких немало налічувалося серед філософської молоді, яку не влаштовував вульгарний натурфілософський онтологізм і не менш вульгарний соціологізм.

Завдяки Копніну починає змішуватися головний акцент філософування — з того, що не залежить від людини й людства, на те, що освоюється людиною в процесі її пізнавальної діяльності, й ширше — на світоглядне осмислення світу. В результаті акцент філософських міркувань переносився з неблаганних «об'єктивних законів» розвитку всього і вся на пізнавальні й світоглядні можливості суб'єкта, на пізнавальні та ціннісні регулятиви людської життєдіяльності. Для вивчення згаданих реалій все ширше використовується методологічний арсенал діалектики.

Гносеологічний зміст цих пошуків виявився дотичним і до популярного тоді на Заході неопозитивізму (тим-то філософи жартома між собою називали спрямування досліджень Копніна та його учнів «червоним позитивізмом»). Зауважимо, що в часи, коли суспільство намагалося перейти від тоталітарно-заідеологізованих форм життє-

діяльності та індустріалізму до нових форм, пов'язаних з технологічною перебудовою виробництва на основі досягнень науково-технічної революції, «червоний позитивом» був дуже ефективним духовним стимулятором. Це стало особливо зрозумілим, коли, обійнявши посаду директора Інституту філософії, Копнін заснував тут замість ортодоксального відділу діамату відділ логіки наукового дослідження. Написана разом із однодумцями праця «Логика научного исследования» (М., 1965) стала своєрідним маніфестом філософської групи, відомої згодом в Україні та світі як Київська філософська школа. (До авторського колективу книги входили П. Копнін, А. Артюх, І. Бичко, Є. Жаріков, П. Йолон, С. Кримський, В. Косолапов, М. Попович, В. Черноволенко.)

Відмітною особливістю названої праці була націленість на вихід за межі власне «позитивістського» ракурсу розгляду проблем пізнання, прагнення осмислити їх у більш широкому контексті питань філософської гуманістики. Отже, не дивно, що завершальним акордом книжки стало співвіднесення наукової картини світу зі світоглядом. Цілком логічно поряд з «червоним позитивізмом» починає спинатись на ноги ще одне філософське дітище «шістдесятників» — «червоний екзистенціалізм», одним із свідчень якого стала публікація книжки І. Бичка «Познание и свобода» (М., 1969). Неформальні (а потім і формальні — в зарубіжних рецензіях) відгуки на цю публікацію свідчили, що зерно, посіяне Копніним, починає давати сходи не лише в царині логіки та методології науки, а й у загально-світоглядних розмірковуваннях. У загальнофілософському плані зіставлення понять «пізнання» і «свобода» ініціювало міркування щодо творчої природи пізнання й ширше — людської свідомості не лише як відображення (як «віддзеркалювання»), але й як творення світу належного буття. Програмне теоретичне обґрунтування світоглядно-гуманістичної переорієнтації філософії здійснене у 1968—1969 рр. В.Шинкаруком. Спочатку воно орієнтувалось на успадкований «молодомарксизмом» (погляди раннього К. Маркса) з новоєвропейської філософської спадщини принцип практичної діяльності. Інтенсивно вивчається роль діяльності у процесі антропогенезу (В. Іванов), ціннісна ієрархія цілепокладання (О. Яценко), технологічний зміст діяльності (М. Тарасенко), співвідношення діяльності та структури філософського знання (М. Булатов). Невдовзі для подальшої гармонізації

принципу діяльності його насичують змістом, пов'язаним із загальнолюдськістю культури. Відтак загострюється питання про колізії діяльнісного освоєння світу людиною, спричинені розузгодженістю різних складових предметного змісту і форми практичної діяльності (В. Табачковський). Активно досліджувалась буттєво-практична зумовленість форм людського світосприймання, співвідношення різних типів категорій (зокрема категорій культури, світоглядних і філософських).

Копнінська «ревізія» усталеної філософії діамату (а Копніна прямо почали звинувачувати в «ревізіонізмі», що навіть за ситуації «відлиги» було досить небезпечно) потребувала певного «онтологічного» підкріплення. Традиційна (діаматівська) онтологія з її опорою на «знелюднений» світ була непридатною для нього. І філософи-«шістдесятники» звертають свої погляди на онтологію людського буття, на те, що світ дано людині передусім у формах її діяльнісного впливу на нього, що існує дивовижна подібність між самою архітектонікою діяльності й самосвідомості. Саме в цьому напрямі було розпочато ще на зорі 60-х років аналіз змісту філософських категорій (В. Мельников), згодом — категоріальної структури естетичної свідомості (А. Канарський, В. Іванов).

Цей напрям розгортається на повну силу вже після від'їзду Копніна (у 1968 р. він став директором московського Інституту філософії) і його передчасної смерті (1971). Творчий колектив київських філософів (передусім працівників Інституту філософії), очолений наступником Копніна на посаді директора Інституту філософії АН України Володимиром Шинкаруком, видає серію праць виразно антропологічної спрямованості «Людина і світ людини» (К., 1977), «Соціально-історичні та світоглядні аспекти філософських категорій» (К., 1977) та ін. (Авторський колектив у складі В. Шинкарука, В. Іванова, М. Тарасенка, О. Яценка, В. Табачковського, І. Молчанова, М. Єсилчука, Б. Починка, А. Лоя, М. Булатова, Є. Андроса). У схожому руслі працювали М. Дученко (Київський університет), Ю. Бухалов (Харківський університет) та ін.

Розглядаючи діяльність як спосіб людського буття й водночас як спосіб даності людині об'єктивної реальності, українська філософія, залишаючись у межах матеріалізму, надає останньому специфічного звучання. Це — антропоцентричний матеріалізм, який не може не тя-

жити в загальнофілософському плані до визнання взаємозалежності сутнісних властивостей людини (а не лише лінійної залежності ідеальної від матеріального, раціонального від чуттєвого та ін), а в плані соціально-філософському до визнання людської особистості ініціюючим началом будь-яких історичних новацій і починань.

Значною мірою впливала на таку еволюцію та обставина, що в руслі позитивістських і постпозитивістських розвідок дедалі наочнішою ставала обмеженість історизму з його тяжінням до пангенезу, до абсолютизації принципу «зняття» одних буттєвих форм іншими. Показовою в цьому плані була розробка методологи системних досліджень Л. Уйюмовим. Активізація структуралістських розробок в Україні, інтенсивні контакти з відомою прибалтійською школою Ю.Лотмана сприяли поступовій еволюції досліджень вітчизняних філософів і культурологів від пандіахронії до синхронії, що сприяло дедалі більшому усвідомленню культурної самотності виявів людської життєдіяльності. Не випадково від ідеологічних «наглядачів» над філософією (а вони в 70–80-ті роки знову активізувалися) постійно лунали звинувачення в тому, що спроба поставити в центр філософування людину та різні способи освоєння нею світу є «буржуазною» тенденцією.

На початку 60-х років до вітчизняних «берегів» докотилася з Заходу хвиля «молодомарксизму», звернення до якого було зручною, напівлегальною формою критичного перегляду тоталітарних світоглядно-філософських стереотипів. І тут виразно вимальовується чи не найвідмітніша риса антропологічної зорієнтованості філософії «шістдесятників» в Україні: в цій філософії дедалі помітнішим ставало те, що є вираженням світоглядної національної ментальності, духовна спорідненість з екзистенційно-кордоцентричною філософською спадщиною Г. Сковороди та П. Юркевича.

В політичному сенсі ці філософські явища виразно тяжіли до лібералізму. Недаремно в ті роки їх офіційно таврували як «відхід від класово-партійних принципів». Імпульс, наданий українській філософії короткочасною політично-ідеологічною «відлигою» 60-х років, не тільки не був утрачений у брежнєвсько-«застійні» роки, а й багато в чому був примножений. Досить сказати про наростання нестримного потягу до вкорінення у світову й національну філософську традицію. Йдеться не тільки про «червоний позитивізм» і «червоний екзистенціалізм». Саме в 60-ті роки з ініціативи П. Копніна розпочалися

дослідження філософської спадщини діячів Києво-Могилянської академії (матеріалістів серед них, як відомо, не було).

Не дивно, що одразу почулися нарікання від ідеологічних наглядців та їх підспівувачів: «Національних попів підносять на щиті» Проте найголовніші світоглядні та гносеологічні надбання киево-могилянців щодалі більше входили в національну самосвідомість (зусиллями В. Нічик, В. Горського, І. Іваньо, А. Бичко, М. Кашуби, І. Захари та ін.). Вже «відлигу» змінили чергові «приморозки», вже сама згадка про світовий рівень духовної спадщини киево-могилянців стала крамольною (адже йшлося фактично про духовний пріоритет колонії перед метрополією), а вивчення й видання першодруків і міркувань про них не припинялися. Пророчими виявилися слова П. Котина про те, що осмислення творчого спадку киево-могилянців значною мірою піднесе престиж української філософії та культури у світі.

Визнаною не тільки в колишньому СРСР, а й за його межами була загальною історико-філософська школа України, відома дослідженнями не лише вітчизняної, а й світової історії філософської думки (В. Шинкарук, І. Бичко, М. Булатов, Г. Заїченко, М. Верніков, А. Пашук, Ю. Кушаков та ін.). Світове визнання має також харківська соціологічна школа О. Якуби.

Отже, у вітчизняній філософії розглядуваного періоду виразно вимальовується неоднозначна ситуація. Існували фактично дві філософії. Одна — «офіціоз», вираженням чого були передусім партійно-ідеологічні настанови «директивних» органів, з огляду на котрі формувався такий собі словничок традиційних «редакторських кліше», без вживання яких ставала неможливою публікація матеріалу. Інша тенденція — то була реальна дослідницька діяльність, яка в багатьох своїх виявах і результатах зовсім не відповідала канонам офіціозу. Звичайно, офіціоз сковував, а нерідко й паралізував дослідницьку думку. Його згубний вплив особливо позначався на стані викладацької та пропагандистської роботи в галузі філософії. Проте, мабуть, тим цінніше сьогодні все те, що долало пресинг цього офіціозу.

Мислителі української діаспори

Поразка національної революції 1917—1918 рр. збурила хвилю еміграції української інтелігенції за кордон. Уже частково говорилося про художньо-філософську творчість в еміграції такого видат-

ного українського письменника, мислителя й політичного діяча, як В. Винниченко. Поряд з ним можна і назвати ще ряд діячів, які починали свій творчий шлях в Україні (деякі з них брали активну участь в українській революції), але мусили продовжувати свою діяльність за її межами.

Насамперед слід назвати В. Липинського (1882—1931), представника української аристократії, прихильника монархічного ладу. Липинський брав активну участь в українській революції, був організатором Української демократично-хліборобської партії, а з 1918 р. — послом у Відні. Необхідною умовою успішного державотворчого процесу в Україні він вважав орієнтацію на монархію, що мала спиратися на активну аристократичну меншість нації (еліту), єдино здатну, на його думку, повести за собою пасивну більшість нації.

Державницька ідея, вважав учений, не може успішно реалізуватися без месіанської ідеології, яка, за його твердженням, найбільшою мірою сприяла зміцненню державних підвалин у Роси, Польщі та інших країнах. Месіанізм, котрий тлумачився Липинським як свого роду віра в наперед визначене («вищими силами») призначення українського народу здійснити високу місію в історії людства, мав стати його романтичним світовідчуттям у змаганнях за незалежність батьківщини. Центральною постаттю в українській державі мав бути, за Липинським, «політичний» (а не «етнічний») українець, тобто громадянин України, незалежно від його етнічної належності.

Відомий ідеолог українського націоналізму Д. Донцов (1883—1961) був учнем родоначальника українського націоналізму М. Міхновського (1873—1924), який заявив: «Ми не хочемо довше зносити панування чужинців, не хочемо більше зневаги на своїй землі. Нас є горстка, але ми сильні нашою любов'ю до України». Брошура Міхновського «Самостійна Україна», з якої взято ці слова, запала в душу юнака, назавжди визначивши його життєвий шлях. Переслідуваний царським урядом, Донцов мусив у 1906 р. емігрувати до Австро-Угорщини. В роки Першої світової війни був головою «Союзу визволення України», за Гетьманату — головою Українського телеграфного агентства. З 1922 р. вів активну політичну роботу у Львові, редагував ряд видань. У 1939 р. з наближенням до Львова Червоної Армії емігрував до Канади; у 1948—1953 рр. викладав українську літературу в Монреальському університеті.

Донцов розглядав націоналізм як світогляд українського народу. Центральний пункт теорії Донцова — принцип волі, тлумаченої ірраціоналістично. Його світоглядна позиція багато в чому наснажена філософією Ф. Ніцше. Основою, «грунтом» національної ідеології Донцов вважав волю нації до життя, влади, експансії. Як важливу рису національної ідеології він розглядав «національну романтику», що ставить над усе (принаймні над інтереси «поодинокого» індивіда) «загальнонаціональну» ідею. Донцов наполягав на «нетерпимості», навіть «фанатизмі», без яких, мовляв, не може успішно реалізовуватися національна ідеологія. Подібно до Липинського, Донцов вважав, що боротьба за самостійність є справою «активної меншості» (еліти) нації. «Нація глядить у минуле, — писав він, — звідки в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядити для майбутніх поколінь. Українство мусить усвідомити собі, що його ідея, коли хоче перемогти, — повинна перейнятися поняттям влади над людністю і територією і надихнути собою таку спільну форму господарства, що піднесла б потрійно видатність моральних і фізичних сил України в порівнянні з теперішнім її станом»¹.

Дмитро Чижевський (1894—1977), на відміну від Липинського і Донцова активної участі в політичному житті не брав. Він був мислителем, так би мовити, «академічного» типу. Народився в Олександрії (тепер Кіровоградської області), навчався в Петербурзькому університеті (вивчав математику, астрономію та філософію), потім — у Київському університеті (студіював філософію й слов'янську філологію). Захоплювався ідеями «філософії серця», значну увагу приділяв німецькій філософії.

В 1921 р. Чижевський емігрував до Німеччини, де в Гейдельберзькому університеті слухав лекції К. Ясперса, а трохи згодом (у Фрайбурзі) — Е. Гуссерля та М. Гайдеггера. Отже, захопившись ще в Києві екзистенційною «філософією серця», Чижевський здобув солідну підготовку, навчаючись у провідних представників європейського (німецького) екзистенціалізму.

З 1924 р. Чижевський працював у Празькому українському університеті. Багато зробив у справі дослідження проблем історії української та російської філософії, історії літератури («Нариси з історії філософії на Україні», «Філософія Сковороди», «Історія української

¹ *Донцов Д.* Націоналізм. — Лондон, 1966. — С. 330.

літератури від початків до доби реалізму», «Український літературний барок. Нариси: У 3 т.» та ін.). Велику дослідницьку роботу провів Чижевський, вивчаючи вплив німецької філософії на Росію та Україну (праця «Гегель у Росії», 1939). Він особливо наголошував на специфіці сприйняття німецької філософії в Росії (на прикладі вульгарного спотворення думки Гегеля В. Белінським) та Україні (близькість ідей німецької містичної діалектики XV—XVI ст. та філософії Сковороди; спільним джерелом цих ідей була «ареопагітична» діалектика V ст.). Багато й плідно Чижевський працював у сфері вивчення етнонаціональних характеристик філософського знання. Його праці значною мірою збагатили українську історико-філософську думку ХХ ст., що слід особливо наголосити з огляду на майже непереморні труднощі подібних досліджень у тогочасній Україні з її колоніальним статусом «радянської соціалістичної республіки».

Рекомендована література

- Бердяев Николай. Самопознание. — М., 1990.
- Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції. — К., 1995.
- Бычко И. В. Познание и свобода. — М., 1969.
- Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. — М., 1973.
- Копнин П. В. Диалектика. Логика. Наука. — М., 1973, Логика научного исследования. — М., 1965.
- Попович М. В. Нариси з історії української культури. — К., 1998.
- Табачковський В. Г. Ми у філософії чи філософія в нас? // Філософська думка. — 1998. — № 4—6.
- Хвильовий Микола. Памфлети // Твори : у 2 т. — К., 1991.
- Человек и мир человека. — К., 1977.
- Шинкарук В. І. «Хрущовська відлига» і нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 1960-х роках // Філософська думка. — 1998. — № 4—6.
- Юринець В. Філософсько-соціологічні нариси. — Х., 1930.

ПІСЛЯМОВА

Світ, котрий вимальовується у постструктуралістських та постмодерністських концепціях, являє собою світ людини, де значне місце займає культура. Саме аналізу процесів, що відбуваються у культурі постмодерну, у житті постмодерної людини й присвячена пропонована книга.

У той же час не можна повністю пристати на думку Ф. Джеймісона, котрий стверджував, що природа у постмодерну епоху зникає разом з процесом модернізації і вже не має ніякого впливу на життя людини, адже сама природа є тією засадничою основою, з лона якої виходять і людина, і людська історія, і людська культура. Простеживши філософські побудови постструктурно-постмодерного виміру ми впевнилися у тому, що вічні проблеми філософської рефлексії – Природа, Буття, Людина займають у них чільне місце.

ЛІТЕРАТУРА до частини ІІІ

1. Автономова Н. С. Концепция «археологического знания» М. Фуко // Вопросы философии. – 1972. – № 10.
2. Автономова Н. С. От «археологии знания» к «генеалогии власти» // Вопросы философии. – 1978. – № 2.
3. Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М.: Наука, 1977. – 232 с.
4. Адорно Т. Теория эстетики / П. Таращук (пер. з нім.). – К.: Основи, 2002. – 518 с.
5. Адорно Т. В. Проблемы философии морали: Лекции / М. Л. Хорьков (пер. с нем.). – М.: Республика, 2000. – 239 с.
6. Ашкерев А. Ю. Проблема взаимоотношений человека и власти в работах М. Фуко // Вестник РАН. – М. – 2002 – № 3. – С. 241–244.
7. Барт Р. S/Z / Пер. с фр. Г. К. Косиков и В. П. Мурат; общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косиков. – 2-е изд., испр. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 230 с.
8. Барт Р. Мифологии / С. Зенкин (пер.). – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
9. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 607 с.
10. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Д. Калугин (пер. с фр.), Б. В. Марков (вступ. ст.). – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 91 с.
11. Бодрийяр Ж. Общество потребления: Его мифы и структуры / Е. А. Самарская (пер. с фр., послесл. и примеч.). – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
12. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла: Сб. эссе / Пер. с фр. Л. Любарская и Е. Марковская. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
13. Бодрийяр Ж. Система вещей / С. Зенкин (пер. с фр. и сопровод. ст.). – М.: Рудомино, 1999. – 222 с.
14. Бодрийяр Ж. Символічний обмін і смерть / Л. Кононович (пер. з фр.). – Л.: Кальварія, 2004. – 374 с.
15. Бодрийяр Ж. Симулякри і симуляція / В. Ховхун (пер. з фр.). – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
16. Бутинов Н. А. Леви-Стросс – этнограф и философ // Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1983.
17. Вайнштейн О. Философские игры постмодернизма // Апокриф. – 1992. – № 2.

18. Ваттимо Дж. После христианства / Пер. с итал. Д. Новикова. – М.: Три квадрата, 2007. – 175 с.
19. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Пер. с итал. Д. Новикова. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
20. Визгин В. П. Хайдеггер и Марсель // Вопросы философии. – 2007. – № 12.
21. Вишневский О. О. «Поздний» Фуко: критика политической рациональности западных обществ // Вопросы философии. – 2005. – № 1.
22. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
23. Грецкий М. Н. Структурализм: основные проблемы и уровни их решения // Философские науки. – 1974. – № 4.
24. Гуманізм: Сучасні інтерпретації та перспектива. – К.: Укр. центр духовної культури, 2001. – 380 с.
25. Декомб В. Современная французская философия. – М.: Весь мир, 2000. – 344 с.
26. Делёз Ж. Логика смысла; Фуко М. *Theatrum philosophicum* / Пер. с фр. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
27. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / Е. Г. Соколов (пер. с фр.). – СПб.: АЛЕТЕЙЯ, 1999. – 187 с.
28. Делёз Ж. Ницше / С. Л. Фокин (пер. с фр., послесл. и коммент.). – СПб.: Аксиома, 1997. – 186 с.
29. Делёз Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998. – 384 с.
30. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / В. А. Подорога (послесл., ред.), Б. М. Скуратов (пер.). – М.: Логос, 1998. – 264 с.
31. Делёз Ж. Фуко / Пер. с фр. Е. В. Семина; вступ. статья И. П. Ильин. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – 172 с.
32. Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер с фр. – М. ПЕР СЭ, 2001 – 476 с.
33. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М.: Ин-т экспериментальной социологии, 1998. – 287 с.
34. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едіп. – К.: КАРМЕ-СІНТО, 1996. – 384 с.
35. Деррида Ж. *Differance* // Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск: Водолей, 1999. – С. 124–158.
36. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
37. Деррида Ж. Два слова для Джойса // *Ad Marginem*, 93. – М.: *Ad Marginem*, 1994. – С. 354–383.

38. Деррида Ж. Де починається і як закінчується викладацький корпус // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С. 60–86.
39. Деррида Ж. Інтерв'ю // Arbor Mundi. – 1992. – № 1. – С. 73–81.
40. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография Эроса. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 133–174.
41. Деррида Ж. О грамматиологии / Пер. Н. Автономовой. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
42. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии // Комментарии. – 1993. – № 2. – С. 80–97.
43. Деррида Ж. Отобиографии // Ad Marginem, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 174–183.
44. Деррида Ж. Письмо и различие. – М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.
45. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 53–57.
46. Деррида Ж. Питання стилю // Всесвіт. – 1997. – № 7. – С. 147–153.
47. Деррида Ж. Позиції. – К., 1994. – 158 с.
48. Деррида Ж. Привиди Маркса: Держава заборгованості, робота скорботи та новий Інтернаціонал. – Харків: Око, 2000. – 272 с.
49. Деррида Ж., Малабу К. Узбічна доріжка (вибрані розділи) // Філософська думка. – 2002. – № 6. – С. 85–104.
50. Джеймисон Ф. Историзм в «Сиянии» // Искусство кино. – 1995. – № 7.
51. Дюркгайм Е. Самогубство: Соціологічне дослідження / Л. Кононович (пер.). – К.: Основи, 1998. – 519 с.
52. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / А. Б. Гофман (пер.). – М.: Канон, 1996. – 432 с.
53. Еко У. Роль читача: Дослідження з семіотики текстів: Зб. есе / М. Гірняк (пер. з англ.). – Л.: Літопис, 2004. – 383 с.
54. Жак Деррида в Москві: деконструкція путешествія. – М.: РИК «Культура», 1993. – 208 с.
55. Ильин Г. И. Проблема бессознательного во французском структурализме // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14: Психология. – 1980. – № 1. – С. 62–73.
56. Ильин И. П. Вступительная статья // Делез Ж. Фуко / Пер. с франц. Е. В. Семина. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – С. 6–18.
57. Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М.: Интрада. – 2000. – 255 с.
58. Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: Intrada, 2001. – 384 с.

59. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М.: Интрада, 1996. – 255 с.
60. Ильин И. П. Проблема личности в литературе постмодернизма: теоретические аспекты // Концепция человека в современной литературе. – М., 1990. – С. 47–70.
61. Каграманов Ю. М. Клод Леви-Стросс и проблема человека // Вопросы философии. – 1976 – № 10. – С. 133–141.
62. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРА-ПАН, 2003. – 240 с.
63. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
64. Куцепал С. В. Письмо як засіб деконструкції логоцентризму в концепції Жака Дерріда. – К.: Век+, 1997. – 35 с.
65. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом «пост-». – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – 324 с.
66. Кынчев Р. Концепция власти М. Фуко и новые философы // Современная структуралистская идеология. Генезис политологических концепций. – М.: Изд-во АН СССР, 1984. – С. 72–86.
67. Леви-Стросс К. Мифологики: в 4-х т. – М. – СПб., 2000. – Т. I: Сырое и приготовленное. – 406 с.
68. Леви-Стросс К. Печальные тропики. – М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 1988. – 217 с.
69. Леви-Стросс К. Предметная область антропологии // Леви-Стросс К. Путь масок. – М.: Республика, 2000.
70. Леви-Стросс К. Пути развития этнографии // Леви-Стросс К. Первобытное мышление – М.: Республика, 1994.
71. Леви-Стросс К. Раса и история // Леви-Стросс К. Путь масок. – М.: Республика, 2000. – 399 с.
72. Леви-Стросс К. Раса и культура // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
73. Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. – 1970. – № 7.
74. Леви-Стросс К. Три вида гуманизма // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – 384 с.
75. Леви-Стросс К. Первісне мислення / С. Йосипенко (пер. з фр., вступ. сл. та прим.). – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 322 с.
76. Леви-Стросс К. Структурна антропология / 2-ге вид. – К.: Основи, 2000. – 391 с.
77. Лиотар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост-» // Иностранная литература. – 1994. – № 1 – С. 56–59.

78. Лиотар Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Филос. и социологич. мысль. – 1995. – № 5–6. – С. 16–42.
79. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация постмодерна // Философская и социологическая мысль. – 1995. – № 5–6.
80. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
81. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. – СПб.: Алетейя, 2001. – 151 с.
82. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». – СПб.: Аксиома, 2001. – 187 с.
83. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem, 93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 303–323.
84. Марсель Г. НОМО VIATOR / Пер. В. Й. Шовкуна. – К.: Видавничій дім «KM Academia», Університетське видавництво «Пульсари», 1999. – 320 с.
85. Марсель Г. Быть и иметь. – Новочеркасск: САГУНА. – 1994.
86. Медникова А. А. Критический анализ идей и методов К. Леви-Стросса // Вопросы философии. – 1971. – № 11.
87. Новиков В. Призрак без признаков. Существует ли русский постмодернизм? // exlibris НГ. – 1997. – № 8.
88. Ойзерман Т. И. Основные направления структурализма. – М., 1964. – 119 с.
89. Після філософії: кінець чи трансформація? Рорті, Лиотар, Фуко, Деррида, Девідсон, Дамміт, Патнем, Апель, Габермас, Гадамер, Рикбор, Макінтайр, Блуменберг, Тейлор / К. Байнес (упоряд.), С. О. Кошарний (пер. з англ.). – К.: Четверта хвиля, 2000. – 431 с.
90. Постмодернізм в інтерпретації Фредеріка Джеймсона // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. – Львів, 1996.
91. Рикер П. Время и рассказ / Пер. з фр. – М.: Культурная инициатива, 2000. – Т. 2.
92. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика / Пер. з фр. – М.: АО «КАМІ», Академия, 1995. – 160 с.
93. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. з фр. – М.: Academia-Центр, Медиум, 1995. – 414 с.
94. Рікер П. Ідеологія та утопія: Курс лекцій / В. Верлока (пер. з англ.). – К.: Дух і літера, 2005. – 382 с.
95. Рікер П. Навколо політики. – К.: Дух і Літера, 1995. – 335 с.
96. Рікер П. Сам як інший / В. Андрушко (пер.), О. Сирцова (пер.). – 2-ге вид. – К.: Дух і Літера, 2002. – 456 с.
97. Рікер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння // Слово. Знак. Дискурс / Пер. з фр. Ред. М. Зубрицька. – Львів, 2002.

98. Сковорода Г. Повне зібрання творів. – Т. 1. – К.: Наукова думка, 1973. – 532 с.
99. Соболев О. М. Постмодерн і майбутнє філософії. – К.: Наукова думка, 1997. – 187 с.
100. Соболев О. М. Постмодерн: философские и культурные измерения // Философская и социологическая мысль. – 1992. – № 8. – С. 48–63.
101. Соболев О. М., Лук'янець В. С Філософський постмодерн. – К.: Абрис, 1998. – 320 с.
102. Соколова Л. Ю. Образ философии в современном философском авангарде во Франции // Структура и методология современной зарубежной философии: проблемы исследования и преподавания. – СПб., 1993. – С. 15–16.
103. Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования / Ред. В. А. Кругликов; РАН, Институт философии. – М., 1995. – 242 с.
104. Страда Витторио. Модернизация и постмодерность // Академические тетради. – № 2. – 1996.
105. Структурализм: «за» и «против» // Сборник статей. – М.: Прогресс, 1985. – 455 с.
106. Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.
107. Трубина Е. Г. Посттоталлогическая культура: «все дозволено» или «ничего не гарантировано»? // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 23–28.
108. Философы XX века / Под ред. Руткевича А. М., Вдовина И. С. – М.: Искусство, 1999. – 510 с.
109. Фуко М. Археологія знання / В. Шовкун (пер. з фр.), ред. М. Москаленко. – К.: Основи, 2003. – 325 с.
110. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум, 1996. – 447с.
111. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. – № 5. – С. 43–53.
112. Фуко М. Зачем изучать власть: проблема субъекта // Философская и социологическая мысль. – 1990. – № 9. – С. 97–100.
113. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Избранные политические статьи, выступления и интервью. – М.: Праксис, 2002. – Ч. 1. – 384 с.
114. Фуко М. История безумия в классическую эпоху: Пер. с фр. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
115. Фуко М. История сексуальности III: Забота о себе / Пер. с фр. Т. Н. Титова, О. И. Хома – К.: Дух і літера; Грунт, 1998. – 288 с.

116. Фуко М. Історія сексуальності: Пер. з фр. – Х.: ОКО, 1997. – Т. 1 : Жага пізнання. – 235 с.
117. Фуко М. Історія сексуальності: Пер. з фр. – Х.: ОКО, 1997. – Т. 2 : Інструмент насолоди. – 288 с.
118. Фуко М. Історія сексуальності: Пер. з фр. – Х.: ОКО, 1997. – Т. 3 : Плекання себе. – 264 с.
119. Фуко М. Наглядати й карати. – К.: Основи, 1998. – с.273.
120. Фуко М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы. – М.: Ad Marginem, 1999. – 479 с.
121. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум, 1996.
122. Фуко М. Рождение клиники: Пер. с франц. – М.: Смысл, 1998. – 310 с.
123. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: А-сад, 1994. – 408 с.
124. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. – М.: Магистериум, 1996.
125. Хоркхаймер М, Адорно Т. В. Диалектика просвещения: Философские фрагменты / М. Кузнецов (пер.). – М.: Медиум, 1997. – 311 с.
126. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / А. Г. Погоняйло (пер.), В. Г. Резник (пер.). – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
127. Ярошовець В., Бичко І. Історія, філософія, історія філософії // Філософська думка. – 2003. – № 2.
128. Adorno T. W. Negative Dialectics / trans. E. B. Ashton. – New York: Continuum, 1973.
129. Clarke S. The Foundations of Structuralism. A Critique Of Levi-Strauss and the Structuralist Movement. – Sussex: The Harvester Press, 1981.
130. Clarke S. The Structuralism of Claude Levi-Strauss. – University of Essex, 1975.
131. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. – New York, 1987.
132. Eco U. Intentio Lectoris: The State of the Art // Recoding metaphysics: the new Italian philosophy / ed. by Giovanna Borradori. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – P. 27–44.
133. Farganis G. Readings in Social Theory. The Classic Tradition to Post-Modernism. – NY, 1993.
134. Howarth D. An Archeology of Political Discourse? Evaluating Michel Foucault's Explanation and critique of ideology // Political Studies. – Oxford. – 2002. – vol. 50, № 1. – P. 117–135.

135. Jameson F. *The Jameson reader* / ed. by Michael Hardt and Kathi Weeks. Malden: Blackwell Publishers Inc., 2000.
136. *Jornal metaphysique*. 1919.
137. Lanigan R. The postmodern author: Foucault on Fiction and the fiction of Foucault // *American journal of Semiotics*. Bloomington, 2001. – vol. 17. – № 1. – P. 253–271.
138. Levi-Strauss C. *Introduction a Sociologie et Antropologie de Marcel Mauss*, Paris, 1950.
139. Marcel G. *Les hommes contre l'humain*. – Paris, 1951.
140. *Questions of Method: An interview with Michel Foucault* // *After Philosophy: End or Transformation?* – Cambridge, 1987. – P. 95.
141. *Recoding metaphysics: the new Italian philosophy* / ed. by Giovanna Borradori. – Evanston: Northwestern University Press, 1988.
142. Ricoeur P. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. – Forten Wortls. Texas, 1976.
143. Vattimo G. *Metaphysics, Violence, Secularization* // *Recoding metaphysics: the new Italian philosophy* / ed. by Giovanna Borradori. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – P. 45–62.
144. Vattimo G. *Toward an Ontology of Decline* // *Recoding metaphysics: the new Italian philosophy* / ed. by Giovanna Borradori. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – P. 63–76.

ЗМІСТ

Вступ. Філософія як історія філософії	3
<i>Частина I. ОРІЄНТАЛЬНА І ОКЦИДЕНТАЛЬНА ФІЛОСОФСЬКІ ПАРАДИГМИ.</i>	23
<i>Розділ 1</i>	
Філософія Стародавнього Світу	24
<i>Розділ 2</i>	
Грецька і римська Античність.	39
<i>Розділ 3</i>	
Середньовічна думка в Західній Європі	62
<i>Розділ 4</i>	
Доба Ренесансу	89
<i>Розділ 5</i>	
Новоєвропейська філософія XVII—XVIII ст.	110
<i>Розділ 6</i>	
Класичні джерела сучасної філософії: І. Кант, Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс	144
<i>Частина II. МОДЕРНА ФІЛОСОФІЯ КІНЦЯ XIX—XX ст.</i> ...	197
<i>Розділ 1</i>	
Криза новоєвропейської філософії: новоєвропейський модерн	198
<i>Розділ 2</i>	
Феномен тоталітарної філософії	228
<i>Розділ 3</i>	
Філософія ірраціоналізму	268
<i>Розділ 4</i>	
Екзистенційна філософія	305

<i>Частина III. ПОСТСУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ</i>	339
<i>Розділ 1</i>	
«Суміш реальностей» у філософському доробку Е. Дюркгейма	348
<i>Розділ 2</i>	
«Самотній голос людини» у філософії Г. Марселя	362
<i>Розділ 3</i>	
«Негативна діалектика» Т. Адорно	372
<i>Розділ 4</i>	
Культурно-антропологічна методологія К. Леві-Стросса	381
<i>Розділ 5</i>	
Еволюційна епістемологія та постструктуралізм М. Фуко	405
<i>Розділ 6</i>	
Трансцендентальний емпіризм Ж. Дельоза	429
<i>Розділ 7</i>	
Реконструкція та деконструктивізм (Ж. Дерріда)	444
<i>Розділ 8</i>	
Концепція метанаративів Ж.-Ф. Ліотара	471
<i>Розділ 9</i>	
Виміри філософії П. Рікера: феноменологічна герменевтика (мотив і «проект» дії)	476
<i>Розділ 10</i>	
Американський постмодернізм: філософсько-культурна концепція Ф. Джеймсона	492
<i>Розділ 11</i>	
Плюралізм філософії італійського постмодернізму	505
Еко	507
Ваттімо	510
<i>Частина IV. ІСТОРІЯ ВІТЧИЗНЯНОЇ ФІЛОСОФІЇ</i>	520
<i>Розділ 1</i>	
Українська філософія. Докласична доба	521

<i>Розділ 2</i>	
Класична доба української філософії.....	554
<i>Розділ 3</i>	
Українська філософія другої половини ХІХ ст.	582
<i>Розділ 4</i>	
Новітня українська філософія	607
Післямова	635
Література до частини ІІІ	636
Зміст	644

НАВЧАЛЬНЕ ВИДАННЯ

БИЧКО Ада Корніївна

БИЧКО Ігор Валентинович

ТАБАЧКОВСЬКИЙ Віталій Георгійович

ЯРОШОВЕЦЬ Володимир Іванович

ФІЛОСОФІЯ

За загальною редакцією В. І. Ярошовця

ПІДРУЧНИК

Оригінал-макет підготовлено
ТОВ «Центр учбової літератури»

Підписано до друку 12.08.2010. Формат 60X84 ¹/₁₆
Друк офсетний. Папір офсетний. Гарнітура PetersburgCTT.
Умовн. друк. арк. 36,45. Наклад – 1000 прим.

Видавництво «Центр учбової літератури»
вул. Електриків, 23 м. Київ 04176
тел./факс 044-425-01-34
тел.: 044-425-20-63; 425-04-47; 451-65-95
800-501-68-00 (безкоштовно в межах України)
e-mail: office@uabook.com
сайт: www.cul.com.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 2458 від 30.03.2006