

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
кафедра історії філософії

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Підручник

Допущено Міністерством освіти і науки України
для студентів вищих навчальних закладів

Видавець ПАРАПАН
Київ–2002

Історія філософії: Підручник / Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А. та ін.; за ред. В.І.Ярошовця. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 774 с.

У підручнику розглядаються основні проблеми історії філософії, простежується процес становлення та розвитку різноманітних напрямків, течій, шкіл. Важливе місце приділяється парадигма-льному характеру історико-філософського знання, що поєднує в собі всезагальність та цілісність конкретно-історичного уявлення про реальність. Особлива увага надається оригінальному розумінню співвідношення філософії та історії філософії.

Для студентів вищих закладів освіти.

За редакцією доктора філософських наук, професора В.І.Ярошовця

Рецензенти:

В.С.Горський – д-р філос. наук, проф. кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»

В.В.Лях – д-р філос. наук, проф., зав. відділом історії зарубіжної філософії Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України

Рекомендовано до друку вченою радою філософського факультету
Київського національного університету імені Тараса Шевченка,
протокол № 7 від 25 березня 2002 р.

Видано коштом Благодійної організації "Центр практичної філософії"
Президент А.В.Толстоухов

© Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В.А., 2002

© Центр практичної філософії, 2002

© Видавець ПАРАПАН, 2002

ВСТУП

Розмову про історію філософії, про що йдеться у пропонованому підручнику, слід починати, вочевидь, з відповіді на питання – а що ми, власне, називаємо філософією? Філософія, насамперед, є формою суспільної свідомості, яка виникає у II–I тис. до н.е. (у різних цивілізаційних регіонах трохи в різний час) у результаті поступового розпаду (диференціації) первісної, «синкретичної» (недиференційованої) форми суспільної свідомості людства – міфології.

Міфологія ще нечітко розрізняє світ і уявлення людини про нього, самі предмети і слова, що їх позначають (первісна людина боялася називати вголос імена лютих звірів, вірячи, що це може викликати негайну їх появу); звідси ж притаманний міфології «антропоморфізм» – віра в одухотвореність (здатність гніватись, любити, мріяти, мислити, говорити і т.ін.) зовнішньої природи. Людина ще не усвідомлює чітко своєї принципової іншості зовнішній природі. Первісна доба людської історії (і становлення людської свідомості) тривала багато тисячоліть. Але настає час, коли людина нарешті починає усвідомлювати себе чітко відмежованою від світу цілісністю, зовнішнім щодо цього світу феноменом «Я» (точніше, «Ми», оскільки людина від самого початку історії живе спільно з іншими людьми – у родових, племінних та ін. спільнотах), відмінним від світового «не-Я».

Саме тоді й починається поступова диференціація первісної (міфологічної) свідомості на автономні (хоча й тісно взаємопов'язані між собою) форми суспільної свідомості – філософію, релігію, науку, мораль, мистецтво та ін. Взаємозв'язок, що зберігається між цими формами (внаслідок їх походження зі спільного джерела), часом призводить до невиправданого «стирання» меж, які існують між ними. Філософію, зокрема, іноді називають наукою – між ними й справді є дещо спільне, адже обидві формулюють результати свого пізнання у теоретичній формі, обидві аргументують свої висновки. Але вони принципово відрізняються своїми предметами пізнавального спрямування – предметом філософії є процес взаємодії між людиною і світом; предмет науки – реальність, якою вона є сама по собі об'єктивно, абстраговано від людини, що взаємодіє з цією реальністю. Отже, реальність постає у філософії як цілісна картина всього існуючого, упорядкована (прояснена) діяльністю співіснуючої з цією ж реальністю людиною.

Відповідним чином і історія філософії постає як історичний процес упорядкування й упрозорення картини всього існуючого. Проте істо–

Історія філософії

рико-філософська картина формується на базі деякого «початкового» цілісного уявлення про світ, яке спирається на досягнутий на даний момент рівень суспільної життєдіяльності розглядуваної людської спільноти (давньокитайської, давньоіндійської, давньоеллінської). Таке конкретно-історичне цілісне уявлення про реальність філософи називають парадигмою, в межах якої і осягається (упорядковується) все розмаїття філософських ідей індивідуальних представників філософії певної доби.

Першою історико-філософською парадигмою (візьмемо за приклад давньоеллінську античність) була антична парадигма, відповідно до якої все розмаїття існуючого тлумачилося як предметно-речова реальність. Світ розглядався як невпинна трансформація якоїсь першоречовини (вода, повітря, вогонь), перетворення її на розмаїття конкретних речей, але трансформація ця відбувається по колу, є постійним поверненням до первинного стану першоречовини. Тому у світі по суті нічого не відбувається; немає, і в принципі не може бути, нічого нового, не бувшого (це й зрозуміло, адже «чисто» речовий світ не має ні минулого, ні майбутнього). То ж недаремно Платон визначає час як «рухомий образ вічності». Цей світ не знає духовності, – адже навіть числа Піфагора, так само як і ідеї Платона є речово-предметним існуванням (кожне число, за Піфагором, має свою геометричну форму, а ідеї Платона відрізняються від чуттєвих речей лише своєю абсолютною досконалістю). Навіть процес пізнання здійснюється як цілком «речовий» процес «зустрічі одного – речового, тільки «внутрішнього» – подібного з іншим – теж речовим, але «зовнішнім» подібним (у Демокріта зоровий образ є тонким шаром атомів, які «відокремлюються» від сприйманої речі і буквально «влітають в око» спостерігача). До певного моменту (десь до III–II ст. до н.е.) проблеми, що поставали в еллінському античному світі, більш-менш успішно розв'язувалися засобами античної парадигми – більше того, саме в рамках античної парадигми Протагор вперше формулює ідею предмету філософії, яка в основних рисах охоплює його зміст – «людина є міра всіх речей, існуючих у тому, що вони існують, не існуючих – у тому, що вони не існують», – тобто було відкрито головний принцип філософування – людиномір-ність світу. Було також сформульовано (Сократом і Платоном) перший загальний філософський метод пізнання реальності – діалектику, і були також сформульовані (Арістотелем) загальні правила мислення –логіка.

І все ж настав час, і антична думка виявила існування в реальності не самої лише моністичної (однозначної) речової єдності існування, керованої такою ж моністично однозначною детермінантою – необхідністю, але й принципово антитетичної, несумірної з речовістю античного світу реальності – духовності (Епіктет), керованою варіативною детермінантою

Вступ

– свободою (Епікур). Настає кризова доба античності – доба еллінізму, протягом якої руйнується антична парадигма і формується нова – середньовічна філософська парадигма.

Нова парадигма базується на визнанні нового монізму реальності – духовності, що репрезентується абсолютною її досконалістю – Богом. Цей світ розкриває принциповий плюралізм свого існування (детермінований свободним, творчим його характером). Це виявляється, насамперед, у феномені творчості (можливості появи чогось такого, чого ще не було, тобто творчості з ніщо), невідомого античності (там, як ми знаємо, все існувало завжди, неминуче кружляючи у часовому циклі). Йдеться про творення духовним абсолютom буття – Богом – земного світу з ніщо. Тим самим часовий цикл «розгортається» з довічного «повернення» до самого себе – в історичний час, у якому, нарешті, відбувається, трапляється щось небувше, вперше поряд з «вічним тепер» античності постає часовий розмаї минулого і майбутнього. Нудна одноманітність необхідного розсипається яскравим водограєм можливого. Ми почали розмову про середньовічну парадигму як теж моністичну (тільки духовну, на відміну від речово-предметної парадигми античності). Проте монізм цей досить своєрідний – духовність тут є «нормальним», одвічним станом реальності. Але завдяки безмежній творчій силі духовного буття (Бога) у цьому світі з'являється «штучна» (не з духу, а з «ніщо» створена) «земна» (природна) реальність. Осмислення «ніщо» не як формальної «порожняви», простої відсутності, а як найважливішого і невичерпного джерела творчості, стало величезним досягненням філософії. Воно вперше надало «ніщо» не тривіальної форми відсутності знання, як це було в античності (згадаймо сократове «я знаю лише те, що нічого не знаю»), а й позитивного значення «небуття лише теперішнього», але «можливого буття в минулому чи майбутньому». Але (знову ж завдяки безмежній творчій силі Духу) продукт останнього дня творіння – Людина – поєднується з несумірною для її «земного» тіла «душею» – «іскрою Божою». Проте це – тільки вершина, до якої спромоглася дійти середньовічна парадигма. Визнавши світ двоїстим, у якому наявні дві принципово відмінні реальності, середньовічна думка не знайшла способу їх взаємодії, вона лише констатувала їх одвічну і тому трагічну «роздертість» (єдиним, на що спромоглася вже християнська теологія, була сформульована в «Апокаліпсисі» думка про «тимчасовість» і тому «несправжність» природного, з «ніщо» створеного світу, якому належить «в кінці часів» трансформуватися у «царство небесне на землі», тобто перетворитися на духовне буття і тим завершити своє «грішне існування»). І знов настає криза, на цей раз вже середньовічної пара-

Історія філософії

дигми. Настає доба Відродження, яка руйнує стару і народжує нову – Но–вочасну (або Новоевропейську) філософську парадигму.

У рамках філософії Нового часу мислителі не тільки визнають «справжність» (так би мовити «легітимність») обох – і природної (матеріальної), і духовної (ідеальної) реальностей, – але й шукають способу їх несуперечливого поєднання. Так виникають дві рівноцінні (за способом «об'єднання»), але протилежних за конкретним змістом такого поєднання філософські позиції – матеріалізм та ідеалізм (терміни були «пущені» у «філософський обіг» у 1702 році Ляйбніцем). Ідея «поєднання» двох реальностей полягала у спробі подати існування обох реальностей як пов'язаних між собою певного типу генетичним зв'язком – як породжуючої і породжуваною, як первинної і вторинної, як визначаючої і визначуваної і т. д. Матеріалізм (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Б. Спіноза, Дж. Локк, Д. Дідро, П. Гольбах та ін.) вважав реально існуючими обидва різновиди реальності, лише підкреслював, що матерія (природа) існує вічно і тільки за певних (цілком конкретних) умов породжує відповідно до притаманних їй матеріальних закономірностей «мислительну субстанцію» (Декарт). На противагу матеріалізму, ідеалізм постулює одвічне існування реальності духовної, яка здатна (знову ж за відповідних умов і відповідно до її закономірностей), породити із себе «своє інше», набуті «відчуженої» (природної) форми свого існування. Хронологічно першим сформувався матеріалізм, але на початку XVIII ст. йому було завдано нищівного удару Дж. Берклі, після якого матеріалізму вже не судилося стати на ноги (французький матеріаліст Д. Дідро був змушений визнати, що «на сором і ганьбу людства» Берклеву критику матеріалізму «спростувати неможливо»). Тоді на зміну матеріалізму приходить ідеалізм – спочатку І. Кант, за ним Й. Г. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель та ін. Але на початку XIX ст. зазнає краху й ідеалізм. І знову криза.

Подолати кризу Новочасної філософії зумів, істотно переосмислюючи її фундаментальні принципи, К. Маркс. Але його філософська позиція виходить за межі самої Новочасної парадигми – і хоча сам Маркс називає свою філософію матеріалізмом (точніше – «матеріалістичним розумінням історії»), Маркс насправді є представником нової – сучасної – філософської парадигми, оскільки вихідною категорією його «матеріалізму» є не матерія (субстанція, природа і т. ін.), а практика, яка гармонійно поєднує матеріальний чинник («матеріальну, предметну діяльність») та чинник ідеальний (ідеальну мету дії). На жаль, цього ж не можна сказати про учнів Маркса (у тому числі і найближчого до нього – Ф. Енгельса). Оголосивши (вже після смерті Маркса) діалектичний метод (як пізнавальний метод діалектика може бути лише чинником ідеальним) «об'єктивною діалектикою», або, як він уточнює пізніше, «діалектикою природи», Ен–

Вступ

гельс принципово відходить від марксової специфічної позиції. А у 1888 р. він взагалі оголошує протистояння матеріалізму та ідеалізму «основним питанням філософії», чинним на протязі всієї історії філософії, тобто абсолютизує специфіку філософського розвитку в рамках її Новочасної парадигми, а услід за Енгельсом російські «марксистки» (Плеханов, Ленін, Сталін) просто повертаються на позиції матеріалізму XVII–XVIII ст.

Що ж до сучасної філософської парадигми (її ознакою, як ми вже відзначили, говорячи про Маркса, є спроба знайти способи «гармонійної», «на рівних» єдності природного і духовного чинників реальності), то до неї слід також віднести позитивістську (особливо в її неопозитивістському та «аналітичному» варіантах), прагматистську, екзистенційну та ще ряд інших ліній сучасної світової філософії. Окрему групу філософських ідей репрезентує один з найновіших – постмодерністський – філософський напрямок, про який ще важко щось сказати щодо його парадигмаль–ної приналежності. Але труднощів подібного роду не слід боятися, тим більше не слід ухилятися від їх аналізу – такою є природа філософії – давнього і водночас завжди юного знання про взаємовідношення людини і навколишнього світу.

Все сказане свідчить про те, що історія філософії пов'язана з філософією не тільки через її минулі, давно вже неіснуючі стани, як це іноді спрощено розуміється коли йдеться про історичний аспект реальності. Історія філософії не є просто «архівом» філософських текстів минулого, – філософи кожного нового покоління активно вчитуються в тексти своїх попередників (не тільки «близьких», але й «далеких»). А цікавить їх при цьому не те, що дійсно сказав той чи інший мислитель (їх, звичайно, цікавить і це, але – не тільки і не головне це) – але те, що міг би, мав би і т. д. сказати цей мислитель, але чомусь (до речі, цікавить і це «чомусь») не сказав цього. Інакше кажучи, історик філософії–мислитель, який шукає в текстах минулого не тільки вже здійснене там, але й нереалізовані (з багатьох причин) можливості минулого. А таких можливостей («втрачених» авторами у свій час) дуже багато. Знаходження і реалізація цих можливостей у теперішньому часі постійно актуалізують тексти минулого. Це той творчий шлях, який дозволяє нам не зупинятися безсило перед минулим (мовляв, воно пройшло і змінити того, що вже сталося, неможливо), а надавати минулому нового, іншого продовження, «повертати» його у теперішнє і тим самим примушувати його «працювати» на майбутнє». Саме про такий метод творчого опанування минулим говорить німецький філософ М. Гайдеггер, називаючи його методом «повернення» (Wiederholen). Історія філософії є, отже, не «архівним додатком» до філософії, але її твор–

Історія філософії

чою серцевиною – «сучасним фронтом» творчого філософського пошуку, «школою» професійного гартування і наснаги.

Цей підручник історії філософії є однією з перших спроб у нашій державі продемонструвати творчо-активний, спрямований у теперішнє і у майбуття характер історико-філософського знання, як його розуміють і практично реалізують у навчально-методичній та науковій роботі викладачі кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Підручник підготували:

Вступ: В.І.Ярошовець, д. філос. н., професор, завідувач кафедри; І.В.Бичко, д. філос. н., професор; В.А.Бугров, к. філос. н., доцент.

Частина I: О.В.Александрова, д. філос. н., професор; А.П.Андреус, к. філос. н., доцент; Т.П.Кононенко, к. філос. н., доцент.

Частина II: О.В.Александрова, д. філос. н., професор.

Частина III: Т.П.Кононенко, к. філос. н., доцент.

Частина IV: Д.Є.Прокопов, к. філос. н., асистент.

Частина V: М.Д.Решетник, к. філос. н., доцент.

Частина VI: В.І.Ярошовець, д. філос. н., професор, завідувач кафедри; І.В.Бичко, д. філос. н., професор; В.А.Бугров, к. філос. н., доцент; О.П.Варениця, асистент.

Частина VII: І.В.Бичко, д. філос. н., професор; Г.Є.Аляєв, к. іст. н., доцент.

Частина VIII: І.В.Бичко, д. філос. н., професор; А.К.Бичко, д. філос. н., професор.

ЧАСТИНА I. ІСТОРІЯ СТАРОДАВНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ

Розділ 1. Філософія в Стародавній Індії та Стародавньому Китаї

Становлення індійської філософії

Специфіка сприйняття індійської філософії

Індійська філософія – одна з унікальніших філософій світу. Індія завжди пишалася своєю філософією і старанно оберігала її. Тому сприйняття індійської філософії сполучене з певною специфікою, котра, перш за все, виходить з установки про існування нездоланного бар'єру між так званою «західною» та «східною» культурами.

Один з авторів даної установки, видатний швейцарський філософ і психолог ХХ сторіччя К.-Г.Юнг, намагався обґрунтувати цю розбіжність за допомогою відкритих ним термінів аналітичної психології – екстраверсія та інтроверсія. «Інтроверсія, – писав він, – це стиль Сходу, а екстраверсія – стиль Заходу. На Заході інтроверсія сприймається як аномальне, хворобливе і взагалі неприпустиме явище. На Сході ж, навпаки, турботливо випестувана нами екстраверсія вважається спокусою підвищеної чуттєвості, що досягає апогею в сукупності всіх людських страждань» .

Розподіл філософії за Східну та Західну є характерним для неісторичного підходу. Історія (час) долає таке просторове протиставлення, про що свідчить історико-філософський процес. Якщо сучасний представник західної філософії спробує зазирнути у світ філософії стародавньої Індії, десь у VI–V ст. до н.е., на своє здивування, він зустрине там майже всі форми філософування, котрі вважає своїми власними: екзистенціальність, нігілізм, абстрактний суб'єктивізм, стихійний матеріалізм, діалектику, феноменологію, тощо. Не треба забувати, що і сам К.-Г. Юнг приходить до висновку про необхідність зустрічі цих двох світів. Думка, до речі, не нова для

¹ Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. – М, 1994. – С. 101–102.

Історія філософії

західної філософії. Вона була висловлена Гегелем ще в XIX сторіччі: «Це вірно також відносно шляху на схід, котрий є також шлях на захід»¹.

Специфічною для сприйняття є і досить своєрідна стародавня індійська хронологія. Взагалі питання про хронологію стародавнього світу дуже складне, оскільки вона відрізняється від її сучасного розуміння. Так, наприклад, індійський образ часу – це час феноменальний, і за своєю формою він циклічний. Точний відлік часу підпорядкований тут іншим законам, і дуже важко сьогодні встановити не тільки дату народження індійської філософії, але й дату життя окремих філософів. Крім того, у будь-якому індійському філософському трактаті можуть бути викладені ідеї, котрі виникли ще до його написання, у сиву давнину. Можливо, така хронологія є не стільки індійською справою, скільки даниною ведичному язичництву, адже циклічність часового виміру є характерною ознакою язичництва, і це перейшло індійцям у спадщину. Іноді для індійців (на противагу звичній для європейця акуратності встановлення дат) визначення дати взагалі не заслуговує уваги, бо вони переконані в тому, що людина приходить у світ не один раз, і не один раз висловлює геніальну ідею.

До специфіки сприйняття індійської філософії треба віднести і мовний бар'єр. Мова, на якій викладені філософські тексти, – стародавній санскрит, тому духовність Індії в середині XIX сторіччя відкривали не філософи, а філологи, котрі звертали свою увагу на порівняльний аналіз індо-арійських мов, а не на філософеми.

Спеціалісти-індологи радять починати знайомство з індійською філософією через сприйняття специфічних і незвичних для західної ментальності термінів-ідеологем, які складають доктринальний каркас системи:

1. Карма – закон універсальної причинності, що обумовлює людське існування. Вона означає «діло», «дію», що може дорівнювати «професії». Причому «карма» означає дію взагалі і не тільки фізичну, а й вербальну (словесну) і ментальну (психічний акт). Результат дії, висновок життя, визначає параметри наступного життя живої істоти, котра мусить змінити життя, що скінчилося.

2. Сансара – безначальне і нескінченне чергування народжень та смертей, кругообіг живих істот під впливом закону карми, що регулюють етичні норми спілкування людей.

3. Майя («серпанкове покривало Майї») – загадковий процес, ілюзорна примара реальності, котра лише видається реальністю, що породжує і підтримує вселенський лад і в такий спосіб здійснює «безконечний рух» колеса існування.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. – М., 1974. – С. 278. 10

Частина I. Історія Стародавньої філософії

4. Абсолют, яким би ім'ям його не назвали: Брахман, Атман, Необумовлене трансцендентне, Безсмертне, Непорушне, а також Нірвана.

5. Йога – спеціальний термін для позначення психотехніки; інакше її прирівнюють до медитативної практики звільнення. Термін «медитація» походить від латинського – *meditatio*, що означає роздуми. Між іншим, процедура медитації дуже далека від процесу роздумів, а деколи вона передбачає вихід за межі дискурсивного мислення. Тому в даному контексті більш адекватним є слово «споглядання». Слово «йога» означає «зв'язок», «з'єднання». Скоріш за все, мається на увазі з'єднання думок та психічних факторів взагалі, їх зосередження на єдиному об'єкті споглядання. В індійських текстах термін «йога» використовується у двох основних значеннях: по–перше, йога означає психотехніку взагалі, практику «звільнення» (мокша, мукті, кайвалья, нірвана, тощо), яка використовується усіма релігійними традиціями – індуїстська йога, буддійська йога, джайністська йога і т.ін.; по–друге, йога означає даршану (філософську систему), створену мудрецем Патанджалі, яка й носить його ім'я – йога Патан–джалі. Є ще одне, другорядне, значення йоги – чаклунство, магія.

6. Мандала – образ світу. Буквально це слово означає «коло», іноді його перекладають як «центр», іноді, як те, що оточує. Це досить незвичайна композиція, котра складається таким чином, що вказує на рівень розвитку свідомості індивіда. Вона може бути складена з одного наріжного кола і одного або декількох внутрішніх кіл, у котрі вписують квадрат, поділений на чотири трикутника. У центрі кожного трикутника і у центрі самої мандали також знаходяться кола із зображеннями божеств або їх символів. Таке зображення може мати безліч варіантів; деякі мандали нагадують лабіринт, інші – палац з садами. Рослинний орнамент може співіснувати з кристалографічними структурами, іноді у малюнку можна розгледіти діамант або квітку лотоса.

7. Мокша, мукті, кайвалья, нірвана – різні терміни в різних філософських школах означають одне й те саме – звільнення.

Освоєння індійської філософії західним світом

Вважається, що Захід почав освоювати індійську філософію у XIX сторіччі з появою перекладів індійських сакральних текстів на європейські мови, зокрема – перекладів англійських філологів–сходознавців Генрі–Томаса Кольбука та Макса Мюллера.

Свою думку відносно її особливостей мала вже німецька філософія початку XIX сторіччя. Добре відомий той факт, що інтерес до Індії і зачарованість у її первісних образах був притаманний німецькому романтизму. Про індійську філософію пише і Г.В.Ф.Гегель, але для нього най–

Історія філософії

Більш авторитетним перекладачем і знавцем індійської філософії був не романтик Фрідріх фон Шлегель, а Г.-Т.Кольбрук. «Згідно кольбруківському здобутку, індуїсти володіють стародавніми філософськими системами», – писав він у своїх лекціях з історії філософії.

Радикальний поворот західної філософії до Індії був здійснений А.Шопенгауером, який спрямував філософську думку до «смісложиттєвих» проблем і підготував філософію Гуссерля та «філософію життя». Цей поворот, котрий визрів у надрах самої європейської філософії і був обумовлений та виправданий її власними проблемами, багато в чому спирався на Упанішади та буддизм. Цікаво, що буддизм і філософія А.Шопенгауера мали дуже великий вплив на фізика А.Ейнштейна, про що він сам писав у своїх філософських відкриттях.

У середині XIX сторіччя величезний внесок у знайомство світу з езотерикою індійської філософії був зроблений теософським рухом, започаткованим О.П.Блаватською та її послідовниками. Цей внесок полягав насамперед у намаганні перетворити знання з езотеричного, котрим володіли лише «вибрані», у знання для широких кіл суспільства.

Можна говорити і про певний вплив індійської філософії на російських філософів Вол. Соловйова та М.Бердяєва. Сам М.Бердяєв неодноразово вказував на той факт, що його ідея індивідуального романтизму сформувалася під впливом А.Шопенгауера та індійської філософії.

Серед сучасних індологів слід особливо відзначити імена І.П.Мінаєва, Г.М.Бонгард-Левіна, Т.Є.Єлизаренкової (котрій ми зобов'язані перекладом «Рігведи»), визначних буддологів Ф.І.Щербацького та О.О.Розенберга; перекладача та коментатора «Упанішад» А.Я.Сиркіна, А.Є.Лук'янова, Е.А.Торчинова, К.К.Жоля, М.Еліаде, видатних індійських філософів С.Радхакрішнана, С.Чатгерджі, Д.Датта, Д.П.Чаттападхья та інших.

Проте, спираючись на сучасні досягнення в галузі індології не слід забувати, що індійське диво було відомо ще за часів Александра Македонського (IV ст. до н.е.), Афанасія Никітіна (XV ст.) та Васко да Гама (XV–XVI ст.). Відомо, що вже з VI ст. до н.е. починається більш тісне спілкування Індії з народами Середньої Азії та Ірану. Індійська сатрапія входила до складу Персидської держави Ахеменідів аж до її остаточного руйнування. В арміях персидських царів, що воювали з греками, були і індійські воїни, і в Європу саме з тих часів починають проникати свідоцтва про Індію, хоча й у своїй більшості малодостовірні. Саме відтоді у народів Середземномор'я починають складатися традиційні уявлення про Індію як про «країну див».

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Кн. 1, – СПб., 1993. – С. 168.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Дуже показовим є спілкування з Індією самого Александра Македонського, котре почалося з 327 р. до н.е. На Александра і його оточення Індія справила сильне враження, а особливо – зустріч з екзотичними для греків та македонян індійськими філософами, котрих греки називали гімнософістами (роздягненими мудрецьми). Вони й вплинули на рішення царя припинити свій похід в Індію. Особливий вплив на Александра мав мудрець Калан, котрий користувався повагою у царя. Розповідають, що Калан продемонстрував Александру притчу: розстеливши перед ним висушену шкіру, він спочатку став на один її кінець, потім на іншій, і протилежні краї по черзі підіймалися, потім він став на середину, а уся шкура продовжувала лежати на землі. Александр мусив зрозуміти, що йому необхідно знаходитися у центрі своєї держави, а не блукати на околицях. Свій відступ Александр пояснив так, нібито він відступає тільки перед богами, а зовсім не перед людьми. Він зробив жертвопринесення, і вони не були прийняті, –отже, воля богів вимусила Александра змінити свій намір.

Поняття «індійська філософія» та «образ» індійського мудреця

Приступаючи до засвоєння основних положень індійської філософії необхідно визначитися з самим поняттям «індійська філософія». На перший погляд такого поняття взагалі не може існувати. Натомість, існує безліч філософів, що живуть і працюють в Індії. Кожен з них має свою філософську концепцію, свою філософську школу.

Насамперед, необхідно розрізнити поняття «індійська філософія» і «філософія, що існує в Індії», які не збігаються. Індійська філософія має своєрідність філософування, яка не може бути зведена до жодної філософії, але разом з тим, відтіняє філософування кожного з її представників так, що робить їх приналежними до тієї якості. Індійська філософія вже давно вийшла за межі Індії. Вона з необхідністю відкриває народне коріння філософування. її місце знаходження – не тільки територія тієї місцевості, де вона виникла, а свідомість мудреця. Питання лише в тому, хто є той мудрець? Для того, щоб відповісти на нього, необхідно настроїтися на філософське, тобто цілісне світосприйняття.

Наше сприйняття цілісності може бути різним. Ми можемо розглядати її крізь певне уявлення, крізь діалектичне поняття (науково) і, в реш-ті-решт, по філософськи, як певну філософську дію, що намагається відтворити ту цілісність у реальному житті. Звідси й ефективність сприйняття індійської філософії дорівнює тим різним рівням сприйняття.

Цілісне сприйняття індійської філософії можливе для нас не через те, що ми можемо змалювати у своїй уяві за власним бажанням, або ж за бажанням випадкових осіб від філософії; недостатньо для цього мати ли-

Історія філософії

ше певне поняття, хоча воно буде відтворювати індійську філософську дійсність більш об'єктивно і конкретно. Нам необхідне конкретне, безпосереднє спілкування (взаємодія) з філософуючим індійським мудрецем. Лише конкретний образ того мудреця дасть нам можливість подолати не лише відстань, але й величезний проміжок часу.

Так, перше враження, що виникає в нашій свідомості, малює дивовижність індійської філософії і ми можемо легко впасти в її чари тому, що нам здається, що та дивовижна таємниця, котра відкривається нам, здатна навчити людину володіти своїм емоційним станом, перетворити її у вольову особистість. Це так, але цього замало.

Справді, сама ритміка слів «індійська філософія» викликає в нашій уяві, перш за все, образ усамітненого смаглявого індійського мудреця–мага, чудодія невизначеного віку і невизначеної статі, але з міцним здоров'ям і настільки володіючого своїми почуттями, розумом та діями, що важко збагнути, хто перед нами є насправді: чи то жива істота, чи то мертвий, а можливо і сам безсмертний. То він з'являється як справжній факір, що вміє за своїм бажанням приборкувати вогонь, ходити босоніж по розбитому склу, палаючому вугіллю, перемішуватися у просторі, здійснюючи «магічний політ»; то сидить під символічним деревом бан'ян на шкірі з антилопи, займаючись поглибленими роздумами (медитацією); то він –вчитель {гуру), навколо котрого збираються учні; або як лікар, з дивовижними, нетрадиційними засобами лікування, спроможний вдихнути енергію життя в безнадійно хвору людину.

Того індійського мудреця можна зустріти й сьогодні, і не тільки серед вчителів та лікарів, а й серед релігійних та політичних діячів. Його поміркована, поважна поведінка, самовпевнена постать і вдача, заворожуючі чорні очі навіюють на думку про те, що в нього є чому повчитись, особливо людині неспокійній, збудженій стресами, як кажуть, людині «західного» світу.

Саме це, у першу чергу, приваблює в індійській філософії і збирає для неї величезну аудиторію прихильників. Виходячи за межі нерозвиненої уяви, ми зможемо побачити, що в індійській філософії значно більше можливостей, і тому, як надмірне захоплення так і будь–яка іронія тут недоречні. Зрозуміло, філософське ставлення до світу виходить за межі простої уяви і намагається розгледіти в індійській філософії, так як і в будь–якій іншій філософії світу, момент свого власного розвитку, можливо і суперечливий.

Отже, образ індійського мудреця виходить за межі окремої усамітненої особи, хоча, водночас, і не можливий без неї. Зрозуміло, він є необхідною абстрактною клітинкою, щоб зрозуміти зміст і прояв філософсь–

Частина I. Історія Стародавньої філософії

кого знання. Мудрець взагалі як образ може бачитися як посередник між крайнощами. Дотримуючись міфічної термінології, про мудреця можна сказати, що він знаходиться між небом та землею в повітряному просторі. Для індійського мудреця саме «повітряний простір» відіграє значну роль, бо він знаходиться в серці мудреця, а разом з ним там знаходиться і все те, що його населяє, тобто увесь духовний світ. Цей серцевинний повітряний простір потребує очищення і наповнення: дихання, харчування, дійсного кохання. Коли ж йдеться про філософуючого мудреця, його спрямування з одного боку виходить за межі своєї одиничності, а з іншого боку, він повинен шукати джерело енергії, волі усього індійського народу. Тобто, мова може йти про увесь «індійський народ», головною метою якого було прагнення до свого звільнення.

Про індійську філософію можна розповідати дуже багато цікавих і невірогідних речей, порівнюючи її з філософіями інших країн «сходу» і всього світу в цілому. Сама ж вона розкриває і стверджує свою особистість коли здійснюється в реальному світі, на підставі власного самоусвідомлення і самоудосконалення. Власне, це є один і той самий процес – процес становлення індійської філософії, перетворення її форм у межах однієї індійської своєрідності філософування. Він починається із сивої давнини і відбувається двічі: спочатку виникає філософія на противагу міфічному світовідношенню людини, потім зароджується, розгортається і набирає енергії саме індійська філософія.

Однак становлення філософського рівня свідомості в різних його особливостях може виникнути (або не виникнути) у свідомості не тільки тієї людини, котра жила в ті віддалені часи, але й у свідомості сучасної людини. Свою визначеність філософія отримує як новий спосіб ставлення до світу порівняно з усіма нефілософськими способами, і, перш за все, порівняно з міфічним, релігійним і науковим світовідношенням. Зрозуміло, що свідомість будь-якої людини не може бути однобічно спрямованою. Людина, як правило, керується усіма формами своєї свідомості, які можуть бути пов'язані і непов'язані між собою, і кожна з них протягом життя може набувати певного пріоритету.

Про індійську філософію фахівці-індологи пишуть, що вона й сьогодні не має рафінованої форми. У сучасній Індії впадає у вічі те, що філософія не існує відокремлено від релігії та науки і, навіть, міфології. У цьому часто вбачають недолік, хоча це зовсім не так. Філософії в Індії завжди надавався пріоритет як найбільш глибинному знанню. Однак, воно завжди розглядалося як знання елітарне, езотеричне, котре у своїй розвиненій формі не може не бути пов'язаним з сучасним науковим знанням, а свого розповсюдження, поширення набуває в релігії. Отже, філософія в

Історія філософії

Індії виникає як новий рівень свідомості, що відповідає новим запитам дійсності на протипагу міфу. Вона є запереченням міфу як дійсне знання.

Як бачимо, перед нами нелегка задача відшукати індійську якість філософування серед великої кількості оригінальних філософських вчень, які запліднили Індію вже на початку виникнення філософського знання. Ми обмежимося розглядом філософії стародавнього світу і сподіваємося, що Індія сама бажає поділитися з нами своєю таємницею.

Виникнення філософії в Індії

Філософія в Індії виникає в середині I тисячоліття до н.е. Власне, період її виникнення продовжувався ціле тисячоліття (приблизно V ст. до н.е. – IV ст. н.е.). Проте початок філософського знання зовсім не є питанням хронології. Це питання належить до філософських, і тому тим, хто його поставив, перш за все цікаво дізнатися не про час виникнення філософії, а про сам процес постання якісно нового способу мислення, без якого філософія взагалі не відбулась би як така.

Якщо для Арістотеля філософія виникла зі здивування, для Гегеля з «напруження протиріччя», то для К'єркегора з відчаю. Саме остання думка найбільш співзвучна індійській філософії. Вона, як і філософія К'єрке–гора, наскрізь екзистенційна. Відомий сходознавець і культуролог М. Елі–аде зауважує: «Індія була повністю поглинена пошуком відповіді на важливе питання про людський стан, і, перш за все, про його мінливість. Таким чином, можна стверджувати, і не без підстав, що вся індійська філософія була й залишається екзистенційною»¹. Будучи тісно пов'язана з релігією, і за своїм призначенням виконуючи сотеріологічну функцію (сотеріологія – вчення про спасіння душі), вона неначе квітка лотосу зростає з горя і людського страждання, головним чинником якого є роз'єднаність світу, що приводить до хвороби, старості та смерті. Ось чому питання – «я, той, хто не знає, запитує мудреців, які знають, як нерозумний для отримання знання: чим було те Єдине»², – можна вважати головним філософським питанням стародавньої Індії. Відповіддю на це питання може бути лише метафізичне знання (відья, джняна, праджня) і тільки воно заслуговує поваги і несе звільнення. Окрім нього, а також допоміжних технічних засобів (йоги), навряд чи слід знати ще щось. У цьому світі люди слухають лише того вчителя, котрий викладає необхідні для людей правила звільнення. «Для мудреця все є стражданням», «Все – страждання, все ефемерне», – одні з головних, існуючих на той час афо–

¹ Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие / Пер. с англ. – К., 2000. – С. 10. 2 Антология мировой философии. – Т. 1. – Ч. 1. – М., 1969. – С. 71.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

ризмів. Причому людина у своєму стражданні не самотня – страждання є всесвітньою необхідністю, на яке приречена усіляка «форма», від богів до крихітної комашки. Сам факт існування в часі, володіння протяжністю в часі припускає страждання, яке має вселенський сенс. Головна мета філософського знання в Індії, хоч би в яких формах воно не існувало, – знайти засоби звільнення від страждання усього існуючого, і насамперед людини – як окремої особистості, так і усього індійського народу. І філософія в Індії дає таку відповідь.

Філософія в Індії виникає не просто як заперечення власного індійського міфу, а як заперечення міфу чужого, ведичного. Впродовж тривалого часу індійську філософію ототожнювали з Ведами. Веди – одна з найдавніших пам'яток духовної культури людства, яка стала відома в Індії приблизно в середині II тисячоліття до н.е. Завдяки Ведам індійську філософію називали найстародавнішою у світі, а Індію сприймали як батьківщину філософії, як країну, де, на відміну від інших країн світу, дуже рано склалися певні філософські традиції. Однак, Веди є духовною спадщиною аріїв, які увійшли в Індію як завойовники. Період панування аріїв відомий як період «ведичної ночі», що тривала з середини II до середини I тисячоліття до н.е. Філософія в Індії виникає в VI–V ст. до н.е. Саме в цей час вже можна знайти датовані першоджерела власної індійської мудрості.

Ведична література важка для розуміння своєю підвищеною метафоричною мовою та спекуляціями. Можна реконструювати теогонію ведичного міфу таким чином. Спочатку його божественний пантеон нараховував до 3339 богів (33 з них склали головний пантеон). Усі ті боги належали до трьох світів (три локи): земні боги (Агні – бог вогню, Сома – бог місяця та символ божественного напою, та ін.), атмосферні (Індра – бог грому та війни та ін.), небесні (Сурья – бог сонця). Серед богів існувала ворожнеча між девами (добрими богами) і асурами (богами, що мають магичну силу). Існували також абстрактні божества різного типу, чиї імена означали деякі елементарні космологічні акти (наприклад, бог Шраддха – «Віра», бог Манью – «Гнів», Тапас – «Космічний жар» та ін.). Раптово з'являється узагальнений тип об'єднання – Вішведева («Усі-боги»).

Подальший розвиток веде до виникнення універсального принципу ведичного всесвіту – ріма (rta), протилежного анріті (anrta), що вказує на протилежність всесвітнього ладу та хаосу. З'являються акти-інваріанти: пошук опори, встановлення посередництва та ін. Структура часу та простору у ведичному міфі орієнтована на позначення сакрального центру (межа старого та нового року, а центр землі – вівтар). Космогонічні міфи описують зародження всесвіту із світового яйця, чим підкреслюється моністичний принцип: все походить з Єдиного, і нічого, окрім нього не

Історія філософії

існує. Те єдине називається ім'ям Праджapati. У деяких міфах згадується вселенський бог Пуруша, або бог творець Брахман.

Самого слова філософія на той час ще не існувало. Замість нього використовувалось інше слово – «даршана». Даршан виникає безліч. Історія зберегла дуже мало першоджерел, і ми можемо отримати певні знання про даршани лише з таких трьох найбільш достовірних історико-філософських праць: «Сарва-сіддхантасара-самграх» («Зібрання всіх існуючих теорій»), що приписують видатному ведантісту Шанкарі (VIII–IX ст. н.е.); «Шад-даршана-самуччая» («Зібрання шести філософій») джайніста Харібхадри (IX–X ст. н.е.); «Сарва-даршана-самграха» ведантіста Мадхавачарі (XIV ст. н.е.). Історико-філософські тексти існують також у скарбницях буддизму.

Даршана в певному сенсі слова означала світогляд – огляд (бачення) світу, а індійським мудрецам вона була явлена як дзеркало, котре може відобразити життя в цілому. Даршана вказує й на те, що філософія не може бути безособистісною, що вона безпосередньо пов'язана з людиною, причому людиною особливою – мудрецем. Індійський мудрець-філософ має в собі той простір неначе дзеркало – даршану.

Спочатку даршана знаходилася в центрі серця-свідомості мудреця, потім мудрець, висвітлюючи простір своїм розумом, зібрав навколо себе учнів і опинився сам в центрі даршани. Так, у взаємодії учня та вчителя, виникли перші філософські школи. Взаємодія також поступово змінювала форми: спочатку лише обережне спостереження за вчителем, потім запитування до нього, послушництво і згодом спілкування за допомогою опосередковуючого засобу – книги.

Філософські книги були написані в тогочасному філософському жанрі – сутрах. Сутра (букв, «нитка, на яку нанизані намистинки») визначалася як твір, що мав намір виразно, розбірливо, ясно висловити думки його автора про всевіт. Сутра могла складатися з кількох слів, однак той вислів, що можна було б назвати й афоризмом, був цілісним зображенням певного сенсу, який вкладав у нього автор. Були випадки, коли сутра складалася лише з одного слова. Сутра мала бути лаконічною, щоб її легко було запам'ятовувати. Оскільки сутрою користувалося будь-яке знання, необхідно розрізняти сутру наукову і філософську. Остання нагадувала коло, де початок і кінець співпадали, утворюючи собою певний сенс.

З часом сутри стали обростати різними тлумаченнями – бхашья, котрі нашаровувалися одне на одне. Філософське знання перетворювалося в коментарі первісних сутр. Даршана, сутра і намір (знайти засіб звільнення від страждання), таким чином, були загальною нормою для індійського мудреця в часи виникнення філософії.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Те, що відрізняло мудреців між собою, приховувалося в самому змісті даршан. Вже тоді було відомо, що дія звільнення базується на баченні та передбаченні, а бачить (чи не бачить) людина розумом. «Розум (мій) був далеко, і я не бачив,... тому що лише розумом дивляться, розумом бачать...Тому майже той, кого доторкнуться позаду, впізнає це розумом»¹. Нагострити свій зір можна було відшліфувавши розум. Ось чому в стародавній Індії велику увагу приділяють розуму, причому за змістом розрізняли поняття розуму та розсудку.

Змістом розуму могло бути знання і про реальний, оточуючий людину світ, і про форми мислення, і про єдність світів (внутрішнього та зовнішнього), і майже знання, про той простір, що знаходиться між світами, так званий повітряний простір. Вважалося, що незнання породжує страждання, тому його можна подолати дійсним знанням. Дуже велике значення приділялося розгляду питання про засоби отримання такого знання. За допомогою знаючого себе розуму філософи намагалися намалювати той світ, котрий вони бачили своїми очима. Одні з них бачили лише фактично існуючий світ, інші доводили, що існує світ, котрий не можна побачити звичайним оком, для цього потрібний філософський зір, котрий, у свою чергу, може керуватися або богом, або будь-яким авторитетом. Погляди мудреців розбігалися, а якщо бути точним, то треба сказати, що дзеркало індійського мудреця розкололося, і кожний його осколок віддзеркалював своє зображення світу, хоча мова йшла про світ у цілому, як про всесвіт.

У такому розбитому дзеркалі бачилася і якість людини, її людяність, її «Я» та «не-Я», її обожненість. Критерієм істини вважали або безпосереднє споглядання (інтуїцію), або доказ, або свідощтво. Суто філософська практика, котра б насправді звільняла людину від страждання, зводилася до практики зосередження, що поглиблювала уяву людини і формувала в ній потребу разом зі стражданням звільнитися від життя взагалі як від власної карми, і отримати спокій (благо) за межею карми, за межею життя. Щоправда, досконалому зосередженню і виходу з карми повинна була передувати досконала поведінка (певні етичні норми), що було вкрай необхідно тогочасному суспільству. Однак і ця точка зору мала серед філософів своїх супротивників, котрі не бажали миритись з невтішним станом речей і пропонували людям поспішати насолоджуватися життям.

Приблизно таким був стан у філософії в Індії на самому початку її розвитку.

¹ Бріхад-упанішада 1. 53, Майтр. 6.30.

Санкх'я, йога, ньая, вайшешика

В історико-філософській науці здійснено певну класифікацію матеріалу і для його кращого засвоєння запропоновано поділити даршани за принципом їх відношення до Вед. Згідно з цією класифікацією одну частину даршан відносять до тих, які підтримували авторитет сакрального знання (на той час сакральним знанням в Індії були Веди), а їх розумом керував сам Бог. Їх називають ортодоксальними даршанами (астика). Другу частину даршан відносять до тих, які не визнавали сакрального знання, а керувалися іншими авторитетами, або не мали авторитетів зовсім, їх називають неортодоксальними даршанами (настика). Традиційно до астики відносять даршани: санкх'я, його-даршана, ньая, вайшешика, міманса і веданта. До настики відносять, іноді умовно, джайнізм, чарваків локаятів та буддизм. Кожна з цих даршан була заснована певним мудрецем, мала свої сутрі і своїх учнів. Вона пропонувала власний шлях звільнення.

Нам відомо, зокрема, про Капілу та його даршану «санкх'я» (букв. –що перелічує істинні принципи, першоджерело – «Санкх'я-сутра Капіли»), котра належала до астики і мала декілька форм у своєму розвитку (дуалістичну, теїстичну та атеїстичну). У первісній, найбільш відомій людству формі вона розглядала світ подвоєним на дві частини – пракріті та пурушу. Практи (першообраз матерії) протистоїть пуруші як цілком самостійне першоначало, котре має три якості (гуни: самтву – світлий початок, раджас – енергію, тамас – темний початок), що стихійно пов'язані між собою, підпорядковані розвитку і навіть саморозвитку, а в людському тілі відповідають її характеру, природній суперечливій єдності, яку можна назвати «не-Я». Пуруша, у свою чергу постає як абсолютна свідомість, або абсолютне Я, котре без пракріті позбавлене сенсу і образно виглядає немов би кульгавий, котрий тягнеться до сліпої пракріті, щоб освітити її шлях еволюційним розвитком, котрий починається з зародку всесвіту, і, проходячи усі стадії, які можна висловити за допомогою 24-х категорій, повертається до себе, до абсолютної душі, що позначається 25-ою категорією. Процес звільнення тут розглядається як процес отримання завдяки освіті знання про своє «Я» та «не-Я».

Йога-даршана, першим вчителем якої був мудрець Патанджалі представлена в сучасній індійській літературі як суттєве доповнення санкх'ї. Буквально «йога» означає «зв'язувати», «тримати», «ярмо»; в індійській сакральній літературі йогу навіть називають «переживанням святості», або «приборканням почуттів», першоджерело – «Йога-сутра Патанджалі». Слід зауважити, що Патанджалі не був ані творцем «філософії йоги», ані автором технічних засобів йоги. В «Йога-сутрах» він сам ви-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

знає, що викладає традиційні доктрини йоги, котрі були відомі езотеричним колам індійських аскетів та містиків задовго до нього, хоча й подає свій матеріал у дещо виправленому вигляді. Завдяки його зусиллям йога з «містичної» традиції перетворилася на «філософську систему». Йога–даршана вказує на ті практичні вправи, котрих Капіла не торкався, але які допомагають людині наблизитися до розуму як до засобу бачення всесвіту. На відміну від еволюційного розвитку санх'ї, йога Патанджалі розкриває феноменологічний ряд звільнення людини від афектів, який представлений вісьмома частинами (яма – наше відношення до оточення, н'я–ма – наше відношення до себе, асана – вправи з тілом, пранаяма – вправи з диханням, пратьяхара – обмеження наших почуттів, дхарана – здібність направляти розум, дх'яна – здібність розвивати взаємодію з тим, що ми прагнемо зрозуміти, самадхі – повна інтеграція з об'єктом), тому йогу Патанджалі називають восьмичасною йогою.

Н'я–даршана та даршана–вайшешика виступають як такі, що доповнюють одна одну. Засновником н'яї (букв, н'яя має багато значень: «правило», «підґрунтя», «метод», «канон», «аналіз», «силогізм») вважають Гаутаму (Готаму) або Акшопада, її першоджерело – «Н'яя–сутра», яка складається з п'яти книг і з 538 сутр. Найдавнішою філософською школою вважається «прачина–н'яя». Ця даршана також належить до астики. Її описують як таку, що намагається представити сам розум немов дзеркалом очей. Для н'яї зміст розуму відкривається з боку форм мислення і тому вона дає достатньо обґрунтовані знання про форми мислення. Тим самим вона нагадує логіку, засновником якої вважають грецького філософа Арістотеля. Теоретичні погляди школи н'яя гартувалися в умовах філософських диспутів, на яких філософи відстоювали свої погляди як істинні, тому філософія «прачина–н'яя» була тісно пов'язана з риторикою та ораторським мистецтвом. Пізнавальну здібність людини коротко описують таким чином: пізнання є виявленням об'єктів; існує два види пізнання (достовірне та недостовірне), кожний з них складається з чотирьох видів; далі відбувається визначення достовірного знання, а разом з ним і недостовірного (пам'ять, сумнів, помилка, гіпотетичний аргумент); відбувається порівняння істинного та хибного знання; визначається критерій істини пізнання, котрим вважається успіх досягнення мети, тоді як хибне знання приведе до невдач та розчарувань. Оригінальним моментом теорії пізнання школи н'яя є розроблене нею вчення про сприйняття та умовивід. Вона вважає творцем всесвіту бога, який створив світ не з ніщо, а з вічних атомів простору, часу, ефіру, умів та душ. Він створив цей світ, щоб кожна індивідуальна душа насолоджувалася або відчувала страждання відповідно до своєї поведінки. Самі індивіди не можуть бути творцями світу, тому що

Історія філософії

вони обмежені своїми силами та знаннями. Бог створив індивіда не заради своєї мети, а заради блага усіх живих істот. Якщо індивіди мають свободу волі, вони будуть діяти згідно добрих чи поганих намірів і таким чином задавати собі щастя та нещастя. Однак під мудрим керівництвом божественної істоти усі індивіди рано чи пізно можуть досягти істинного пізнання самих себе та світу, тим самим звільнившись від страждань.

Про даршану вайшешика пишуть, що вона була заснована мудрецем Улука на прізвисько Канада (букв. «вайшешика» – особлива, типова, характерна; першоджерело – «Вайшешика-сутра»). Прізвисько «Канада» не випадкове, воно охоплює головну рису вчення й означає того, хто поїдає зерна (маються на увазі найменші часточки, атоми). Канада запропонував розглядати світ об'єктів за допомогою семи категорій: субстанції (дравья), якості (гуна), дії (карма), всезагальності (саманья), особливості (вішеша), присутності (самавая) та небуття (абхавя).

Субстанція, у свою чергу, має дев'ять елементів: земля, вода, вогонь, повітря, ефір, час, простір, душа, ум (манас). Перші чотири є фізичними елементами. Крім них існують такі елементи, як ефір (акаша), час та простір. Їх не можна віднести до фізичних, однак вони також не відносяться і до психічних. Манас та душа – психічні елементи. Фізичні та психічні елементи мають з'єднання, роз'єднання, віддаленість, близькість, стрункість, в'язкість, пізнавальну здібність, задоволення, страждання, бажання, антипатію, зусилля, обтяжність, потяг, достойність та недолік. Дія є рухом. Як і якість, вона властива тільки субстанціям. Існує п'ять видів дій: підняття, зниження, стиснення, розширення та ходіння.

Бог, створюючи світ за допомогою певної форми руху, групує атоми в певні якості. Якість у такому разі набуває загальної форми для певного кола предметів і, навпаки, предмети можна виділити за певною якістю. Мудрець наводить приклад з коровою. Усі корови мають загальну природу – «коровність». Окремі корови вмирають, «коровність» – вічна. Таким чином, якість перетворюється на сутність. Однак, для Канади все ще залишається незрозумілим, яким способом можна розрізнити найменші часточки світу (атоми). Він припускає, що повинна існувати якась первісна різниця. Особливість означає специфічність або індивідуальність вічних сутностей світу. Найбільшу увагу Канада приділяє категорії особливості, що мовою санскриту звучить як «вішеша» (букв.: особлива, характерна, типова). Звідси і назва даршани «вайшешика». І, нарешті, остання категорія – небуття. Небуття означає всі заперечливі факти. Воно має чотири види: небуття речі до її виробництва, небуття речі після її руйнування, повна відсутність зв'язку між двома речами, і, нарешті, останній вид небуття означає відмінність однієї речі від іншої. Коли дві речі відрізня-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

ються одна від одної, то це і означає небуття однієї речі як іншої. Звільнення індивідуальної душі відбувається під мудрим керівництвом бога, так само, як і в даршані-
нъя.

Джайнізм

Філософію джайнізму відносять до настіки. Її засновниками вважають 24 тіртханкарів («ті, що йдуть крізь океан буття»). Останнім з них був Вардхамана або Махавіра. Існує величезна спадщина джайністських творів. Джайни заперечують авторитет Вед. Замість нього вони пропонують авторитетне вчення тіртханкарів – мудрих першопредків, котрим вдалося завдяки власним зусиллям досягти кеваліджняни (всезнання). Всі вони були джинами – переможцями карми.

Джайни належали до заможної частини суспільства. Їх філософія є також філософією звільнення від страждань (карми). Джайни пропонують шлях звільнення, котрий вони називають «три перлини»: правильна віра, правильне знання, правильна поведінка. Правильна віра полягає в тому, що вірити можна лише в авторитет тіртханкарів. Правильна віра – віра не сліпа, вона, перш за все, є повагою до істини. Досконала віра може бути тільки результатом досконалого знання. Правильне знання джайнів – це знання всієї істини, детальне пізнання реальної природи «Я» та «не-Я», вільне від сумніву, помилок та невизначеності. Як вчителі вони розробили оригінальну філософію знання, що включає в себе знання про сам процес пізнання і про об'єкт, котрий можна отримати завдяки запропонованим ними законам пізнавального процесу. Вони вважали, що для практичних цілей достатньо й часткового знання про об'єкт.

Оригінальним пунктом їх метафізики є вчення про живу та неживу субстанцію (джива та аджива). Жива субстанція ідентична душам, серед яких є звільнені і є залежні. Нежива субстанція – фізичний, світ, в якому живуть душі. Душа – це субстанція, що володіє свідомістю. Душі володіють різними ступенями та видами свідомості. Вищий клас складають досконалі душі, ті, що стали вічними і можуть пізнавати (бачити) всі речі. Нижчий клас – найбільш недосконалі душі, які живуть у землі, воді, вогні, у повітрі, і, навіть, у рослинах. Вони всі також мають свідомість, хоча і на самому низькому рівні розвитку (дотик). Між тими душами містяться душі мурашок, бджіл, людей. Душа пізнає речі, відчуває насолоду та страждання, а також виявляє себе та інші об'єкти. Вона вічна і разом з тим схильна до змін. Існування душі доводиться за допомогою самоусвідомлення. Вона не має форми, але набуває форму тіл, у котрих живе, неначе світло.

Нарешті, третя перлина – правильна поведінка, яка базується на філософії джайнів. Правильна поведінка – це те, що дає змогу звільнитися

Історія філософії

від карм, котрі є причиною залежності та страждань. Вона зводиться до 5 обітниць, до котрих належать: 1) ахімса – неспотворення, що, перш за все, означає збереження життя будь-якої істоти. (Страх знищити чиєсь життя настільки глибоко вкорінений у свідомість джайнів, що вони не приймають їжу після заходу сонця, щоб необачливо не проковтнути в темряві якусь комашку. Чернець вкриває рота пов'язкою, щоб туди випадково не залетіла комаха і не загинула там. Якщо людина буде менше ходити, тим краще для її душі, тому що вона не буде наступати на маленькі живі істоти. Найвища добродійність – сидіти нерухомо і безперервно поститися, а якщо трапиться кудись йти, шлях перед собою треба зам'ятати мітлою); 2) сатья – правдивість; 3) астейя – «не вкради»; 4) брахмачарья – утримання від спокуси своїх слабкостей; 5) апаріграхі – утримання від усіляких уподобань до чуттєвих об'єктів.

Джайни також вірять, що сутністю життя є страждання, тому мета життя – звільнення від нього. Найбільш оптимальний шлях звільнення від страждань з точки зору джайнів – це аскеза та відлучення від діяння. Джайни не вірять в існування творця світу. Творення світу передбачає бажання, а бажання означає відсутність досконалості. Всесвіт існує сам по собі, і він непорушний. Боги все ж таки існують, але вони не кращі за людей. Джайни приймають усіх богів, мудреців, напівбогів та демонів індійської міфології.

Джайнізм перетворився на релігію. З часом послідовники джайнізму розпалися на дві секти, які відомі під назвою «шветамбарів» (ті, що одягнені в біле) та «дігамбарів» (ті, що одягнені в простір). Різниця між ними полягає не стільки в основоположних філософських питаннях, скільки в другорядних рисах релігії та практики. Шветамбари відносяться до людських слабкостей терпиміше, можуть мати родину. Дігамбари, навпаки, вважають, що заради досягнення кевали-джняни (перемоги над своєю кармою) треба зректися усього мирського і стати аскетом – підстригти волосся, зняти з себе зовнішній одяг і, по можливості, зробити прозорим тіло, яке є одягом душі, для чого харчуватися рисом один раз на день. Жінки, за думкою джайнів, не можуть отримати остаточного звільнення, однак, вони допускаються до чернецтва.

Чарвака–локаята

До настільки належить і філософія «чарваків–локаятів». Вона протистоїть не тільки ортодоксії, але й джайнізму та буддизму. Про походження та розвиток матеріалістичних поглядів у Індії існує

дуже мало свідочств, тому що більша частина з них була втрачена або знищена супротивниками чарваків. Ті погляди, що дійшли до нас, були

Частина I. Історія Стародавньої філософії'

частково перевернені, адже ми не маємо оригінальних творів з раннього матеріалізму, лише окремі згадки про нього можна знайти в інших напрямках філософської думки Індії, наприклад, у буддизмі, джайнізмі, в епосі, у більш пізніх філософських творах.

Дослідженнями сучасних індійських філософів доведено, що виникнення і розвиток матеріалістичних поглядів у Індії належить до найдавніших часів і історично передують багатьом ортодоксальним школам. Часом виникнення даршани називають VII–VI ст. до н.е. Відносно назви школи існує безліч думок. Іноді пишуть, що слово «чарв» означає «матеріаліст», іноді – що воно означає «чотири», а «вак» – «слово» («чотири слова» – чотири елементи світу: повітря, вогонь, земля та вода), іноді – що воно означає «насолота» (жувати, ковтати). З цим пов'язаний іронічний афоризм з боку ортодоксів – начебто чарваки «проковтнули такі категорії, як добродійність, гріх, дхарма, бог». Слово «локаята» тлумачать як таке, що виникло від кореня «лок» – «світ», у значенні – люди, громада. Локаята – буквально означає «поширений у цьому світі» (лока), тобто вчення, що визнає тільки цей світ. Серед засновників школи називають імена Бріхаспаті, Дхішана та ін.

Справді, чарваки–локаятики стверджують, що існує тільки цей світ, котрий сприймається людськими почуттями, і вважають, що відмова від видимого світу заради невидимого – дурість і безглуздя цього світу. Вони повністю заперечують існування бога, дхарми, карми та відплати за гріхи, їх критика в основному спрямована на критику Вед та брахманізму. Всі люди – і розумні, і дурні – перед смертю однакові. Іншого життя не буде. Звідси гаслом їх життя була теза: «Насолоджуйся життям, поки живий!»

Чарваки були стихійними борцями за кращі умови життя. Взагалі матеріалісти стародавньої Індії відображали погляди пригнічених верств суспільства. Їх філософія має таку головну ідею: реальний світ треба розглядати як субстанцію, котра складається з чотирьох елементів. Ефір вони не визнавали, тому що не визнавали ніяких містичних засобів пізнання. З чотирьох елементів світу виникають всі предмети та явища природи, як матеріальні, так і духовні. Без тіла душі не існує. Свідомість виникла з несвідомих елементів як їхній тимчасовий зв'язок, причому в особливому вигляді і за певних умов. Аргументуючи це положення, вони наводили такий приклад. Якщо людина з'їсть порцію рису і порцію м'яса (вид патоки з цукрового буряка), вона не сп'яніє. Однак, з суміші рису та м'яса виготовляється алкогольний напій. Свідомість, з їх точки зору, є не що інше, як результат особливого процесу комбінації матеріальних елементів. Смерть людини означає одночасне руйнування свідомості та душі. Для підтвердження своєї антирелігійної позиції чарваки «побудували» свою «теорію» пізнання світу, метафізику та етику.

Історія філософії

Теорія пізнання чарваків охоплює проблеми виникнення і розвитку пізнання та його меж. Процес пізнання називається в індійській філософії праца, а джерело пізнання – прамана. Чарваки вважають, що сприйняття є єдиним прамана. Заради доказу цього положення вони критикують тих, хто визнає можливість існування інших джерел пізнання – таких, як логічний вивід та свідчення. Доведення хибності цих положень обґрунтовується від зворотного. Сприйняття розглядається ними як безпосереднє сприйняття реального світу, існуючих фактів і зв'язків між речами, що існують у дану мить, і що дані нашим органам відчуття. Звідси й виходить, що душі не існує. Душа є нічим іншим, ніж живим тілом, що має властивості свідомості. Ми маємо прямий доказ зв'язку Я з тілом, коли вимовляємо судження типу: «Я товстий», «Я сліпий», тощо. Наше тіло безпосередньо пов'язане як зі стражданнями, так і з насолодою. Можна лише намагатися зробити так, щоб страждань за життя було якомога менше. Повне звільнення від страждань означає лише смерть. До цього не може прагнути жодна мисляча людина. Згідно з етичною нормою чарваків, поведінка людини має бути окреслена добрими та поганими вчинками. Добрий вчинок – той, що несе з собою найбільші насолоди, поганий – той, що спричиняє іншому і собі страждання. Мораль чарваків зводиться до пошуку насолод.

Індійські філософи ставляться до філософії «чарваків» як до скепсису розуму, що є необхідним моментом у розвитку філософського знання.

Приблизно в такому стані можна було знайти філософію в Індії в середині I тисячоліття до н.е. до виникнення буддизму. Навряд чи можна назвати такий стан плюралізмом думок. Свідомість мудреця була розірвана між суперечливими світоглядами, тим самим страждання людини підсилювалося. Треба було шукати розв'язання суперечності. Ми навмисно не розглядали філософські ідеї ще двох даршан ортодоксального спрямування (міманса і веданта). їм належить особливе місце в історико-філософському процесі Індії, і їх пропозицію можна зрозуміти тільки після і разом з філософією буддизму.

Буддизм

Розв'язати метафізичну суперечність спробував Сіддхартха Гаутама (Будда). Його пропозиція полягала не в тому, щоб розвивати якусь одну з тих протилежностей. Пройшовши довгий шлях

навчання (Будда був знайомий з усіма існуючими на той час філософськими ідеями і філософськими практиками звільнення), він запропонував зрестися метафізики взагалі. Тому філософія звільнення, що належить буддизму, може бути названа філософією лиш умовно, адже Будда прагнув перш за все до практики звільнення.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Відомо, яку роль відіграв буддизм в історії не тільки Індії, а й усього людства. Вчення Будди перетворилося на одну з світових релігій. Історія буддизму в Індії поділяється самим буддистами на три періоди, котрі вони називають трьома «поворотами колеса Закону». Перший період тривав з V ст. до н.е. до V ст. н.е. Другий – з V до X ст. н.е., і третій – з X ст. Для становлення індійської філософії особливо важливим є перший період. Саме в цей час, у VI – V ст. до н.е., в Індії були поширені різноманітні філософські світогляди, які намагались віднайти ідеал остаточного звільнення.

На противагу метафізичному знанню, котре, за думкою Будди, шукає відповіді на зайві запитання (вічний світ, чи ні? чи тотожна душа з тілом, чи відділена вона від тіла? чи є безсмертним той, хто пізнав істину, чи він смертний? і т. п.), він пропонує людині істинну поведінку, котра обґрунтовується чотирма шляхетніми істинами, восьмикладовим шляхом звільнення, законом взаємозалежного виникнення, а також «трьома засадничими характеристиками» буття: «несталість», «безособистісність», «незадоволеність».

Перша істина вказує на те, що страждання існує. Це факт, котрого не можна обійти. Старість, хвороба, смерть, горе, туга, бажання, відчай – все, що породжене земним існуванням людини, приводить її до страждання. Будда побачив страждання і в надмірному задоволенні. За його думкою, люди з обмеженим світоглядом не зможуть побачити те, на що, врешті–решт, перетворюється задоволення. Мирська насолода вважається задоволенням лише для необачливих людей. Короткочасність цих задовольень спричиняє горе, котре ми відчуваємо з їх втратою. Результатом є страх і туга, а страх є злом.

Друга шляхетна істина вказує на причину страждання, яка складається з 12 ланцюжків обумовленості: 1) страждання (зло) обумовлене народженням; 2) народження – потягом до життя; 3) потяг до життя – розумовою залежністю від об'єктів; 4) залежність – жагою речей; 5) жага – життєвим сприйняттям; 6) чуттєвий досвід – чуттєвим дотиком до об'єктів; 7) чуттєвий дотик – шістьма органами пізнання; 8) шість органів пізнання – ембріональним періодом розвитку людини, що складається з розуму та тіла; 9) ембріон не може розвиватися без первісної свідомості; 10) первісна свідомість обумовлена враженнями минулого життя; 11) враження обумовлені дванадцятим ланцюгом; 12) небачення істини. Перед нами закон причинно зумовленості, котрий врешті–решт приводить до висновку, що головною причиною страждання людини є народження, а народження виникає стихійно, коли людина не бачить істини. Ланцюг причинної зумовленості називається «колесом буття». Закон причинної обумовленості описує причинний зв'язок між минулим, сучасним і майбутнім життям.

Історія філософії

Третя шляхетна істина впливає з другої. Вона вказує на припинення страждання. Страждання припиняється разом з припиненням причини страждання. Цей стан у буддизмі називається просвітленням. Просвітлення досягається в стані «Нірвани».

Треба зауважити, що просвітлення, або «Нірвану», можна досягти і в цьому житті, якщо позбавитися зайвих афектів. Для цього треба обірвати все, що зв'язує людину з цим життям, тобто з народженням та смертю. Просвітлену людину буддисти називають архатом. Розірвати всі зв'язки з життям, залишаючись живим, можна за допомогою чотирьох ступенів зосередження. Зосередженню передують шлях до звільнення, котрий описується в четвертій шляхетній істині.

Цей шлях складається з восьми ступенів і називається «восьмискладовий шлях»: 1) Правильні погляди – пізнання чотирьох шляхетних істин; 2) Правильна рішучість – це твердий намір перетворити життя у світлі істини; 3) Правильна річ – це контроль за мовленням; 4) Правильна поведінка – це утримання від невірної дії; 5) Правильний спосіб життя – це отримання засобів до життя чесним шляхом; 6) Правильне зусилля – це постійний потяг підтримувати моральність; 7) Правильний напрямок думок – це постійне утримання в пам'яті того факту, що речі за своєю природою мінливі; 8) Правильне зосередження за допомогою чотирьох стадій є послідовною сходинкою на шляху до мети – нірвани.

Створивши таку концепцію, Будда все ж не зміг заперечити метафізику остаточно, він просто знайшов для неї іншу форму. Його вчення не могло не мати філософського підґрунтя. Це так зване вчення про закон дхарми (або дхамми, на мові палі). Кажуть, сам Будда надавав своїй теорії дуже великого значення. Він говорив: «Відкиньмо питання про Початок та Кінець. Я буду вчити вас Дхаммі». Остаточно з'ясувати питання про те, що є дхамма, нікому ще не вдалося. Скоріш за все, її можна уявити собі як даршану (дзеркало) буддизму, котре виникає як просвітлення (Нірвана). Коли у Будди запитували, що є Нірвана, він нічого не відповідав, але не тому, що не знав відповіді. Будь-яка відповідь (слово) було б вже обмеженням Нірвани.

Про Дхарму Будда говорив, що її можна досягти шляхом чотирьох стадій зосередження (тобто, за допомогою йоги). Якщо ми будемо сприймати дхарму як душу людини, то це буде помилкою. Це є запереченням душі, проте таким її запереченням, коли очам буддистів відкривається якийсь світ, що складається з дивовижних елементів (дхарм). Як фізична структура індивіда складається з атомів, так само його духовна частина складається з дхарм і потоку свідомості. Дхарми існують у людині як ан-ти-частки, утворюючи, таким чином, анти-душу. Замість абсолюту з'явля-

Частина I. Історія Стародавньої філософії'

ється абсолют зі знаком заперечення, а замість субстанції – анти–суб–станція. Будучи відокремленими одна від одної, дхарми пов'язані законом причинного зв'язку. Деякі з них з'являються одночасно, інші ж сліднують одна за одною у послідовних моментах, у цьому випадку вони однорідні і створюють ланцюги. Кількість психічних елементів у кожний момент індивідуального життя різна. Серед них існують постійні й мінливі. Постійні вказують на здібності індивіда. В одному індивіді в обмежений час визначений елемент може бути головним, тоді як в іншому індивіді або в інший час у цьому ж самому індивіді може зайняти головне місце інший елемент. Серед постійно існуючих елементів два є виключно цінними. Якщо для них створити умови, вони можуть вплинути на зміну характеру індивіда і на його моральну цінність. Це здатність оцінювання (праяна) і здатність зосередження на одній крапці (йога). Вказані елементи можуть бути зовсім нерозвинені, а можуть бути розвиненими настільки, що, наприклад, праяна стає трансцендентним знанням. Життя простих смертних керується незнанням. Дхарма як моральний закон розуміється як боротьба у середині потоку елементів між добрими властивостями і поганими схильностями. Існування у потоці хоча б одного поганого елемента негативно впливає на весь потік. Чистий потік притаманний лише людині, котра вважається святою. Якщо здатність зосередження розвинена повністю, вона перетворюється на містичну енергію, котра може зупинити життя. Ця сила може перенести індивіда у найвищий план буття, і тоді він перероджується або переноситься у простір ефірних тіл. Тут ми залишаємо ґрунт реальності і входимо в світи буддійської містики. Якщо ж вміння зосереджуватися не виходить за межі життя індивіда, воно перетворюється на містичну інтуїцію, яка виникає в мить просвітлення.

З часом, коли буддизм утворив дві форми – хінаяну («малу колісницю») і махаяну («велику колісницю») – перелічені загальні положення буддизму були пристосовані до кожного з цих напрямків.

Як бачимо, Будда, насправді, по–своєму розв'язав суперечності, що склались у філософії стародавньої Індії. Оригінальність такого розв'язання полягала в тому, що він знайшов серединний шлях між двома крайнощами – абсолютної (субстанціональної) духовності та абстрактного (часткового, емпіричного) погляду на реальний світ, – і протиставив себе їм. Це призвело до того, що метафізичне дзеркало індійського мудреця було позбавлене субстанції і душі. Воно, хоч і знаходилося в стані, який був протилежний песимізму і абстрактному оптимізму, само в собі мало визначення лише на якусь мить, котра перетворювалася на мить іншу, і так до самого вгасання (Нірвани – звільнення). Інакше кажучи, саме мить (чи потік миттєвостей), розв'язуючи суперечність, опинилась між край–

Історія філософії

ношами. Така позиція була позицією плюралізму, однак такого плюралізму, який тяжів до монізму, що й було відтворено в махаяні.

Зрештою, ще один значний момент, завдяки котрому Індія не обрала собі буддизм в якості своєї філософії. Йдеться про заперечення дії та боротьби. Славнозвісна дхамма: «4. Он оскорбил меня, он ударил меня, он одержал верх надо мной, он ободрал меня». У тех, хто не таить у себе таких мыслей, ненависть прекращается. 5. Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма»¹, – незважаючи на геніальність, не була прийнята ведантою та індуїзмом, що ґрунтувався на філософії веданти і став офіційною індійською релігією.

Веданта–міманса

«Усі великі вчителі говорили: «Не чини опір злу». Вони вчили, що непротивлення є вищим моральним ідеалом. Ми всі знаємо, якби дехто з нас почав втілювати цей ідеал, то все суспільство

було б зруйновано; злі захопили б уся нашу власність і наше життя і вчинили б з нами за своїм бажанням. Якщо б був здійсненим хоча б на протязі одного дня ідеал непротивлення, то він привів би до катастрофи. Однак інтуїтивно, в глибині серця ми відчуваємо істину вчення про непротивлення злу. Воно уявляється нам найвеличнішим ідеалом»², – писав відомий ведантист Вівекананда. І хоча ці слова були написані лише у ХІХ ст., їх витoki можна віднайти вже у перших концепціях даршани веданти.

Веданта також почала з розв'язання суперечності, що існувала у філософії Індії в середині I тисячоліття до н.е., але розв'язала її інакше, ніж буддизм. Саме з виникнення веданти можна говорити про індійську філософію як про філософію індійського народу.

Вона, як і буддизм, критикує метафізику, але не заперечує її. Критиці підлягають всі існуючі на той час філософські вчення, серед них у першу чергу – буддизм. Критика, що спрямована на буддизм – нігілістична. Веданта критикує буддизм: 1) за заперечення ортодоксії; 2) за заперечення Абсолюту; 3) за заперечення субстанції; 4) за заперечення Душі; 5) за вчення про закон причинного зв'язку, котрий заперечує бога; 6) за миттєвість; 7) за недіяння; 8) за дхамму про «непротивлення злу».

На противагу буддизму веданта пропонує повернення до Абсолюту, в усіх формах його прояву, тобто у формі бога, субстанції, душі, першоджерела і керуючої сили у боротьбі за звільнення. Під Абсолютом ро–

¹ Дхаммапада // Буддизм. – М. – Харьков, 2000. – С. 25.

² Цит. за.: Бродов В. В. Истоки философской мысли Индии. Йога. – М., 1990. – С. 142.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

зуміється єдність протилежностей – Брахман–Атман, що у перекладі на філософську мову означає конкретну тотожність суб'єкту та об'єкту, трансцендентного та іманентного. Розв'язання суперечності здійснюється не розведенням протилежностей у різні боки, а навпаки, їх поєднанням. Завдяки цьому веданта, поширена на релігію, набуває в індуїзмі форми «генотеїзму» (єдність богів в образі єдиного бога, де кожному богу надається певна самостійність і залежно від обставин, він може бути домінуючим) і в такий спосіб конкретизує «монотеїзм» (заперечення багатьох богів заради одного бога), а в плані соціальному виступає в якості ідеї національно–визвольної боротьби індійського народу.

У веданти виникли своєрідні стосунки з буддизмом. Як брахманська ортодоксія, вона чинила опір буддизму, однак свої ідеологеми змогла сформулювати тільки завдяки тому ж буддизму, котрий вперше в історії індійської духовності зміг звільнити такі її основоположення, як карма, сансара, мокша (нірвана), атман від ритуальних нашарувань, що стримували їх розвиток в індуїзмі. Іноді веданта і буддизм дійсно співпадали настільки, що між ними не було видно суттєвої різниці, особливо у другий період розвитку буддизму, коли його дух породив цікаву систему крайнього плюралізму, що заперечував сам себе; він був не в змозі зруйнувати монізм, глибоко укорінений у брахманізмі. Успіх веданти пояснюється тим, що вона знайшла джерело енергії в самому індійському народі.

Веданта критикує також і ортодоксію за недостатню обґрунтованість Абсолюту, тобто за непослідовність у ставленні до сакрального знання. Цю її критику слід розглядати як самокритику, тим більше, що своїм попередником вона бачить даршану міманса.

Найперша назва веданти – пізня міманса (utara–mīmāṃsā), тоді як міманса, що була заснована мудрецем Джайміні, називалася перша міманса (pūrva–mīmāṃsā). Спочатку дуже важко побачити відмінність думок міманси та веданти. В усякому разі, для кожної з них вчення сакральних текстів є «корінням» усілякого людського знання. Пурва–міманса вважала ці тексти головним чинником у виконанні людиною сакральних обрядів, а цінність сакральної мови була для неї незаперечною. Звідси й головне спрямування вчення на визначення того, що тільки має здійснитися у майбутньому. Для міманси жертвопринесення – це і ритуал, і дещо більше за ритуал, а саме – космічна, поєднуюча дія, внутрішній динамізм всесвіту, всезагальний світовий закон (ṛta), доля. Це світ, заведений неначе годинниковий механізм необхідною дією, ритуалом, який не передбачає необхідність у творчому началі; сакральний припис визначається власним зусиллям людини. Веданта ж шукає знання про вже існуючу сутність, дійсність – Брахмана, а для впевненого в собі Брахмана, котрий не має вели–

Історія філософії

чини, не є подвоєним, не поділений часом, простором і т. п. – не існує й виконання обрядів. Її цікавить вище знання, а не жертвність та ритуали. За ведантою сакральні тексти не керують діями людини, інакше кажучи, людина не є рабом долі.

Самокритика веданти здійснювалася не тільки відносно міманси. Вона проходила крізь всю історію боротьби індійського народу за свою незалежність, майже до середини ХХ сторіччя, коли Індія звільнилася від англійського колоніалізму. За цей час веданта набула різних форм: двайта (дуалістична) веданта (засновник – мудрець Мадхва), моністична (адвайта) веданта (засновники – мудреці Шанкара, Рамануджи). До нових історичних умов веданту намагалися пристосувати такі видатні діячі національно-визвольного руху, як Д. Сарасваті, Рамакрішна Парамананда, Вівекананда, Бал Гангадхар Тілак, Рабіндрнат Тагор, Ауробіндо Гхош та інші.

Успіх веданти полягає в тому, що вона вперше в історії індійської філософії зрозуміла істинного індійського мудреця в образі цілого індійського народу. Суб'єкт, котрий мав потяг до звільнення, був вже не частковим індивідом, а особистістю, а мокша (мукті), як звільнення особистості, стала спробою звільнення усього індійського народу. Відповідь на питання про сенс страждання індійського народу і кожної особистості стала головним змістом філософської концепції веданти. Треба було шукати ворога і енергію його подолання.

Засновником веданти вважається мудрець Бадараяна, автор «Брахма-сутр». Бадараяна був скоріше легендарною, ніж історичною постаттю. Можливо то був узагальнений образ першого вчителя веданти. Точної дати його життя і творчості не існує.

Хоча сутри Бадараяни – визнане теоретичне джерело веданти, самі по собі вони не мають такого значення, як їх подальше тлумачення. Даний твір відрізняється лаконічністю, кожна сутра складається з декількох слів. Всі коментарі «Брахма-сутр» зберігають композиційну структуру першого тексту, котрий поділяється на чотири глави («уроки»). Перша глава носить назву «Саманвая» («Samanvaya»), що означає «Гармонія» або «Єдність», «Послідовність». Її головна мета – показати, що головним героєм тексту веданти є Брахман – джерело та початок світу. Друга глава – «Авіродха» («Avirodha») – «Відсутність суперечності» – присвячується спростуванню поглядів супротивників на природу світу і втілених душ. У третій главі – «Садхана» («Sadhana») – «Засіб» – говориться про засоби досягнення звільнення. І, нарешті, у четвертій главі – «Пхала» («Phala») – «Плід» – розглядаються теологічні питання.

Відповідно цьому вченню, Брахман, що перебуває у світі як його внутрішня сутність, разом з тим трансцендентний до цього світу, є його

Частина I. Історія Стародавньої філософії

верховним правителем і всезагальним богом–творцем – Ішварою. При цьому всесвіт розглядається як реальна еманация Брахмана, його власне розгортання у часі та просторі.

Можна сказати, що така думка стала висновком філософського тлумачення Упанішад, останньої частини Вед, котрі іноді називалися ведантою. Звідси походить і основна назва даршани – від санскр. *veda+anta*, що означає буквально «кінець вед», або філософське тлумачення упанішад.

Упанішади і йога веданти

Відомий перекладач Упанішад на російську мову А.Я.Сиркін зауважує, що вони постають перед нами як складова ведичної літератури, проте відображають інший ступінь індійської культури і нові проблеми, які виникають перед індійськими мислителями. Індійська філософія базується не стільки на Ведах, скільки на Упанішадах. Для розуміння індійської філософії це суттєвий момент. Ведантистська література, що з'являється після «Брах–ма–сутри», дає систематичний огляд ведичної літератури і уможливує нам відкрити для себе справжню місію Упанішад для індійського народу порівняно з Ведами.

Веданта, починаючи з Бадараяни, вперше намагалася систематизувати ведичне знання. Сьогодні ми маємо таку його класифікацію. Уся ведична література складається з чотирьох частин: Рігведа (*Rgveda*; *rg* – «гімн») – зібрання гімнів; Самаведа – (*Samaveda*; *saman* – «наспів») – зібрання наспівів; Яджурведа (*Yajurveda*; *yajus* – «жертвна формула») – зібрання жертвних формул; Атхарваведа (*Atharvaveda* від *Atharvan* – ім'я легендарного жерця) – зібрання магічних формул та заклять. Кожна з тих частин має чотири нашарування. Перший шар – самхіти (*samhita* – «зібрання»). Наприклад, самхіта Рігведа включає в себе 1028 гімнів (*sukta*), що розподіляються за розділами –мандалами (*mandala*). Відомо 10 мандал Рігведи. Кожна частина Вед має самхіти.

Другий шар – брахмани (*brahmana* – «пояснення Брахмана») – це різні за об'ємом прозові тексти, що містять ритуальні, міфічні та інші пояснення до самхітів.

Третій шар – араньяки (*aranyaka* – «лісова книга») – тексти, що призначені для осіб, які залишили свій дім і утаємничилися у лісі, щоб займатися спогляданням.

Четвертий шар –упанішади (*upanisad* – «сидіти біля», тобто біля ніг вчителя, отримуючи настанови, або «наближення до Брахмана»). Це різного роду повчання (притчі), що передавалися від вчителя учням. Існує велика кількість упанішад, серед них у перекладі на російську мову понад

Історія філософії

100. Головними з відомих упанішад, вважаються: Брихадараньяка, Чхандог'я, Айтарея, Каушитаки, Кена, Тайтірія, Катха, Шветашватара, Майтрі, Іша, Мундака, Мандукья.

Названі розділи ведичної літератури відносяться до знання шруті (одкровення). Шруті (sruti – «почуте») – одкровення, що навіяне поетам–мудрець – ріши (rsi). Окрім цієї частини ведичної літератури існує ще одна її частина – смріті (smṛti – «те, що запам'ятовується», тобто передається як традиція, котра належить окремим авторитетам). Ця частина вед називається веданга. До неї належать ритуальні, законодавчі та наукові трактати, що виникли на ґрунті коментуючої літератури: правила з фонетики, граматики, етимології, метрики, ритуалу, астрології та інше. Вже тут ми вперше зустрічаємося з сутрами (sutra – «нитка») – формою викладу знання, яка потім перейде до філософії, однак на відміну від філософських сутр, такі сутри мають початок і кінець, вони не схожі на замкнене коло (мандалу).

Якщо філософія в Індії виникає вперше як полемічний диспут для доказу власних доктринальних принципів перед людьми іншої віри, то індійська філософія виникає завдяки поєднанню різних культур. Вже індійський мудрець – результат змішаної культури арійського народу та тубільців–дравидів («дасью») – намагається відшукати точку опори в дійсному світі. Міфічний хаос периферії і лад центру поєднуються у свідомості індійського мудреця – війна, пов'язана з арійським завоюванням, відбувається і в духовному стані, хоча сам час вирішує поєднати таких різних людей і такі різні культури. То був процес поступового змішування аріїв з автохтонним населенням.

Веди поступово поєднуються з йогою, яка, за сучасними історичними дослідженнями, існувала вже в доарійській культурі Мохенджодаро і Хараппи – протоіндійській цивілізації, відкритої археологами в долині Інду. Це знаходить відбиток і в Упанішадах – ось чому їх і називають «кінцем Вед», кінцем духовності аріїв. Вченими доведено, що до власно індійської духовності належать і такі ідеологеми, як сансара, карма, майя.

Філософське знання, зародок котрого виникає в упанішадах, намагається зрозуміти сенс як шруті, так і смріті, не зводячись до жодного з них. В упанішадах ми маємо перехід від ріши до мудреця філософа. Дар–шана (бачення) приходиться на зміну поетиці (почуття), а ріши – поет–пісняр – перетворюється на філософа. Для розуміння становлення індійської філософії перехід від світовідношення ріши до світовідношення вчителя (гуру) є найважливішим. Тільки тут можна побачити, як спочатку зовнішній (природний і соціальний) світ, що існував для ріши, з усіма його труднощами і негараздами вмиль усвідомлюється як світ його внутрішній;

Частина I. Історія Стародавньої філософії

він неначе замикається в коло, окреслюється мандалою, починає усвідомлювати, що усі ті складнощі, котрі існують у зовнішньому світі є складнощами його власного серця. Їх треба не тільки відчутти на слух, але й побачити за допомогою розуму свого серця. Ця мить триває тисячоліттями. Так відбувається процес руху мислення до певної закономірності, а від неї і до свободи. Однак для того, щоб це трапилося, необхідно було, щоб мета захоплення влади перетворилася на мету звільнення від страждання. Остання мета вже є метою філософського знання. Так починається сьома частина Чхандог'я упанішади: «Я знаю, володарю, Рігведу, Яджурведу, Самаведу; по–четверте, Атхарваведу; по–п'яте, перекази і сказання, (а також) Веду Вед, правила вшанування предків, лічби, мистецтво передбачення, правила поведінки, вчення про богів, вчення про Брахмана, вчення про істоти, військове мистецтво, астрологію, вчення про змії і про божі творіння. Ось що я знаю, володарю.

Але я, володарю, знаю мантри, але не знаю атмана. І чув я від тобі подібних, що той, хто знає атман, здолає смуток. Я, володарю, засмучений. Допоможи ж мені, володарю, переступити межу смутку» .

І філософуючий мудрець шукав відповідь. У нього самого було дуже багато запитань, які названі в упанішадах: що таке дійсність, з якої все виникає і в яку все перетворюється? що є те, за допомогою пізнання котрого може бути пізнане все? що є те, за допомогою пізнання якого невідоме стає відомим? що є те, за допомогою пізнання якого можна досягти безсмертя? хто такий Брахман? хто такий Атман? що таке сутність людини?

Упанішади вірно характеризуються як філософські тексти за своїм предметом, але за методом вони ще не можуть бути названі філософією. Ідеї Упанішад не виводяться зі змісту, а вводяться в нього вже в готовому вигляді. Упанішади все ще мали статус знання–шрутї (одкровення).

Найважчим серед питань було питання про відношення бога (Брахмана) до «Я». Відповідь на нього вже передбачала застосування філософських методів. Ведантисти розглядають це питання в доктрині «бхеда–абхеда» («тотожності та різниці»), куди входить розгляд тотожності та різниці між Брахманом та Атманом (об'єктом та суб'єктом) і безпосередня філософська практика «Я» (йоги), котра здійснює той акт поєднання. Це є найзагальніші питання, які становлять підґрунтя розбіжності існуючих напрямків самої веданти. Одні з них вважають, що «я» і «бог» – зовсім різні сутності, представники інших мають думку, що вони абсолютно тотожні. Також існує позиція, що розглядає «бога» і «я» як частину і ціле.

' Чхандог'я–упанішада // Читанка з історії філософії. У 6 кн. / Під ред. Г.І.Волинки. – К., 1992. – Кн. I. Філософія Стародавнього світу. – С 19.

Історія філософії

Веданта приділяє велику увагу йоги. Остання розглядається як необхідний, хоча і не кінцевий, шлях отримання звільнення. Вона допомагає людині подолати свою карму і вийти з сансари. Безперечно, йогою користується не лише веданта, а всі релігійно-філософські вчення Індії, включаючи буддизм. Вона є психотехнікою, яка є протилежною ведичній духовності як духовності жертвопринесення. В образі йога-аскета, скоріш, втілилась ідея самопожертвування. Однак це характеризує не усякого йога. Особливо це стосується веданти, яка визнає далеко не будь-який йогічний досвід. На протязі свого існування веданта розглядає декілька форм йогічної практики. Найбільш цікавими з них є карма-йога та інтегральна йога.

Характерна особливість карма-йоги полягає в тому, що вона є протилежною йозі буддизму. Карма-йога – це засіб «звільнення» людини за допомогою праці, діла, взагалі дії. У цьому сенсі карма-йога зобов'язує людину бути активною, старанно працювати як на благо свого суспільства, так і заради власного блага. Обов'язок кожного – робити ту справу, котра буде підносити людину у відповідності з ідеалом того народу, до котрого вона належить. Виконувати свій обов'язок означає приносити в жертву свої особисті інтереси, і це необхідна умова, щоб зрозуміти високу філософію. Карма-йога описана в індійському епосі «Махабхараті», в тій книзі, що називається «Бхагаватгіта» (Божественна пісня). Її наміром є показати, що людина повинна не тільки споглядати світ чи себе, але й вміти боротися за своє звільнення, хоча ворогом людини є перш за все вона сама, її примхи, примари, вади (наприклад, боягузтво, злоба та ін.) Коли один з героїв Бхагаватгіти, Арджуна, спробував під час військових подій виступити з проповіддю ненасильства, Шрі-Крішна (бог) назвав його боягузом. «Ти говориш як мудрець, але твої дії – це дії боягуза; тому встань та йди на бій», – сказав він Арджуні. Отже, бути сильним, сміливим, активним – таке головне гасло карма-йоги. Причому карма-йога не закликає працювати за винагороду. Для неї сам по собі труд вже є винагородою, він має чисто «кармічне» значення.

Інтегральна йога – найбільш пізній варіант йоги. Її автором вважають ведантиста Ауробіндо Гхоша. Теоретичною підставою інтегральної йоги є інтегральна веданта, котра намагається знайти такий шлях у філософії, котрий розв'язує будь-яку суперечність, у тому числі й суперечність між матеріалізмом та ідеалізмом у філософії. Людина відповідно до цієї філософії є особистістю, вона повинна не тільки вдосконалювати свою індивідуальність шляхом вільного внутрішнього розвитку, але й допомагати іншим індивідам, гармонійно поєднувати своє життя з життям соціального агрегату. Розвиток суспільства Ауробіндо Гхош розглядав за допомогою «агрегатних станів», до яких відносив: стадо, плем'я, расу,

Частина I. Історія Стародавньої філософії

клас, державу, націю, імперію, а у майбутньому – Світовий Союз. Найвищою формою агрегатного стану суспільства у ХХ сторіччі він вважав націю, котра якнайкраще забезпечує «стабільну психічну єдність» індивідів, об'єднує народ на захист своїх інтересів. Нагадаємо, що філософія Ауробіндо Гхоша, котрий запропонував новий варіант веданти, була провідною ідеєю у національно-визвольній боротьбі індійського народу. Про інтегральну веданту Ауробінда Гхоша говорили як про всезагально розроблену філософську систему, що вказує людству істинний шлях осягнення «інтегрального життя», тобто вищої форми земного життя взагалі.

Таким чином, особливість індійської філософії розкрита в веданті, котра поєднує ведичну духовність упанішад і йогу, не залишаючи їх у первісних формах, а вдосконалюючи протягом усієї історії. Завдяки цьому сьогодні в Індії веданту розглядають як філософію індійського народу.

Розкриваючи становлення індійської філософії, не можна залишити без уваги питання про варни. Слово «тарно» індійського походження і означає «колір», «засіб», «сутність», «касту». Варни були давніми соціальними групами, котрі об'єднували в обмежених районах людей, пов'язаних спільною професією, спільними релігійними обрядами, і тих, що стояли на одній соціальній сходинці. Історія свідчить, що поділення на варни відноситься до часів розпаду родового ладу, коли виділяється і все більш укріплюється родова аристократія. Тому в пізніших законах Ману замість слова «варна» іноді використовували слово «джаті», що означало рід, положення, каста. Основними варнами вважалися: 1) варна жерців {брахманів), 2) варна воїнів (кшатріїв), 3) варна землеробів, ремісників, купців (вайш'ів), 4) варна пригнобленого люду, рабів (шудрів). Міфічний погляд на варни виходить з міфу, згідно з яким вони походять з частин тіла бога Пурушу: брахмани – з вуст, кшатрії – з рук, вайш'ї – із стегон, шудри – з ніг.

Сучасна веданта розглядає варни як психічний стан людини. Вона вважає, що з самого початку належність до тієї чи іншої варни визначалася за здібностями. Вчитель – брахман – вивчав поведінку дитини, розглядав її минулі народження. Потім діти поділялися на варни і продовжували вже особливе для кожної касты навчання.

Так відбувалося закріплення наслідування за кастами, що не завжди відповідало дійсності. Оскільки варна людини перш за все залежить від її духовного розвитку, ведантиста схильні розподіляти людей на касты за їх прагненням. Головне прагнення шудри – кама. Це задоволення, приємні переживання, що досягаються органами відчуття. Для вайш'ів основоположний життєвий стимул – артха, або прагнення до збагачення, до власності, до накопичування. Заради цього вайш'ї можуть приносити в жертву свої чуттєві задоволення. Для кшатріїв головне – дхарма, виконання

Історія філософії

обов'язку. Кожний кшатрій досягає могутності, процвітання, що їм приписує закон. Нарешті, сенс життя брахманів – мокша, або звільнення. Кожна наступна сходинка включає в себе попередні і весь досвід, що накопичений раніше, тому кшатрію, наприклад, не важко оволодіти ремеслами, однак свою задачу вони бачать в іншому. А ось шудрі навчитися новому ремеслу важко, шудри не люблять і не вміють докладати зусиль. Втім, і люди більш високих каст можуть на деякий час впасти на рівень шудри, якщо не виконають свого призначення, хоча при цьому вони ніколи не досягнуть задоволення собою. Силою йоги, однак, можна пройти увесь еволюційний шлях від шудри до брахмана і досягти міцності. Це важко, хоча така можливість існує.

За відміну наслідування приналежності до певної варни виступали Будда та багато інших великих вчителів індійського народу.

Так відбувалося становлення індійської філософії.

Становлення китайської філософії

Культурно–соціальні передумови

Намагаючись зазирнути у таємниці китайської найвищої мудрості, ми не повинні забувати, що з часом китайська філософія зазнала впливу зовнішнього для філософії і начебто забула про своє

духовне коріння, хоча для цього були певні передумови і не тільки економічного та політичного значення, але й філософського. Тому нам треба звернутися в стародавні часи.

Зрозуміло, що китайська якість філософствування, яка стає провідною силою активізації народної волі до свободи, мала зародитися і зростати на ґрунті різноманітних філософських вчень, що виникли та існували в Китаї приблизно в той самий час, як це було і в Індії, і в стародавній Греції. То було п'яте сторіччя до н.е., яке увійшло в історію китайської філософії як «золоте сторіччя китайської філософії». Як написано в книзі «Ши цзи», або «Історичних записках» Сима Цяня, що датується II–I ст. до н.е., в цей час у Китаї існувало, принаймні, шість філософських шкіл: «прибічники вчення про інь та ян» (натурфілософи), «школа службових людей» – жуцзя (так зване конфуціанство), «школа моїстів» – моцзя (вчитель Мо ді), «школа номіналістів» – мінцзя (яку часто називали школою софістів), «школа законників» (легістів) – фацзя та «школа прибічників вчення про дао та де» – даосів.

Так сталося в історії філософської думки Китаю, що найбільшим впливом серед народу користувалося дві школи: школа даосів та школа

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Конфуція, котрі з часом перетворилися на релігії. Особлива взаємодія між даосами та конфуціанцями, пов'язана з протилежністю філософських поглядів, їх суперечкою і разом з тим співіснуванням на протязі тривалого часу, стала своєрідною філософською долею китайського народу, предтечею його філософського вибору.

До цього треба додати, що необхідність у філософії китайці розуміли по-своєму. Для них майже не існувало зовнішнього ворога, як це було в Індії, від котрого треба було звільнитися. Стародавній Китай не знав нападів з боку іноземних держав, війни велися лише в межах самої держави. У деяких історичних свідченнях говориться про війни, котрі китайські царі вели з кочовими, гірськими та степовими племенами, захищаючи від їх набігів квітучі рівнини та багаті землеробські області Китаю. Війни велися також за державну владу, яку отримували сильніші у військовому та економічному відношенні царі. Проте така політика викликала зростання нестабільності серед китайського населення, а розвиток рабовласницького господарства, котрий вимагав постійного ведення війн заради пограбування сусідніх народів та захоплення рабів, приводив до різкого загострення класових суперечностей. Таким чином, китайський народ, тобто трудова частина населення, намагався звільнитися від внутрішнього ворога, що пригнічував його гідність і навіть приводив до голодної смерті. Не знаючи зовнішніх війн, Китай, проте, дуже добре знав народні повстання. Це знайшло відображення в духовній спадщині. У стародавній пам'ятці народної пісенної творчості «Ши цзин» («Книга пісень»), що входить до складу славнозвісного китайського «П'ятикнижжя» («У цзин»), яскраво відображені думки та біди народу:

Сердце как будто пьяно от печали...

Кто у нас держит кормило страны?

Править страной вы давно перестали, –

Скорбь и страданья народа страшны!¹

Найбільша політична напруга як раз і виникла в Китаї у V столітті до н.е., в період Чжоу – Східне Чжоу, або Чжаньго (період «держав, що борються»). Спроби соціальних реформ не могли послабити напруження. Імператор вимушений був звертатися за допомогою, яку на той час можна було шукати в двох джерелах. Перше джерело – безпосереднє спілкування з «Небом» і з духами померлих предків за допомогою ворожби. У стародавньому Китаї був дуже сильним антропоморфізм і «Небу» надавалися влас–

¹ Ши цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – Т. 1. – М.т 1972. –С. 83.

Історія філософії

тивості не просто живої істоти. Воля «Неба» – воля Шан–ді (Верховного імператору), найвищої живої сили, котра визначає долю кожної живої істоти на землі. В образі Шан–ді була персоніфікована божественна сила неба. Стародавні китайці вважали, що все у світі залежить від «волі Неба» і що отримати її можна за допомогою ворожби і символічного знамення.

У справі ворожби китайці були неперевершеними майстрами. Вони ворожили на панцирах черепахи, на спеціальних камінцях і кістках, а також на стеблах трави тисячолісника. Китайське техне (майстерність) ворожби збереглася до сьогодні, однак вона підвладна лише китайцю. Що це: глибинна інтуїція чи тисячолітній досвід? Будь–яка відповідь буде вірною. На так званих камінцях для ворожби та панцирах черепах збереглись надписи, котрі відносяться до другого тисячоліття до н.е. Це найдавніші документи, які були знайдені у величезній кількості археологами. Вони містять питання, що звернені до оракула, і дають змогу отримати уявлення про життєустрій стародавнього Китаю у період існування держави Шан–Інь (XVIII–XII ст. до н.е.). Імператор і сам позитивно ставився до ворожби. Збереглися, наприклад, такі запитання на панцирах черепах: «Чи накаже імператор бути дощу? Чи накаже імператор бути голоду? Чи нашле імператор голод?» або: «Виступаю проти. Чи допоможе мені імператор?», «Ван хоче збудувати місто. Імператор дав згоду». Зустрічаються надписи, де ставиться питання: «Чи може імператор їхати на полювання? Чи може імператор починати війну?»¹. Зрозуміло, що імператор чинив певну дію залежно від отриманої відповіді.

Разом з тим, був поширений і культ предків – манізм. За думкою стародавніх китайців на долю людини впливало не лише «Небо», але й духи померлих предків. Усе своє життя кожен китаєць повинен був звітувати предкам і першопредкам про свої вчинки, заради чого він систематично приносив жертви, іноді, навіть, людські. У спілкуванні живих людей з душами дуже велике значення в Китаї надавалося ритуалу («великій китайській церемонії»). В одному з основних китайських духовних першоджерел «Лі цзи» («Книга обрядів») написано: «Завдяки ритуалу попередні правителі наслідували небесний шлях, керували людськими почуттями. Ось чому людина, яка втратила його – вмирала, людина, яка придбала його – жила». «Початок обрядовості йде від усіякої їжі та пиття. Коли варили просо і нарізували свинину, коли черпали напої із старовинних чаш, били глиняними колотушками у глиняні барабани, людям здавалося, що усім цим можна виразити своє вшанування духам та душам. Коли ж приходила смерть, піднімалися на дах та голосили: «У–у–у, повернися!» Опісля вкладали по–

¹ История китайской философии / Пер. с кит. Общ. ред. М. Л. Титаренко. – М., 1989. – С. 14.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

повернися!» Опісля вкладали померлому до роту сире зерно і здійснювали поминки вареним м'ясом. Так звертали свій погляд до неба, а ховали у землю. Опускаючи донизу тіло з душею По, знали, що дух Ці зверху... Все це первісне»¹.

Світоглядне значення ритуалу можна зрозуміти як сенс ладу того місця у просторі, що знаходиться між небом і землею – Піднебесся (держави), – котрий відтворюється завдяки ритму. Крім того, уява людини акцентувалася на виконанні обов'язку. «Обов'язок є частина душевного вдосконалення», а «ритуал – це велике правило імператора», «Він дає життя народу». Тільки імператор вважався посередником у справі взаємодії та спілкування людей та духів. Стародавня китайська держава – типова «східна деспотія» з крайньою соціальною нерівністю, застиглою соціальною ієрархією та абсолютною владою імператора. Стану жерців як такого у Китаї не було. Не отримали розвитку і демократичні інститути. Взагалі соціальна структура стародавнього китайського суспільства нагадувала трикутник, вершиною якого був імператор (ван), основою були підневільні землеробські общини, члени котрих – безправні шужень (простолюдини). Між основою та вершиною соціального конусу – земельна аристократія різних рангів, яка складала соціальний апарат (чжухоу), глав кланів великих родин (дафу), глав великих родин (ши). Раби разом з тваринами знаходилися поза соціальним станом.

Імператор в якості «намісника неба» був посередником між людьми та силами природи. Кожні п'ять років він повинен був здійснювати мандри по своїй країні і сам приносити жертви богам на святих горах. «Божественний» характер царської влади зовні був виражений таким чином, що усі люди вважалися рабами імператора.

Називаючи імператора «сином неба», а його розпорядження – «священним волевиявленням», – люди пояснювали недоліки його правління також «волею Неба». Так, якщо в країні своєчасно не було дощу або сонячного світла, і це сприяло неврожаю, а значить і голодомору, винен був імператор, його розпуста. Такий імператор не був до вподоби «Небу» і народу. У народних піснях це було відображено таким чином:

«Небо великое в гневе сурово! Царь наш покоя не ведает снова»².

¹ Див.: Ли цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – Т. 2. – М., 1973. – С. 101, 102.

² Див.: Ши цзин. – С. 83.

Історія філософії

Іншим джерелом, на котре мала спиратися влада імператора, був розвиток наукового знання. Китай – одна з найдавніших цивілізацій світу, а цивілізація, як відомо, не може не базуватися на наукових досягненнях, хоча в ті часи вони були ще примітивними. Так, відомо, що письмо виникло в Китаї п'ять тисяч років тому. Вже в династії Ся виникають перші книги – наприклад, збереглися «Книги дому Ся» («Ся–Шу»). Зрозуміло, що там розвивалися перш за все галузі знання, котрі були пов'язані з землеробством та торгівлею. Систематичне спостереження за небом у зв'язку не тільки з його культом, але й також з землеробством, призвели до виникнення астрономії (передбачення затемнень) і до створення хронології та календаря. Такий календар існував вже у II тисячолітті до н.е. Його головною ознакою є розгляд генетичних циклів, і тому тут немає чіткого відокремлення від його світоглядного призначення. Можна сказати, що спостереження за природою дуже рано привело китайців до перших паростків математичного знання, котре спочатку зображувалось графічно. Китаю дуже рано було відомо виробництво металу, а за переказами, зброю виготовляли ще й з каміння та яшми, тобто задовго до того, як дізналися про метал. Китай став відомий Європі не пізніше I ст. до н.е., завдяки розвитку торгових зв'язків. Саме в I ст. до н.е. У римській літературі з'являються перші достовірні згадки про використання шовкової тканини, безсумнівно, китайського походження. Знайомству з Китаєм Європа зобов'язана також великому мандрівнику Марко Поло і його свідченням, що він залишив у своїй славнозвісній книзі.

Таким чином, на видимій сцені китайської стародавньої історії перед нами завжди присутні такі діючі особи: народ (Стихія), імператор (Небо) та їх взаємодія – Піднебесся. Невидимий бік подій розгортається завдяки невидимій силі мудрості, на котру спираються як імператор, так і народ. Образ мудреця, неначе тінь китайського імператора, ніколи не покидає його.

Образ мудреця і китайський міф

Таких слів, як «філософія» і «філософ» Китай не знав довго, так само, як не знала їх Індія. Проте китайський мудрець і не був чистим філософом. У своєму образі він обіймає і найдавнішу форму шамана чи знахаря, і мудреця–науковця, і, в решті решт, філософа. Тому китайський мудрець є більшим за філософа, а китайський філософ є завжди мудрецем. Його свідомість конкретніша за усі інші форми свідомості, і завдяки цьому тільки він може бути радником імператора. У процесі становлення філософської мудрості він не може не спиратися на шаманство і на

Частина I. Історія Стародавньої філософії'

ворожбу, однак робить він це по філософські, тобто керуючись певним знанням про Всезагальне (Єдність). У його нелегкій справі необхідно бути людиною освіченою, і тому він повинен бути в курсі всіх сучасних йому досягнень емпіричних наук, намагаючись їх зрозуміти в цілісності.

Докладаючи зусиль до з'ясування суті становлення китайської філософії (недостатньо керуватися тільки існуючими філософськими текстами), треба знати й образ життя, смерті та безсмертя їх авторів, тобто треба знати, наскільки дійсними були ці знання, втілені у певну особистість. Образ не можна розглядати тут лише як дофілософське сприйняття світу, що базується лише на уяві. Навпаки, йдеться про конкретність філософського знання, котре здатне повертатися до відчуття світу. Тому конче необхідно відтворити образ мудреця–філософа взагалі, що існував колись у Китаї, у різноманітних формах його прояву.

Яке ж місце в соціальній структурі Китаю посідав мудрець–філософ як радник імператора? Здається, він також, як і імператор, був поза соціальною структурою. І лише імператор знав, що оракул розмовляє безпосередньо не з ним, а з мудрецем, хоча для народу імператор зливався з владою «Неба».

Точніше буде сказати, що мудрець–філософ посідав місце між імператором і народом («Небом та землею»). Він був некоронованим володарем Піднебесся. Його головна місія – знайти найдієвіші форми керування народом (стихією, природою). Для досконалого здійснення цієї місії він повинен був знати народ, а не тільки «Небо», він сам мав бути вихідцем з народу, але разом з тим його ставлення до народу мало бути спокійним, врівноваженим, без зайвої експресії та екзальтації. Відомий дослідник китайської стародавньої філософії А. Є. Лук'янов пише: «Мудреці–філософи не призначалися офіційною владою на посаду філософа, бо такої посади й не було. Мудрець–філософ стихійно виштовхувався з народного натовпу об'єктивною суспільною потребою у посередництві між верхами та низами. Без сумніву, мудрець–філософ був здібною і талановитою особистістю свого часу. Він свідомо ставив себе в центр усіх протилежностей. У китайців мудрець–філософ почав називатися цзи, «син», «дитина», «немовля». Відповідно до того, як з'явився правитель під ім'ям «Тянь–цзи» («Син Неба»), з'явився і відповідний до нього тип мудреця–філософа цзи, який сповіщав від імені природної сутності Неба. З'являвся «імператор» під іменем цзюнь і виник відповідний тип мудреця–філософа, який проповідував ідеал цзюнь–цзи – «сина імператора»... Спочатку багато довелось витерпіти мужам–філософам. їх били верхи та низи. Вони ставали схимниками, однак вони ж й залишалися в суспільстві. Вони полум'яніли від внутрішнього усвідомлення відповідальності перед людьми.

Історія філософії

Своє призначення вони сприймали як Вселенський обов'язок, подарований їм зверху природою та першопредками. Потребуючи спілкування, мудреці–філософи почали об'єднуватися і створювати школи, виховувати учнів»¹.

У свою чергу, сам цей образ повністю визначався розвитком змісту його свідомості. Там відбувалася жорстока боротьба з самим собою, з тими формами досвідного і позадосвідного знання, котрі вже існували.

Якщо свідомість мудреця ще не виходила з лона міфу, філософуючий мудрець виглядав шаманом, який часто–густо мусив звертатися за порадою до оракула, пристосовуючи для своєї мети панцирі черепахи або камінці для ворожби (мудреці довгий час не могли зректися звички ворожити). Ставлення до міфу серед китайських філософів було своєрідне, тому треба зупинитися на цьому питанні окремо. Багато дослідників вважають, що міф у Китаї не був розвиненим, що китайці для цього були дуже практичним народом. Справді, можна припустити, що люди, котрі умовами життя були споріднені з природою, протягом тисячоліть спілкувались з нею, існуючи її дарами, лише завдяки землеробській праці все більше проникали в її суть. Та здивування викликає те, наскільки глибоко вони проникли в її таємниці, лише спостерігаючи за нею. Яка праця, який досвід міг дати бачення (чи передбачення) світу, що знайшло свій відбиток у славнозвісному символі триєдності світу "їнь", "ян" та їх взаємодії «ці»? Власне, що це: здогадка, знання, міфологема чи філософема? Можливо, китайцям пощастило знайти дуже вдалу лаконічну форму для виразу сутності буття, котра не потребує наукових фоліантів. Дослідники доводять, що символ «їнь–ян–ці» не суперечить езотеричній символіці інших культур світу, однак у порівнянні з ними виглядає найбільш лаконічно.

Виникає питання: якщо існує такий виразний символ, навіщо ж тоді знадобилася ще й філософія, яку ми пов'язуємо, перш за все, з текстами та мовним виразом сенсу буття. Тим більше, що китайці можуть описати цей сенс лише за допомогою ієрогліфічного письма, а ієрогліфіка розвивалася з малюнкового письма, піктографії, і відрізняється від письма літерами тим, що безпосередньо зберігає в собі цілі думки. Уява виступає тут виключно як сутність і як значення предмету, що присутнє у почутті. Внаслідок цього ієрогліфічне письмо є просто знаком. У свій час Гегель закидав китайській філософії саме те, що вона не має відповідної мови. Китайська мова, на його думку, є дуже абстрактною для філософії, вона не має позначення відмінків і тому слова в ній просто ставляться поруч. Тому, наприклад, вислів: «розум створив одиницю, одиниця створила двійку,

¹ Див.: Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – Изд. 2–е, испр. и доп. –М, 1992.–С. 121, 122.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

двійка створила трійку, трійка створила всесвіт», – є лише натяком на триєдність світу, а не його поняттям.

Однак, не можна заперечувати, що символ «ці» і сьогодні має дуже великий вплив на свідомість людини, і наше знайомство з китайською філософією починається задовго до того, як ми вперше спробуємо розгорнути сторінки праць видатних китайських філософів. Так само було і в історії. Символ виник раніше, ніж з'явилися філософи з їхніми працями. Він був неначе результатом, до котрого прийшла міфічна свідомість китайців, і першою, нерозвиненою формою їх філософії, яка спробувала його пояснити для себе, точніше, пояснити те, що ховається за цим символом, і завдяки цьому спробувала оформити свої думки текстуально. Тут доречним буде пояснити цей процес кантівським поворотом думки: якщо це дійсно, то як це можливо. Якщо сприйняття такої форми Всесвіту є дійсним для людини, чи означає це можливість його існування для будь-якої іншої людини?

Підтвердження такої думки можна знайти, розглядаючи змістовно стародавній китайський міф. Найбільша кількість свідочств з міфології міститься в трактаті «Шань хай цзи» («Книга гір та морів», IV–II ст. до н.е.), а також у фрагментах давнього історичного твору «Шу цзин» («Книга історії», XIV–XI ст. дол.е.) та книги ворожби «І цзин» («Книга перемін», VIII, VII ст. до н.е.), які входять до впорядкованого Конфуцієм П'ятикнижжя, та ін. Спочатку стародавній китайський міф не мав цілісної форми. Він складався з багатьох сюжетів, які належали різним племенам, що населяли Китай. До найбільш відомих міфів слід віднести міф про хаос, який розповідає про виникнення світу з безформної маси, міф про створення світу, яке відбувається засобом відокремлення неба від землі, котрі спочатку перебували у хаосі, подібно середині курячого яйця (відокремлення неба від землі походило від зростання з того яйця Пань-гу – міфічної персони, з котрою пов'язано виникнення явищ природи, природних стихій і людей). Одним з найпоширеніших міфів був міф про Нюй-ву – своєрідного деміурга, творця світу жіночої статі, котра вилпіла людей з глини та річного льосу і мала вигляд напівлюдини–напівгадюки; багато розповідали про інший міфічний персонаж – Фу-сі (східний Китай), який вмів готувати їжу на вогнищі, створив рибальські сіті та вперше побачив на спині коня–дракона, що вийшов з ріки Хуанхе, триграми (ба гуа), які з того часу використовують для ворожби.

З часом Фу-сі та Нюйва стали зображуватися в парі. Хвости їх були переплетені. Це символізувало їх близькість як чоловіка та жінки. Іноді їх розглядали як брата та сестру, котрі, врятувавшись від потопу, вступили до шлюбу і спробували відродити людство. Існували й інші міфи.

Історія філософії

Оскільки стародавні китайці розглядали створення світу як поступове відокремлення неба від землі, то в міфах згадують про небесні сходинки, про гору Куньлунь (китайський варіант світової гори), що з'єднувала небо та землю, а на неї знаходилася столиця верховного небесного правителя Шан–ді. Існував також міф про космічну вертикаль – втілення образу сонячного дерева– фусан (своєрідна ідея світового дерева).

Вже в такому короткому огляді можна побачити розвиток уявлень про єдність світу, поділ світу на протилежності та необхідність побачити той світ знову в єдності. Не випадково одним з провідних мотивів міфотворчості був пошук зілля безсмертя. Китайці в усі часи мріяли про довголіття та безсмертне життя. Вони шанували довгожителів і людей похилого віку. Вважалося, що на Місяці живе білий заєць, який товче в ступі зілля безсмертя. Зілля безсмертя здобували також у країнах мертвих, у підземному світі. Китайські міфічні духи містяться в трьох сферах: існують духи земні (дракони, риби, черепахи), небо як дух (Шан–ді) та духи підземні.

Важко сказати, де вперше зустрічається символічне зображення інь та ян (темного та світлого начала), однак воно пронизує багато міфів, і знадобилися тисячоліття, щоб зробити останній крок до символу. Якщо символ «інь–ян–ці» схоплює сутність буття світу, то поширення сутності на існуючий світ відбувається за допомогою п'ятичасної моделі всесвіту, за якою людина має просторову уяву про чотири частини світу (схід – захід – південь – північ) та його центр, яким є Шан–ді – верховний правитель, де знак «ді» означає зображення вівтарю.

Дослідження китайського міфу вказує ще на такі його особливості: історизацію (евгемеризація) міфічних персонажів, коли міфічні герої розглядалися як реальні особистості; антропоморфізацію; ознаки нерозчленованості частин тіла. Всі ці ознаки характерні для уяви людини, котра ще не виділяє себе з природи. Так у міфі вимальовується образ першого до–філософського мудреця: він має ім'я і водночас не має його, має статево приналежність і водночас не має її (тобто двостатевий, або зовсім не належить жодній статі); він тварина і водночас людина (напівтварина і напівлюдина); тіло і водночас дух¹.

Зрозуміло, що тільки відокремивши себе від природи можна було зробити узагальнення у формі символу (виразної форми) і у формі таблиць, що вказують на циклічність розвитку.

¹ Див.: Лукьянов А. Е. Истоки Дао. – М., 1992. 46

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Перехід до філософського знання. Конфуцій і Лао-цзи

Перехід від міфу до філософського знання в Китаї відбувається в загадковому творі «І цзин», де перед нами постає графічне зображення дійсності у формі гексаграм, і разом з ним дано їх філософське тлумачення. Книга «І цзин» («Книга перемін») демонструє розвиток уявлень про світле («ян») та темне («їнь») начало, що виникли ще в міфічній свідомості. Характерно, що в цій книзі і діалектичні матеріалісти, і діалектичні ідеалісти знаходять свої витoki. Справа в тому, що «ефірна» взаємодія «ці», у якій з'єднані «їнь яо»(темне начало) та «ян яо»(світле начало), одними сприймається як матерія (матерія не зводиться до речовини), іншими – як дух (розум). Діалектика є розвитком тієї взаємодії, і цей розвиток має певний цикл, котрий складається із 64 варіантів. Ми не будемо малювати і описувати гексаграми, які дуже важко пояснити. Одним з найбільш змістовних і цікавих досліджень цієї праці є монографія Ю.К.Шуцького «Китайская классическая книга перемен».

Але для виникнення філософії недостатньо було існування одного лише архетипу в свідомості. Потрібен був ще сумнів або відчай, неспроможність задовольнитися містикою в реальному житті. І такий сумнів у Китаї в V сторіччі до н.е. був. Він стосувався більше не природничого знання, а соціального незнання. Найбільший вплив на долю китайського народу, як вже говорилося, мали дві особистості: Лао-цзи (засновник даосизму) та Конфуцій. Ми переходимо до розгляду їхніх філософських вчень.

Достовірних свідоцтв про життя Лао-цзи історія не зберегла. Ми можемо створити собі лише певну уяву про його образ на підставі короткого біографічного нарису, котрий пропонує нам Сима Цянь у своїх «Історичних записках». Він називає мудреця уродженцем царства Чу і сповіщає про нього, що звали його Лі Ер (Лао-цзи – це прізвисько, яке означає, «Старе немовля»), що був він службовцем–охоронцем державних архівів у царстві Чжоу і саме там зустрівся з видатним філософом Конфуцієм.

Однак життя при чжоуському дворі було для Лао-цзи тягарем, тому він вирішив піти у відставку і помандрувати. На чорному буйволі він вирушив на захід крізь гірський прохід Ханьгу. Спостерігач однієї з прикордонних застав зупинив філософа і сказав, що він не може покинути царство, не залишивши свого вчення. Лао-цзи виконав його прохання, створивши філософський трактат у п'ять тисяч ієрогліфів, який був відповіддю Конфуцію. Куди далі пішов мудрець–філософ і як скінчилося його життя – ніхто не знає.

Конфуцій справедливо вважається першим філософом Китаю. Відомо, що він жив у 551–479 рр. до н.е., але достовірних свідоцтв про його

Історія філософії

життя майже не існує. Існують лише перекази, які залишилися в пам'яті народу і перетворилися на легенду про незвичайну за своєю мудрістю людину. Його справжнім ім'ям було Кун Цю, яке потім змінилося на Кун Фу–цзи, що означало «Вельмишановний Вчитель Кун». Лише у XVII сторіччі європейські місіонери, латинізувавши його ім'я, стали спрощено називати мудреця Конфуцієм.

Конфуцій посіяв у Китаї зерна того вчення, котре згодом отримало назву конфуціанство, перетворилося на релігію і формувало свідомість китайського народу на протязі двох тисячоліть. Славу першого філософа принесло Конфуцію те, що він мав дуже багато учнів. За свідоцтвами, ще за його життя у нього було близько 3000 учнів. Викладав свою філософію Конфуцій в усній формі. Найбільш близькі до вчителя учні зберегли свідчення про образ його життя і склали збірник афоризмів, який увійшов в історію філософії під назвою «Лунь юй» («Бесіди та вимови»).

Про Конфуція розповідають таку легенду. Народився він у печері на схилі Грязевої гори, у князівстві Лу на сході Китаю. Родина належала до давнього аристократичного роду. Конфуцій народився, коли його батькові було 70 років, і вже у 3 роки залишився без батька. У 17 років у нього не стало і матері. Родина була велика: крім нього було 9 дівчаток і хлопець–інвалід. Конфуцій виділявся своїм ростом (1,91 м), і кажуть, що у нього була незвичайної форми голова («бугром»). У 19 років Конфуцій оженився. З 30 років і до 66 мандрував, проповідуючи своє вчення. Його останніми словами було питання: «Хто після моєї смерті візьме на себе труд бути продовжувачем мого вчення?» Учні поховали Конфуція там, де він обрав собі місце сам: на березі невеликої річки, у тіні шляхетних кипарисів, а епітафія на могилі філософа така: «Самий святий, обдарований талантом передбачати мудрець Конфуцій – місце заспокоєння його духу».

Учні пригадують, що сам Конфуцій про себе говорив так: «У п'ятнадцять років я повернув свої думки до навчання. У тридцять я отримав самостійність. У сорок років я звільнився від сумнівів. У п'ятдесят років я пізнав волю неба. У шістдесят навчився відрізнити правду від брехні. У сімдесят років я став слідувати бажанням мого серця і жодного разу не порушив ритуалу».

Дуже показовим фактом, який підтверджує значущість філософа для китайського народу, є те, що у 555 році був виданий наказ імператора про побудову у кожному китайському місті храму на честь Конфуція і про необхідність проведення регулярних жертвопринесень у тих храмах. Працю «Лунь Юй» китайці вивчали напам'ять з дитинства. Взагалі її не можна віднести до філософської праці. Це лише книга спогадів. Проте ті афо–

Частина I. Історія Стародавньої філософії

ризми, котрі викладаються в ній, викликають певне враження, і на їх підставі можна зробити деякі висновки про його філософське вчення.

Головна думка, яка турбує філософа – знайти засіб приборкати стихійний норов народу і примирити його з імператором, у решті–решт –сформувати шляхетну людину Шен–жень. Жень звичайно перекладають як «любов до людини», «людяність», «гуманність». І треба сказати, що Конфуцій знайшов власний засіб.

Його філософське вчення можна образно назвати «атакою на серце». Він вважав, що керувати народом за допомогою законів та насилля не результативно. «Якщо керувати народом засобом законів і наведення порядку за допомогою покарання, народ буде прагнути ухилитися від (покарання) і не буде відчувати сорому»¹. Для того, щоб сформувати в серці людини сором, необхідно заповнити це серце знанням про абсолютне знання «Дао». «Дао» Конфуцій визначає, як знання про норми поведінки, головною з яких є добродійність. Людина, котра знає добродійність може бути названа шляхетним мужем.

Що ж таке добродійність за Конфуцієм? Якщо розуміти під «добродійністю» Конфуція обов'язок, це не буде помилкою. Це знаходить своє підтвердження в афоризмі: «Шляхетний муж знає тільки обов'язок, низька людина знає лише вигоду». Зміст «Дао», знання про обов'язок, або знання про совість, складається за Конфуцієм з таких основних положень: взаємність, міра та людяність (любов до людей). Взаємність означає умову жити в злагоді з самим собою : «Те, що я не хочу, щоб робили мені, я не хочу робити іншим»². Міра – це знання про «золоту середину» як найвищий принцип. Золота середина – це в цілому правильний шлях, дао, мудрість, вміння бути обережним, адже «обережна людина рідко помиляється». Любов до людей та її значення Конфуцій описує так: «Там, де царствує любов до людини, благо. Тому коли хтось поселяється там, де не має любові до людини, хіба він мудрий?.. Людина, що не володіє любов'ю до людини, не може довго жити в умовах бідності, не може вона жити і в умовах радості. Любов до людини людині приносить заспокоєність. Мудрій людині любов до людини на користь. Той, хто відверто прагне до того, щоб любити людину, ніколи не скоїть зла... Добродійна людина ніколи не залишається самотньою, у неї обов'язково з'явиться людина близька за духом»³.

Навчитися бути добродійною і навчитися любові до людини можна у предків, тому треба виконувати все, що вони говорять. Треба знати муд–

¹ Див.: Лунь Юй // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – Т. 1. – С. 143.

² Там само. – С. 150.

³ Там само. – С. 147.

Історія філософії

рість своїх предків і виконувати ритуали («лі»). Лі включало широке коло традиційних правил, котрі він почерпнув з історичної літератури, з «У-цзи» («п'ятикнижжя»), переробивши його. Однією з головних книг цього п'ятикнижжя Конфуцій вважав книгу «Лі цзи» («Книгу обрядів», «Книгу ритуалів»), котра стала викладом його поглядів з питань ритуалу, моралі, філософії. За допомогою цієї книги, на його думку, можна отримати знання з науки про любов до людини. Адже шанування без ритуалу приведе до метушні; обережність без ритуалу приведе до боязливості; сміливість без ритуалу приведе до смуги; прямота без ритуалу приведе до брутальності.

Творча спадщина Конфуція у її відношенні до минулого отримала назву, за його ж крилатим висловом, «виправлення імен». Він говорив: «Треба починати з виправлення імен. Якщо імена не вірні, то слова не мають підґрунтя. Якщо слова не мають підґрунтя, то й справи не здійснюються. Якщо справи не здійснюються, то ритуал та музика не процвітають. Якщо ритуал та музика не процвітають, кара не застосовується належним чином. Якщо кара не застосовується належним чином, народ не знає, як себе поводити... В словах шляхетного мужа не повинно бути нічого не вірного»¹. Таким чином, знання про вміння виконувати ритуал є разом з тим знанням про «Дао», знанням, що формує шляхетного мужа.

Одночасно Конфуцій вчив про велике (абсолютне) знання, яке одним дається з народженням, іншим – завдяки навчанню. «Я відношусь до тих, хто не народився зі знанням, – говорив він. – Я отримав їх завдяки любові до давнини і наполегливості у навчанні». У результаті отримання тих знань людина набуває такі риси, як любов до імператора, любов до батьків, любов до вищих посадових осіб. Вона вчиться бути слухняним та вірним слугою. Не випадково філософська школа Конфуція отримала назву «школа людей, які служать». Отже, вчення Конфуція про те, що навчитися може кожна людина, а не лише тільки імператор, спонукало до роздумів. Конфуцій сам намагався бути прикладом у цьому.

Ось такого вчителя побачив перед собою Лао-цзи, і спілкування з ним привело до виникнення книги «Дао де цзин». Цей невеличкий трактат, котрий залишив після себе Лао-цзи, складається з двох частин і 81 параграфа. Важко сказати про те, що цей твір має системну форму викладу; перше знайомство з ним залишає читача у непорозумінні. Лише згодом вимальовується образ думки його автора.

Лао-цзи намагається вирішити два головних питання: що є «Дао» і хто такий наймудріший. Тільки їх розв'язання дасть можливість знайти вірний образ поведінки людини, народу, імператору.

¹Лунь Юй.–С. 162.

Частина I. Історія Стародавньої філософії'

Керуючою силою поведінки для Лао-цзи є не воля Неба, а воля, котра керує і Небом, і Землею, і імператором, і народом. Лао-цзи називає її, як і Конфуцій, «Дао». Однак, якщо за Конфуцієм «Дао» визначається як совість, то Лао-цзи вже в § 1 сповіщає, що існують різні форми Дао: Дао, що не має імені і Дао, що має ім'я. І те, і інше Дао – важливі, «перехід від одного до іншого – двері до дивного»¹. Можливо, тут вже і висловлене те основне, що потім розгортається у всьому творі. Справа в тому, що автор намагається довести тотожність існування і сутності знання людини, і приходить до висновку, що про сутність ми не можемо нічого сказати, тому що як тільки ми скажемо, назвемо її, вона перетвориться лише в те, що існує, тобто у визначене Дао, а останнє завжди буде не повним знанням, а лише знанням однієї з протилежностей. «Коли у Піднебессі дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з'являється і потворне», – пише він у § 2. А якщо так, то ми не можемо абсолютизувати ніяку з форм існуючого Дао, ми повинні лише знати, що воно перейде у свою протилежність, і ми нічого не можемо зробити з тією «долею». Це перетворення – вічне. Все, що залишається наймудрішому, котрий пізнав цей перехід – нічого не діяти. У цьому неді-янні, власне, і полягає його мудрість.

Пізнання переходу Лао-цзи називає «Де». «Керувати, не вважаючи себе властителем – ось що має назву найглибшого де». На відміну від Конфуція, він вважає, що «треба зробити своє серце виключно безпристрасним, твердо зберігати спокій, і тоді усі речі будуть змінюватися самі собою, а нам лише залишиться споглядати їх повернення. У світі – безліч різноманітних речей, але всі вони повертаються до свого начала». Якщо людина навчається і отримує якесь знання, вона схоплює лише одну з крайнощів і абсолютизує її. Звідси мудрець робить дуже незвичний висновок: він вважає, що усі смути у державі походять від освіченості людей, і тому заради їх припинення треба, щоб люди перестали навчатися: «Якщо не шанувати мудреців, то в народі не буде ворожнечі...»². Він негативно ставиться до конфуціанської ідеї гуманності, вважаючи, що вона виникла на підставі нехтування непізнаним Дао. «Коли усунули велике дао, з'явилися «любов до людини» та «справедливість» (тут маються на увазі лише їх поняття). Коли з'явилося мудрування, з'явилося і лицемірство»³. У такому ключі викладений увесь твір Лао-цзи. Врешті решт, у нього вимальовується такий образ держави: «Нехай держава буде маленькою, а населення – нечисленним. Нехай народ знову починає плести вуз–

Див.: Дао де цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – Т. 1. – С. 115.

2 Дао де цзин. – С. 117.

3 Там само. – С. 120.

Історія філософії

лики і використовувати їх замість письма. Нехай його їжа буде смачною, а одяг гарним, хатини зручними, а життя радісним».

Щоправда, у § 42 знаходимо здогадку про те, чим все ж таки є велике Дао. «Дао народжує одне, одне народжує два, два народжує три, а три народжує всі істоти. Всі істоти носять у собі інь та ян і створюють гармонію». Нам ніколи не зрозуміти те, що саме мав на увазі Лао-цзи. Ми лише відчуваємо його тугу за міфічним образом «інь-ян-ці», і бачимо, що він намагається показати неспроможність висловити це за допомогою мови.

Таким чином, якщо Конфуцій, визначаючи Дао як першопринцип класичної китайської філософії, ототожнює його з совістю, то Лао-цзи, навпаки, ні з чим його не ототожнює, а намагається довести його самови-черпаність і саморозвиток. Не треба забувати, що Конфуцій радиться з першопредками, а Лао-цзи – з тією таємницею, котру взагалі на його думку визначити не можна.

«Золотий вік філософствування» тривав у Китаї з V по II сторіччя до н.е., і за цей час перед нами з'являється ціла галерея образів філософуючих мудреців з властивими кожному особливими філософськими рисами. Серед них Мо-цзи, Ян Чжу, Цзоу Янь, Чжуан-цзи та інші. Але жоден з них не зміг затьмарити славу та заступити вплив Конфуція та Лоа-цзи.

Література

- Буддизм. Четыре благородных истины. – М. – Харьков, 2000.
Гессе Г. Паломничество в страну Востока. – СПб., 1999.
Дао: гармония мира. – М. – Харьков, 2000.
Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М., 1972.
Елиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. – К., 2000.
Жоль К. К. Индуизм в истории Индии. – К., 2001.
Конфуций. – М. – Харьков, 2000.
Лукьянов А. Е. Истоки Дао. – М., 1992.
Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – М, 1992.
Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма – М, 1994.
Томас П. Индия. Эпос, легенды, мифы. – СПб., 2000.
Торгинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 1998.
Упанишады. – М.
Шохин В. К. Брахманистская философия. – М., 1994.
Шуцкий Ю. К. Китайская классическая книга перемен Ицзин. – М. – Харьков, 2000.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Розділ 2. Становлення античної філософії

Визначення змісту та проблема історіографії питання

Досократична філософія є терміном в історії філософії, який відбиває водночас як назву періоду в розвитку історії давньогрецької філософії (тобто стосується проблем періодизації історико-філософського процесу), так і своєрідний характер філософської творчості, притаманний на чаткам філософування в Елладі.

Не існує чіткого розрізнення в працях дослідників античної філософії характерологічної та персоніфікаційної рис означення цього типу філософії. У найбільш повному виданні свідчень ранньої грецької філософії, яке видане російською мовою і має обіг в Україні у заголовку зазначено – «Фрагменти ранних греческих философов» (видання підготоване А. В. Лебедєвим, М.: Наука, 1989. – Ч. 1). Зазначена ж книга завдячує власній появі найповнішому зібранню фрагментів ранніх грецьких філософів, яке побачило світ у 1903 р. зусиллями видатного німецького філолога Германа Дільса під заголовком «Фрагменти досократиків» (Diels H. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch. В., 1903). Згодом відповідальність за редагування численних видань цієї класичної праці взяв на себе учень і послідовник Г. Дільса Вальтер Кранц (починаючи з 5 видання 1934–1937 рр.).

У 1914–1919 рр. переклад російською мовою з 3 видання «Фрагментів досократиків» Дільса–Кранца здійснив російський історик античної (давньогрецької) філософії А.О.Маковельській, який вже містив у назві значну складову типологічного узагальнення і був наіменований як «Досократики» (Маковельский А. О. Досократики. – Казань, 1914. – Ч. 1; 1915. – Ч. 2; 1919. – Ч. 3.). Ще виразніше характерологічний чинник визначення цього типу філософії знаходимо у англійського історика філософії Барнета – «Рання грецька філософія» (Burnet J. Early Greek Philosophy. L., 1940), хоча у його праці ми зустрічаємо аналіз думок всіх основних філософів, згаданих у праці Дільса–Кранца. Знаний російський філософ та історик давньогрецької філософії С. Н. Трубецкой у виданні 1906 р. застосував суто прикметну мовну форму для означення цього періоду в історії філософії – «Досократівський період» («Досократовскій періодъ») (Кн. С.Н.Трубецкой. История древней философии. – М., 1906. –Ч. 1.–С.24).

Історія філософії

Інтегративне персоналістично–характерологічне визначення надано у назвах праць також англійських дослідників В. Єгера – «Теологія ранніх грецьких філософів» (Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1967), та Г. Томсона – «Перші філософи» (Thomson G. The First Philosophers. London, 1955).

Вочевидь, що ми не маємо на меті дати повну бібліографію джерел та праць, присвячених зародженню світової філософської думки, яке за своєрідним поглядом фундатора напрочуд тривкої парадигми теорії істо–рико–філософського процесу Г. В. Ф. Гегеля збіглося з мисленною спадщиною давніх греків. Кількість існуючих у світі праць вже давно переважає можливості просвітницьких завдань початкової філософської освіти, і повна історіографія питання стала справою життя лише певного кола професійних дослідників ранньої грецької філософії. З огляду на цю обставину першочергового значення набувають посилання на ті джерела, які формують власний безпосередній досвід сприйняття ідей давньої грецької філософії, чи які необхідно було б долучити до навчального процесу.

До певного часу (кінець 90–х рр. ХХ ст.) в українському освітньому середовищі мали обіг переклади текстів представників досократичної філософії та їхні дослідження, здійснені російською мовою. Це були високопрофесійні доробки істориків філософії радянської доби, які, проте, все ж мали відблиск певної ланки російської філософської традиції, до якої належав той чи інший перекладач, розпочатої ще з ХІХ ст.

Як приклад, наведемо цілком виправдане власне культурологічне завдання перекладачу з давньогрецької на російську, яке ставив відомий російський філософ, і, зокрема, автор перекладів діалогів Платона, які, попри релігійно–філософське реноме мислителя, ввійшли до радянського видання творів Платона в серії «Философское наследие», В.С.Соловйов (подамо для виразності завдань без перекладу): «Тут возникает новое, более сложное и тонкое требование: овладевши мыслию подлинника во всей полноте и точности ее выражения, нужно во всяком случае ... ставить себе вопрос: как данный автор – скажем Платон – с особенностями своего духа характера, стиля, образа мыслей, насколько все это нам исторически известно, – если бы он знал по–русски и ему пришлось бы писать на этом языке, как выразил бы он на нем свою мысль с этими ее оттенками? Серьезная постановка этого вопроса и добросовестные усилия его практически решить, – т.е. усилия переводчика себя оплатонить, а Платона обрусить, – или другими словами, входя в дух греческого автора, заставляя вместе с тем и его входить в дух русского языка (курсив –Т. К.)– вот чем определяется настоящий путь хорошего, т.е. действительно точного и верного перевода. В нем должны нераздельно присутство–

Частина I. Історія Стародавньої філософії

вать явные признаки его двойного происхождения, из двух живых источников – греческой и русской речи»¹.

Останнім часом у обіг надійшли деякі нові та у перекладі російською мовою праці хрестоматійного та дослідницького характеру, у яких висвітлюються питання давньої грецької філософії, і досократичної зокрема (див. список літератури). У контексті ж сьогодення України неможливо не зазначити на праці видатного українського класичного філолога, дослідника давньогрецької та римської культури, випускника Віденського університету професора Михайла Соневицького, чия праця «Історія грецької літератури» українською мовою, з перекладами основних фрагментів з досократичної філософії, посиланнями на дослідження всіх знаних фахівців історії давньої грецької філософії засвідчує існування незмінного органічного інтересу в українському інтелектуальному середовищі до засвоєння зразків духовної практики давніх греків. На жаль, але життя та творчість М. Соневицького відбулися поза межами України, і тому здобутки його вченої діяльності лише зараз набувають визнання в освітньому середовищі України.

Праця М. Соневицького привертає увагу багатьма гранями. Вагомішими для нас є історіографія опрацювань античної грецької літератури (і філософії як складової літературного процесу зокрема), здійснених українською мовою, та перекладами українською мовою фрагментів з праць досократиків, які є практично першою спробою впровадження у навчальний процес з історії філософії текстів, перекладених з давньогрецької на українську фахівцем філологом та філософом. У подальшому, розглядаючи творчість того чи іншого представника досократичної філософії, ми будемо по можливості підтверджувати погляди мислителів фрагментами саме в перекладі М. Соневицького (М. С – з посиланням на книгу: Соне-вицький М. Історія грецької літератури. – Рим, 1970. – Т. 1. Рання доба. –663 а). В «Історії грецької літератури» М. Соневицького міститься вичерпна історіографія досліджень давньої грецької літератури на теренах української інтелектуальної культури від перших розвідок до 70-х років 20 ст. включно.

В останній час в Україні українською мовою було видано обмаль не лише перекладів та досліджень текстів ранніх грецьких філософів, але й літературної спадщини представників часу розквіту давньої грецької філософії та літератури. Серед вагомих досягнень історико-філософської думки варто відзначити працю А. Г. Тихолаза «Геракліт». Маючи вид навчального посібника, ця робота органічно поєднала наново звірені пере-

¹ Соловьев В. С. Предисловие // Творения Платона. – М., 1899. – Т. 1. – С. V.

Історія філософії

клади всіх відомих фрагментів Герекліта українською мовою та порядкові коментарі до кожного з них.

Серед філософської літератури наступних періодів розвитку давньогрецької філософії слід зазначити підготовані у видавництві «Основи» збірки діалогів Платона та Арістотеля.

Місце та значення філософії досократиків

Цілком очевидно, що префікс «до–» сократична філософія визначає не лише телеологічну спрямованість розвитку мисленної практики певної сукупності постатей давньої грецької філософії – «до Сократа», але й спонукає до визначення певного початку для цього типу філософії, тобто пе–ріодизує певний тип філософування.

За визначенням більшості з істориків філософії філософія досократиків, як вже зазначалось, своєрідним чином збігається з поставанням взагалі такої духовної справи як філософування. Саме представники досок–ратичної філософії вербалізували завдання і цілі філософії – за визначенням Піфагора чи піфагорійців – «любові до мудрості», «любомудрія»; філософ – «приятель мудрості» (не «мудрець», бо мудрість має тільки божество) (М. С, С 549).

Чи є це визначення безсумнівним, чи лише «упередженою ідеєю», яка неначе беконівський «ідол розуму» направляє вже тривалий час зусилля істориків філософії у пошуках «начал» філософії наразі не важливо. Варто наголосити на тому, що чітке і найсистематичніше означення «перших філософів» надав Арістотель у «Першій філософії» («Метафізиці»), з'ясовуючи для власних потреб предмет та зміст філософії: «З перших

філософів.....Талес, що був засновником того роду філософії...) (М.С,

С. 537). Тобто, ми маємо брати за основу визначення початку філософської практики по–перше, літературну спадщину саме давньогрецьких мислителів, а, по–друге, особистий висновок філософа пізнішої доби з цієї ж давньої грецької філософії, нехай це і пов'язується з іменем Арістотеля. Крім Арістотеля посилання на Талеса (Фалеса) та інших «перших» філософів знаходимо у Платона, Теофраста, Діогена з Лаерти (Діогена Лаерт–ського) та ін. Перелік «засновників» філософії встановлений дослідниками грецької літератури та філософії на основі систематизації та аналізу збережених письмових свідчень у XVIII – XIX ст. по Р.Х.

Таким чином, всі матеріали давньої грецької словесності та письменства до життя та творчості Талеса належать до передфілософської доби, а все, що стосується Сократових життєвих та пожиттєвих подій в історії філософії становить вже «Сократичний період» і далі. Хронологічно це

Частина I. Історія Стародавньої філософії'

відповідає часовому відтинку з VI ст. до Р.Х. (рік народження Талеса за Свідасом та Діогеном з Лаерти є 640/637 до Р.Х.) до IV ст. до Р.Х. (роки життя Сократа визначаються 470–399 рр. до Р.Х.).

Ще раз наголосимо на тому, що досократичний період є не лише першим у розвитку історії давньогрецької філософії, але й першим в істо–рико–філософському процесі, який відбиває генезу філософських проявів від «перших» філософів грецької античності до сучасності.

Періодизація давньогрецької філософії, попри часом екстравагантні пропозиції деяких дослідників, чітко встановлена й прийнята у філософському співтоваристві. Virізнують три найзагальніші періоди в розвитку давньої грецької філософії. Перший – досократичний період (філософія досократиків); другий – сократичний період (чи за визначенням О. Ф. Лосева – період високої класики), який включає досягнення найперше Сократа, далі Платона і Арістотеля; та третій період – доба еллінізму, яка охоплює зразки переосмислення попередніх досягнень у працях представників різних шкіл та напрямків.

До уточнюючих періодизацій належать такі, у яких наявні додаткові узагальнення – взаємини софістів та Сократа, як приклад, можуть розглядатися як виокремлений своєрідний тип полемічної філософії, відмінний суспіль і від досократичних зразків, і від генетично системних філософій Платона та Арістотеля (Гиляров А. Н. Источники о софистах. – К., 1891). Для підтвердження рецептивної (сприймаючої) природи культурного середовища давнього Риму в історії філософії широко застосовується термін «елліністично–римська» філософія, оскільки ідейна вартість більшості з творів римських авторів може бути оцінена лише у призмі безпосереднього їх зв'язку з творчим джерелом відповідного грецького автора. Окремим рядком можуть оголошуватися традиції шкіл, які виникли на ґрунті спадщини певного мислителя – «піфагорійці» («Ускладнення викликає навіть визначення піфагорійцям належного місця у викладі історії філософії» – С. Н. Трубецкой), «сократичні школи» та ін.

Проте найістотнішим для всіх існуючих періодизацій історії давньої грецької філософії залишалося орудування переліком чітко визначених імен діячів філософської, літературної та мистецької царини (стиль та мову досократика Анаксагора вважають класичною літературною та науковою мовою, а філософ Платон розпочинав творчу діяльність поетом, глибоко досліджуючи теорію віршування Гомера) та зібранням збережених чи зафіксованих у інших джерелах писемних пам'яток.

Хоча і на цьому ґрунті час від часу постають примари викриваль–ництва. Свого часу згаданий вже В. С. Соловйов поставив під сумнів належність класичного у платонизмі діалога «Протагор» Платону. Од–

Історія філософії

нак це був вияв хіба що форми цнотливого радикалізму, якщо порівняти позицію російського філософа з позицією відзначеного у його ж статті «Про автора діалога Протагор» німецького історика філософії і платоноз-навця ХІХ ст. Шаршмідта, який «залишив Платону лише дев'ять діалогів, тобто лише одну четверту частину з творів, засвідчених давниною»¹. Подібні суперечки точаться і навколо фрагментів досократика Геракліта. Особливо дискутуються питання порядку подання фрагментів, оскільки він суттєво впливає на визначення характеру висвітлення загальнофіло-софських підстав світогляду Геракліта.

Тривале панування гегелівської історико-філософської парадигми в оцінках філософії досократиків визначило у сфері нашого власного істо-рико-філософського досвіду і незначні об'єми уваги, які традиційно надавались змісту цього періоду. Логіцизм у розбудові принципів історико-філософського поступу вихоплював творчість лише незначної кількості постатей, яка вже більше століття незмінно мігрує з підручника до підручника з історії філософії, визначав ланки та послідовність розгляду. Хоча лише в приступній нам 1 частині «Фрагментов ранних греческих философов» за порядковим покажчиком у розділі «Фрагменты греческих философов VI–V вв. до н.э.» вказано 61 позицію, згадано 73 імені та 2 школи.

За прийнятою схемою зміст філософії досократиків обмежується розглядом таких складових: 1) Мілетська школа філософії (Талес, Анак-сімандр, Анаксімен) як перша суто філософська школа та послідовники мілетців у особі Гіппона з Самосу та Діогена з Апполонії; 2) Філософія Геракліта з Ефесу (Ефеського); 3) Піфагор та філософія піфагорійців; 4) Ксенофан та Елейська школа філософії (Парменід, Зенон та їхній послідовник Мелісс із Самосу); 5) Тематичний розділ під назвою «Натурфілософія V ст. до н.е.», у якому розміщені виклади філософії Емпедокла з Акраганту, Анаксагора з Клазомен та – 6) Атомістика Левкіппа-Демокрі-та; 7) Філософія софістів, яка за характером думки та культурним значенням більше належна «Сократичному», ніж «Досократичному періоду» розвитку грецької філософії.

Подібний аристотелівсько-гегелівський шаблон змізерював значення інших постатей в історії давньогрецького письменства для започаткування та розвитку філософської думки. Це вже було доведено згаданою працею О.М.Гілярова при розгляді Платона як історичного свідка у матеріалах, що стосувалися софістів. Однак і стосовно інших постатей досо-кратичної думки існує немало важливих свідчень, які спонукають до перегляду векторної, з зазначеним чітким початком, схеми вирішення питання

¹ Вопросы философии и психологии. – 1900. – Кн. III (53). – С. 357–380. 58

Частина I. Історія Стародавньої філософії

про початок філософської практики. Ці свідчення, проте, ми знаходимо у розділах не філософського, а літературно-мистецького письменства.

Наведемо, як приклад, згадку про поета VI ст. до Р.Х. Ібіка (Івіка), чия творчість розглядається у розділі «Хорова лірика» (М. С, С 412). Його ім'я не згадується в джерелах з філософії. Але в діалозі «Парменід» Платон устами Парменіда виголошує пісенні рядки Ібіка, які начебто не мають безпосереднього зв'язку з проблемою обговорення¹. У схоліях до цього місця цитується 7 рядків пісні Ібіка: «І знову Ерос, дивлячись на мене млюсними очима з-під темних вій, усякими приманами тягне в безвихідні сіті Кіпріди. Справді, я тремчу, коли він надходить. Бо й звиклий до поведів кінь, переможець у перегонах, нерадо ступає навзаводи з швидкими возами на старості літ» (М. С, С 415).

Визнано, що діалоги Платона є довершеною формою літературної творчості, і не містять «нічого зайвого». Відтак, посилання на слова Ібіка цілком мусить мати певне виправдання саме філософського характеру. Ібик відомий прихильністю до міфології та міфотворчості. Тим самим знаний і Платон, особливо у розділах, що стосувалися дослідження природи, методу, психології пізнання, визначення ролі міфу у процесі пізнання людиною себе та світу, тобто у розділах творчості з суто філософською проблематикою. Таке виправдання дотично можна знайти в історико-філологічній розвідці М. Соневіцького (з залученням колекції фрагментів ранніх грецьких поетів Пейджа – D. L. Page, *Poetae melici Graeci* – Oxford 1962): «Темні барви, як тут «темносині вій», в ранній поезії символізують похмуру силу, що їй людина не може опертись» (М. С, С 415). Це досить несподіваний штрих-додаток до з'ясування природи Еросу у філософії Платона. Чинна сила Еросу в спонуканні до пізнання постає вже не зовсім такою піднесеною та романтичною, якою вона подана у більшості із зазначених нами історико-філософських досліджень сучасності.

В свою чергу, мотив космотворчих надлюдських, і тим самим імовірно «похмурих» сил знаходимо у молодших «класичних» досократиків: Геракліта – Логос, Емпедокла – Любов та Ворожнеча, Анаксагора – Розум-«Нус». Молодшими їх можна визнати тому, що час життя Талеса та Ібіка приблизно збігається. Цікавий догляд на цій основі можна зробити з назвиська іншого молодшого натурфілософа Демокріта – «Той, що сміється» (Геракліта ж називали «Той, що плаче», «Плачучим»). Демокріт не визнавав існування надречовинної космотворчої і надлюдської сили, оскільки джерело руху знаходилося в самій істоті речовинних першопочатків буття – атомах.

¹ Перехід до діалектики єдиного та інакшого – «Парменід» (137a) – Платон. *Собр. соч.* в 4 т. –Т. 2 –С. 359,464.

Історія філософії

Також зазначається, що «Ібік, перший у літературі, величає перемогу людської техніки над природою; згадуючи кам'яну греблю, недавно збудовану «руками смертних», що в Сіракузах сполучила острів Ортігію з суходолом, каже: «Колись там проживали морські слимаки та хижі риби» (М. С, С 414). Навряд чи провісник Нової філософії Ф. Бекон не включив би постать Ібіка у своєрідний реєстр історії філософії науки та техніки. Відтак, питання визначення «перших» філософів, чи «початку» філософії не постає як остаточно і безповоротно вирішене.

Зрозуміло, що таких прикладів можна відшукати досить багато. Вони постають на сполученні філософської та філологічної писемності, породжують проблеми визначення начатків філософської практики з огляду на своєрідний характер визначення предмета філософії тим чи іншим філософом, тими чи іншими філософіями. Тому і оцінки філософії досократа–тиків розбіжні до протилежностей.

Для всіх істориків філософії, які тим чи іншим чином сприйняли концепцію розвитку філософського знання Г. В. Ф. Гегеля філософія до–сократиків розглядається як попередні вправи світового духу перед появою таких вершин грецької думки як філософія Платона та Арістотеля. Цей мотив є переважаючим і практично у всіх історіях філософії, створених, чи тих, які мали обіг, у радянську добу. Гегелізм був у цій порі стрижневою парадигмою мислення та сприйняття історичного матеріалу.

Проте, ще у ХІХ ст. були проголошені поодинокі, і тому екстравагантні для філософської спільноти того часу, оцінки спадщини досократа–тиків, які принципово різняться від щойно згаданої. Російський філософ П. Л. Лавров у своїй праці «Критична історія філософії» (1873)¹ дає розгорнутий виклад одноіменної праці з історії філософії: «Критична історія філософії», доцента Берлінського університету Є. Дюрінга (E. Duhring: Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 2–te vermehrte Auflage, Berlin, 1873) – маловідомого у нас як історика філософії, і цілком знаного як візаві Ф. Енгельса по роботі останнього «Анти–Дюрінг». Навіть в оцінці спадщини досократиків цими двома представниками німецької думки яскраво виявляється конфлікт гегелізму (Ф. Енгельс) з іншими типами філософії (Є. Дюрінг).

Основні положення цього викладу мають такий вигляд – за Дюрінг–гом, найсильнішими представниками давньої грецької думки є особливо ціновані елеати, Анаксагор, Емпедокл, і, насамкінець, Сократ: «Спеціальний виклад засвідчить, що головні представники досократівської філософії з особливою виразністю закарбовують у сприйнятті речей певні не–

¹ Лавров П. Л. Избр. произв. в 2–х т. – М., 1965. – Т. 2. – С. 329–353. 60

Частина I. Історія Стародавньої філософії

обхідні форми пізнання і уяви... Ці форми пізнання та мислення вичерпують... область філософії, так що залишається зовсім небагато зробити справ такого ж роду і у тому ж напрямку... Відтак повнота творчої сили обмежується періодом, який завершується раніше Сократа»; Платон стає виразником поворотної точки розвитку грецької філософії, а згодом і занепаду; Арістотель позбавляється права на творчий чинник у філософічних пошуках: «З ним ми дійшли до закінчення творчої діяльності грецького духу»; Арістотель є радше представником не філософії, а вченості. (П. Л., С 338–339, переклад з рос. – Т. К.).

Саме такий вигляд мають рівновіддалені оцінки філософії досократиків. Поміж ними існує ціла плеяда «поміркованих» позицій, з наданням переваги, чи додаткової виразності комусь з перелічених постатей. Вочевидь лише одне, що інтерес до досократичної філософії підноситься щораз дужче тоді, коли свідомість певного покоління людей перенасичується науковістю та навченістю, соціальністю, технократизмом, містицизмом чи психологізмом, і виникає нестерпне бажання долучитися до творчої і ясної філософської практики людини.

Філософія досократиків

Попередники Мілетської школи

Безперечно, що філософські вкраплення можна знаходити не тільки у зазначених Арістотелем «перших» філософів, але й у інших діячів словесності, літератури та мистецтва. Нам важливо не стільки дати повний їх перелік, скільки наголосити на тих безперечних впливах, яких зазнавали перші діячі філософської думки.

Серед безпосередніх попередників «перших» філософів звично вирізняють міфопоетичну творчість Гомера та Гесіода. їхня спадщина не лише надихала на нову творчість молодших співвітчизників, але й стала предметом глибокої полемічної традиції. Особливо це стосувалося питань міфологічного світосприйняття і означення структури світу (космосу).

Саме Гесіод впорядкував міфопоетичне розмаїття давніх греків у цілісний виклад поставання світу. Збереглися три основних праці, які засвідчені іменем Гесіода: «Теогонія», «Праця і дні» та «Щит» (Геракла). Для розвитку філософського письменства найбільшого значення набула саме «Теогонія» – «Походження богів», або ж «Родовід богів». Вагомою рисою цієї праці є вже чітко означене спільне міфологічно–космологічне конструювання уявлень про походження світу (космосу), проте ще як родоводу богів.

Історія філософії

«Саме оповідання починається словами: «У первопочині отже настав Хаос...» (116). Під словом «хаос» модерні люди розуміють неупорядковану масу, але це слово ... для описання первісного стану світу означало спершу «позіхаючу порожнечу» (Індоєвропейський корінь цього іменника спільний з грецьким дієсловом ... «широко роззявляти рота», «позіхати» та з іменником ... «щілина»). Отож цю порожнечу згодом заповнюють божества: Гая ... «Земля», Тартар ... «Підземелля», Ереб ... «Темрява», «Ніч» і Ерос ... «Любов». Усі ці божества виникли безстатеві. Також і Гая–Земля видала безстатеві Урана ... «Небо», ... «Гори» і Понт ... «Море». Але далі під впливом Ероса починається вже статеве роджен–ня богів» (М. С, С 274–275).

Вельми цікавою видається філософічна основа літературної байкарської творчості Есопа (Айсопа) (VI ст. до Р.Х.). Його вважали одним з сімох мудреців, як і Талеса (Фалеса) з Мілету. У «Бенкеті сімох мудреців» Плутарха зображено Есопа, який сидить коло Солона і спілкується з різними мудрецами. (М. С, С 522).

Також VI ст. вирізняється суперництвом двох потужних релігійних напрямків: гармонійної релігії Аполлона і екстатичної Діоніса, «що виступав як нова агресивна сила» (М. С, С 528).

Значного впливу релігія Діоніса спричинила і на розвиток світоглядного руху «Орфіків». Секта Орфіків неоднозначно сприймалася у різних спільнотах давньогрецької культури. Існують свідчення як про практичну підтримку орфіків (тираном Пісістратом), так і про суспільні та культурні переслідування членів секти. З цим рухом пов'язують появу потужної хвилі релігійної літератури у VI ст. до Р.Х. Платон у «Республіці» досить саркастично характеризує суспільну чинність орфізму та орфіків: «Ошуканці та ворожбити йдуть до дверей багатих і переконують їх, нібито вони мають силу, роздобути від богів жертвами та закляттями, щоб у розкішних святкуваннях налагодити кривду, якщо її вчинив господар або його предки» (Resp. II, 364 b.) (М С, С. 529).

Релігійна література, крім зазначеної орфічної, представлена у добі зародження філософії і літературою Аполлонійського спрямування. Яскравим представником цього напрямку розглядають Арістея, про якого згадують Геродот та Піндар. Арістея вважали чудотворцем. Подібно ставилися до постатей Абаріса та Епіменіда з Кнососу.

Перехідною літературою від епічної та релігійної до філософської вважають працю Ферекіда «Теологія». Дослідники згоджуються у тому, що «Теологія» була перша прозова писемна праця. Від «Теогонії» Гесіода її відрізняє зміна позиції автора щодо предмету думки. За Фереکیدом, неможливо дати «родовід богів», оскільки є ті з них, які існували завжди,

тобто людині не варто ставити питання про поставання «Хаосу», з якого вже потім постали перші боги: «Зас і Хронос (Час) були завжди, і також Хтонія. А Хтонія дістала ім'я Гая (Земля), коли Зас дав їй землю на весільний дарунок» (М. С, С 533). Відтак можна вести мову, говорити, сло-вити про богів («Теологія» – мова про богів), а не давати їхній родовід («Теогонія» – про походження богів). Водночас, у Ферекіда у «Теології» фахівці відшукали міфи та міфологеми, значно давніші, ніж у Гесіода.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Мілетська школа філософії

Розглядаючи Мілетську школу філософії згадують три Постаті – Талес (Фалес), Анаксимандр та Анаксимен. Походження філософії пов'язують з іонійським містом Мілет VI ст. до Р.Х. Саме творчість перших філософів вирізняється прозовим письмом, на противагу поетичному чи епічному стилю, у якому творили представники міфології.

Талес з Мілету (625–547) загально визнано вважається «першим» філософом. Талес походив зі знатного роду. Він відомий своєю політичною та суспільною діяльністю – належав до знаної групи «сімох мудреців». За Геродотом, Талес пропонував створити одну центральну іонійську раду, щоб спільно захищатися від завоювань з боку Азії.

Відома й його природничонаукова практика. Талес багато подорожував, був у Єгипті, де вивчав щорічні розливи Нілу та здійснив обміри висоти пірамід за допомогою відкинутої ними тіні. Загального визнання здобув тим, що вдало передбачив затемнення сонця 28 травня 585 р. до Р.Х., послуговуючись методом спостереження за природними явищами та аналізом їхнього представництва у хронологіях та історіях.

Класичним зразком викладу філософії Талеса є уривок з «Метафізики» Арістотеля: «З перших філософів найбільша частина була думки, що тільки у вигляді матерії ...існують початки ...всього. Та не всі вони уважають те саме за розмір і вигляд такого початку, але Талес, що був засновником того роду філософії, уважав ним воду (через те заявив, що земля є з води). А взяв цей висновок імовірно з того, що бачив і те, що їжа всього волога, і саме тепло з того походить і тим живе (а з чого щось походить, то те є початком усього)... і що насіння всього має вологу природу. А вода є початком поставання вологого» (11, А 3) (М. С, С 538).

Більшість дослідників старогрецької мови та філософії спільні у висновку, що ні слова, ні поняття матерії філософи ранньої доби не застосовували. Це і є зразок того нашарування власних філософських інтересів Арістотеля згідно з власним поняттям завдань філософії, які накладаються тоді, коли відбувається історична рецепція (сприйняття та інтерпретація)

Історія філософії

філософії, зокрема попередників (хоч дещо подібне відбувається і у рецепції ідей сучасників), і про що вже було зазначено раніше.

Проте не викликає сумніву твердження, що Талес намагався для «всього» відшукати єдине і однинне начало, принцип, який би пояснював цілісність і однорідність буття. Таким началом він визнавав те, що є водночас максимально наближене до природничого буття – воду, і, як на час Талеса, могло б бути зображене гранично відстороненим, зі значною мірою абстракції природничим та чуттєвим началом.

У свідченнях про думки Талеса з приводу світобудови знову ж скористаємось Арістотелем. Він полемізує з точкою зору Талеса, який розташовував Землю, яка спочиває, на воді.

Визначаючи рушійні сили буття Талес висловлював припущення щодо провідного значення душі: «На основі спогадів про Талеса здається, що й він уважав душу чимось рушійним, якщо сказав, що камінь має душу, бо порушує залізо» (А 2) (М. С, С 538). У фрагменті Арістотеля йшлося про камінь–магніт. Проте, знаходимо і свідчення визнання Талесом духовної основи світу за богами: «Талес думав, що все є повне богів» (А 5) (М. С, С 539). Про співвідношення креативно! ролі богів за традиційними поглядами та такої ж креативної ролі води – все походить з води, – у філософських поглядах Талеса жодних звісток не знайдено.

Анаксимандр (бл. 610–546). У літературі переважає думка про те, що Анаксимандр був «учнем» Талеса. Цей висновок обґрунтовується тим, що іонійський філософ хронологічно був дещо молодший Талеса. Однак характер його думки свідчить про практично самостійне творче джерело. З творами Анаксимандра були знайомі Арістотель, Теофраст, Аполлодор. Значну кількість уривків з творів Анаксимандра подає Сімплікій.

Вирішуючи однакову з талесовою задачу – пошук першоелемента (праелемента) буття, – Анаксимандр витворив поняття «алейрон», яке етимологічно зі старогрецької утримує два суміжні змісти: «безмежне» («а–пейрон» – «а» заперечує кореневе значення слів «межа», «кінець») та «неозначене». Філософський зміст поняття «апейрон» суттєво переважає зміст поняття «води» Талеса «Апейрон» як космотворчий першоелемент не має осязаного як «вода» відповідника (космотворчий, але не природний у сучасному картенованому розумінні природи як фізичної протилежності всього, що ми називаємо мисленням), проте є не суто міфологемою чи абстрактним поняттям розуму. «Апейрон» не має початку та закінчення. Значення «алейрона» з певними застереженнями поєднується зі значенням «ар–хе» – «початою), термін, який за Сімплікієм, запровадив саме Анаксимандр.

Значення першопочатку визначається ще й тим, що саме з нього виокремлюються всі наступні контрасти, які стають складовими вже ося–

Частина I. Історія Стародавньої філософії

занного світу, отже «апейрон» стає своєрідним генетичним поняттям–попередником поняття потенціальності у Арістотеля: «З одного відокремлюються існуючі в нім контрасти, як каже Анаксимандр» (М. С, С 540). «Апейрон» виступає і як принцип однорідності у всіх зовні відмінних подіях. Ніщо не може постати, з'явитися поза ним, і відійти, зникнути, не повертаючись до нього. Його безмежність охоплює всі прояви тривалості та стає для них нормотворчим законом розрізнення і, головне, покаранням за бажання вирізнитися з першопочатку: «А з чого є поставання всьому суцшому, з того є й загибель по необхідності. Бо сплачує одне одному кару й покуту за несправедливість згідно з нормою часу» (М. С, С 540).

Анаксимандру належить і переосмислення доглядів на природу вічного. Всупереч міфологічному і космогонічному світоглядам, у яких навіть найперші боги є безсмертними, космологічний напрямок мислення філософа визнає першопочаток вічним. У міфології та космогонії боги безсмертні, бо не мають завершення, але вони не вічні, бо мають початок, причину поставання. Космологічний філософський погляд визнавав вічним те, що не тільки не має завершення, але й не має початку. Така позиція співзвучна з аргументацією Ксенофана щодо обґрунтування існування лише єдиного і одного Божества, яке істотно згодом вплинуло на стратегічне вчення про вічне та незмінне буття Парменіда.

Космологічні погляди Анаксимандра також вирізняються евристичністю. Саме філософські роздуми філософа дали змогу висловити припущення про існування не одного, видимого і позірного для людей світу, а безлічі «світів» і «небес». Він виникає завдяки виокремленню з первинного вічного «апейрон» двох контрастів, двох протилежностей – теплого і холодного, світла і темряви. Всі інші складові образу світу, подібного до вавилонських зразків, виникають завдяки чинності протилежностей. Світ Анаксимандра побудований на симетрії, і Земля в ньому нагадує рівновід–далений від всіх інших рухомих небесних тіл непорушний циліндр. Люди живуть на горішній поверхні циліндра Землі, яка відтак має значення заселеної, олюдненої Землі – «екумена».

Ознаки нового світогляду Анаксимандра знаходимо і у свідченнях доксографів про технологічні наміри застосування висновків про природу «апейрон» – пояснення явищ природи та зародження життя на Землі з води.

Безумовне визнання світогляду Анаксимандра моністично матеріалістичним не узгоджується зі словами Арістотеля, у яких «алеїрону» надається значення дієвої і творчої сили: «Тому, як кажемо, воно (тобто апейрон) не має початку, але саме є початком усього. І воно огортає все і керує всім, як кажуть ті, що крім апейрон – безмежного не приймають інших причин, як от розуму (тобто Анаксагор) або любові (тобто Емпе–

Історія філософії

докл). І це є божество..., бо воно безсмертне і незнищенне, як каже Анаксимандр і більшість філософів природи» (М. С, С 542).

Істотного значення для усвідомлення еволюції філософських вчень досократиків має філологічний догляд Вернера Єгера, у якому пояснюється видозміна значення слова «божество», яка вплинула на формування підстав вчення Ксенофана про єдине божество як не суто міфологічної істоти: «Відомий вчений Вернер Єгер у своїй праці про теологію ранніх грецьких мислителів (Werner Jaeger. Die Theologie der fruhen griechischen Denker. – Stuttgart, 1953.) думає, що саме Анаксимандр перший ужив тут відприкметникового іменника ... на філософічне поняття «божество» для відрізнення від мітичних богів. Це слово згодом увійшло в нормальний словник літературної мови: цього слова дуже часто вживали в V ст. Геродот і трагічні поети. Єгер думає теж, що ... оригінальна цитата про вину й кару людини – це перша філософічна теодицея» (М. С, С 543).

Анаксимен (бл. 588–525). Анаксимен є наймолодшим зі згадуваних у літературі представників мілетської школи філософії. Вважається учнем Анаксимандра. Відомий астрономічними і метеорологічними дослідженнями. У космологічній теорії наслідував з певними корективами основні настанови свого вчителя Анаксимандра. Досліджував явища природи, зокрема природу граду, землетрусів, блискавки.

У філософському контексті Анаксимен не створив принципово відмінного від засновників школи вчення. Але надав їхнім думкам своєрідного розвитку. У означенні першоелементу світу Анаксимен надав перевагу «повітрю», яке суспіль поєднує безперечнішу відчуттєво означену якість «води» Талеса та властивість «безмежності» Анаксимандра. Філософ, водночас, відкидав у визначенні чинності «повітря» як зайве перенасичення відчуттєвістю талесового першоелемента, так і властивість «не-означеності» анаксимандрового апейрона.

Згідно з поглядами філософа речі виникають шляхом квалітативних (якісних) змін повітря. Ці якісні зміни спричинюються згущенням та розрідженням повітря. Однак згущення та розрідження, в свою чергу, як засіб утворення речей, є не зовнішніми до повітря чинниками, а радше іманентним станом існування повітря. Саме тому Анаксимен тісно пов'язує означення властивостей повітря з властивостями людської душі, повітря є найбільш одуховленим з усіх природних елементів: «Як наша душа каже (Анаксимен), – що є повітрям, тримає вкупі нас, так увесь світ огортає дух ... і повітря» (М. С., С 545). Навіть боги, за Анаксименом, постають з повітря: «... св. Августин каже, що Анаксимен « не заперечував богів і не промовчував; однак він вірив, що не вони створили повітря, але самі походять із повітря» (М. С., С 545).

Філософія Геракліта з Ефесу

(Ефеського)

Розквіт життя Геракліта (бл. 544–480)

припадає на час, коли на Близькому Сході, що межував з Іонійським грецьким узбережжям панували перси. Геракліт походив з аристократичного ефеського роду Кодритів. Він мусив був взяти у спадщину посаду архонта–басилевса, але відмовився на користь свого брата. Наприкінці життя він навіть відмовився і від участі у політичному житті полісу.

Цілісних творів Геракліта на сьогодні дослідники не мають. Відомо, що йому належав твір під загальною назвою «Про природу», яка поділялась на три частини: «Про Всесвіт», «Про державу», «Про божество».

Власне творів Геракліта ми не маємо – не дійшли цілісні тексти. Із різних джерел збереглося і засвідчено понад сто фрагментів і уривків (126 дійсних і 15 сумнівних). Існують припущення, що філософ не мав цілісного твору, а лише певні записані висловлювання. Однак пізніші філософи і доксографи наполягають на існуванні саме книг із вже згадуваними назвами (А. Т., С. 15).

Виклад змісту творчості Геракліта більшість дослідників безумовно розпочинають зі з'ясування особливостей стилю філософа. Наведемо характерні його риси, які певною мірою узагальнюють всі наявні пропозиції дослідників спадщини:

Фрагменти книг Геракліта вирізняються оригінальністю змісту, стислості викладу, цілком імовірно – у образній і афористичній формі. Саме звідси намагаються виводити причини складного усвідомлення читачами творів, а відтак – «темноти» філософічності Геракліта (певні життєві і суспільні обставини спонукали до розвитку песимістичного сприйняття філософом життєвих подій. Давні також називали Геракліта «Плачущим»).

Пояснення «темноти» стилю Геракліта тісно пов'язане не лише з формою викладу, але й зі змістом. Філософ, намагаючись словесно відтворити осяжну йому істину, користувався поєднанням суперечливих, протилежних за значенням понять. Цим прийомом він мав намір відбити суперечливу сутність вже самих речей, предметів об'єктивного світу.

Стиль, яким послуговувався Геракліт, і який мав своєрідний характер урочистості, називається «ієратичним» (стиль жерців і релігійних діячів).

За логіко–філологічними особливостями стиль філософа визначають як «антитетичний», коли різко протиставляються окремі слова і речення.

Безумовною причиною «темноти» стилю визначають також особливості світогляду філософа, його особистісні риси.

За визначенням Арістотеля Геракліт належав до так званих перших «філософів природи» – натурфілософів, чи «фісіологів». Зрозуміло, що питання натурфілософії складають серцеву ланку у спадщині філософа.

Історія філософії

Натурфілософія Геракліта є багато в чому розвитком ідей мілетців. Однак про жодне наслідування не може й бути мови – ми маємо справу з цілком самостійним філософським явищем. Найістотнішим єднальним чинником мілетців з Гераклітом є натуралістичний принцип пояснення явищ дійсності із стихійного матеріального начала – води, алейрона, повітря, вогню. Однак у Геракліта ми вже спостерігаємо переважання рис «філософа – товариша мудрості», а не вченого природодослідника. На перший план у мислителя виступає не лічба, не вимірювання, не геометрія, не універсальне ремесло, а дослідження розумових здібностей, космосу, закону.

Таким стихійним матеріальним космотворчим елементом у Геракліта постає Вогонь, суперечлива у собі сутність, постійно мінливе і плинне власними проявами першоначало. Розглядаючи першоначало філософ слідує думки про вічність (у зазначеному раніше контексті) як матерії, так і руху. Саме таким чином він намагається поєднати незмінну цілісність природної єдності з позірною всезагальною змінністю та рухомістю. Для чинника такої всезагальної змінності і вічної матерії Геракліт намагається знайти діалектичне пояснення.

Космос у цілому і все, що перебуває у ньому філософ оголошує видозміною першовогню, наслідком його згущення та розрідження (спільний з мілетцями засіб пояснення поставання речей): «Цей космос, той самий для всіх, ніхто ані з богів, ані з людей не створив, а вічно був, є й буде вогонь вічно живий, що спалахує мірою та мірою згасає» (А. Т., С. 62, Ф–30).

«Вогонь» переходить у протилежні стихії. Саме він є речовинним носієм всезагальної плинності та змін. Його «життям» є згорання, згасання, поступове перетворення на повітря, воду, землю (попіл). Однак ці елементи є виключно мертвими стихіями щодо першовогню, їхнє життя визначається лише переходом у власну протилежність: «1) Вогонь живе землі смертю, й повітря живе вогню смертю, земля – води; 2) Вогню смерть – повітря народження, й повітря смерть – води народження; 3) Із землі вода народжується та з повітря – вогонь і навпаки» (А. Т., С. 98, Ф–76).

Загорання (розрідження) вогню є його життям. Це означає «шлях вгору», і разом з тим загибель всіх речей. «Шлях вниз» є «вмиранням», чи затуханням вогню, що призводить до виникнення речей. Ці процеси – загорання і затухання (згасання) – відбуваються одночасно й циклічно, у постійних «мірах»: «Шлях вгору – вниз той самий» (А. Т., С. 89, Ф–60). Такий взаємоперехід вогню у багатоманітність одиничних речей постає суперечливою єдністю: «На вогонь вимінюється усе, і вогонь – на усе, як на золото товари, і на товари золото» (А. Т., С. 108, Ф–90); «Обертання вогню: спершу море, а ж море – навпіл земля, навпіл – престер ... <земля> розпливається в море, а море розпливається згідно з тим самим логосом, що й спочатку мало, поки не стало землею» (А. Т., С. 66, Ф–31).

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Згідно з основними якостями вогню Геракліт визначає і основні діалектичні стосунки першоначала «вогню» до власних виявів:

Виникнення Космосу (виникнення речей) є «недоліком» (нуждою) вогню; загибель Космосу (світова пожежа) є надлишком і достатком;

Геракліт вчить, що обертання подій виникнення та загибелі Космосу, яке увінчується світовою пожежею, відбувається що 10800 років.

Таке обертання подій позбавлене чинника розвитку (прогресу), після мірної пожежі настає новий Космос, який цілком відтворює у часі попередній. Це зумовлюється визнанням Гераклітом відсутності цілеспрямованої мети, цілі вдосконалення – байдужий, дотичний до людини космічний колообіг повторюється поза всякої мети: «Вічність – дитина, що бавиться, граючи у пессею: царство дитини». («Пессея – гра, що нагадувала шахи або шашки, коли по дошці пересували камінці або кістки»; А. Т., С. 83, Ф–52);

Як і у Анаксимандра, боги у Геракліта не мають жодних стосунків і впливу на космотворчий процес загорання та згасання вогню;

Люди мають хибні – мітологічні, уяви щодо виникнення світу і його існування.

Водночас з фісіологічною спрямованістю вчення, Геракліт надає вогню життєдайної сили, яка більше нагадує креативну духовну властивість. Вогонь насичує «душею» всі речі, які виникають з вогню, таким чином, що суцільно весь Космос постає як одушевлена дійсність: «Якби Сонця не було, незважаючи на інші зорі, була б ніч» (А. Т., С. 115, Ф–99). Саме в цій композиції змістів Геракліт уподоблює Сонце з Логосом (Словом), вчення про яке має таке ж істотне значення для його філософії, як і вчення про вогонь. Більшість дослідників згоджуються на тому, що саме Геракліт застосував це слово у якості філософського терміну.

А. Тихолаз, з посиланням на В. Гагрі, наводить таку низку значень напрочуд полісемантичного давньогрецького слова «ЛогоС», яке мало застосування за часів Геракліта: «1) щось вимовлене, висловлене; 2) ідея, або сенс, зміст; 3) точка зору, гадка, те, що мають на увазі, «у голові»; 4) підстава («на якій підставі»); 5) суть, реальний смисл; 6) міра; 7) співвідношення, пропорція; 8) загальний принцип або правило; 9) розумова здатність; 10) сутність чого–небудь...» (А. Т., С. 35). Тим чи іншим чином ці значення наявні у інтерпретаціях фрагментів Геракліта

За загальним визначенням, Логос – це незнищений, незмінний закон, закономірність, або ж міра мінливості і мінливих речей. Саме він визначає відношення вогню до власних видозмін та станів. І якщо вогонь варто визнавати за стихію світової єдності, то свідчить нам за це Логос: «Не до мене, але до логосу прислухаючись, мудро визнати, що все єдине». (А. Т., С. 80, Ф–50).

Історія філософії

Цій єдності логос сповіщає не лише форму закону, визначеності, але й справедливості світу вогню. Він діє як впорядковуюча мудра сила, подібна філософському божеству, якому вже підкоряється весь попередній пантеон мітологічних богів: «Сонце не перейде належної міри, бо Ерінії, Правди (Діке) помічниці, відшукають» (А. Т., С. 112, Ф–94).

Геракліт у різних фрагментах дає часом відмінні риси логоса, але з огляду на зазначену полісемантику значення, всі відмінні риси стають лише доповненнями до цілісної уяви філософа про характер світового закону. Логос є прихованим, не очевидним законом, який править світом. Він прихований не лише у позірних відчуттєвих явищах, але й для розуму людей та їхньої душі: «Цього логосу, що існує вічно, не розуміють люди ані перш ніж почують, ані спершу почувши; бо хоча усе відбувається згідно з цим логосом, вони скидаються на несвідомих того, навіть стикаючись з такими словами й ділами, про які я веду мову, розкладаючи кожне згідно з природою і показуючи, як справа мається А щодо інших людей, то вони не усвідомлюють того, що чинять наяву, так само, як бачене уві сні забувають» (А. Т., С. 43, Ф–1); «Меж душі не відшукаєш, хоч би яким шляхом ти йшов: такий глибокий логос має» (А. Т., С. 78, Ф–45).

Ще один, але вже теологічний аспект логосу знаходимо у фрагменті, у якому сув'язно Геракліт висловлюється і про божество–досконалість, і про вогонь–єдність, і про логос–закон, відмінний від всіх речей, але споріднений з ними тим, що ними керує: «Одне, єдине мудре не бажає й бажає зватися Зевсовим йменням» (А. Т., С. 69, Ф–32).

І у вченні про вогонь, і у вченні про Логос Геракліта потужною основою постають діалектичні мотиви. Все ж варто зазначити, що питання діалектики у творчості Геракліта часом витлумачуються без огляду на історичні завдання самого філософа. Багато в чому цьому посприяв саме «темний» стиль філософа, але й накладання суто філологічних дослідів Геракліта та їх наслідків на дійсність призвели до зайвої онтологізації його висловлювань.

Думка щодо всезагальності руху і зміни тісно пов'язана у Геракліта з антитетичним розумінням самого процесу руху. Філософ стверджує, що із спостереження руху і суцільної мінливості всіх речей слідує суперечливий характер їх існування, який єдино можливо висловити шляхом протиставлення понять, які відповідають протилежним станам. Відтак, слід водночас твердити, що, по–перше, існування предмета визначається його рухомістю, і, по–друге, той самий предмет не існує в певній мірі, оскільки він постійно зазнає змін. Такими позірними носіями плинності Геракліт називає рух і зміну, виникнення та знищення, зміну речей та покоління людей.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

У постійній зміні протилежностями перебуває все, що підпадає під визначення «смертної істоти». Протилежності начебто обмінюються в процесі виникнення та знищення, наближення та віддалення, розсіювання та скупчення. Обмін протилежностями відбувається навіть на рівні кос–моторчих начал – Вогню та Логосу: «До тих самих річок неможливо увійти двічі [за Гераклітом; та неможливо двічі торкнутися смертної істоти в тому самому стані, проте раптовість та швидкість змін] розпорошує та знову збирає (а краще сказати не знову і не після, але водночас утворюється та меншає) й наближається та віддаляється» (А. Т., С. 109, Ф–91).

Для Геракліта істота речей рухлива, сутність буття дієва. Все, що рухоме – живе; все, що живе – рухоме. Спокій не є істотною властивістю. Відсутність руху властива лише неживому, мертвому: «Народившись, прагнуть жити, щоб мати смерть, а точніше – супокій, та дітей по собі лишаяють, щоб смерть народилася» (А. Т., С. 58, Ф–20); «Смерть – усе, що по пробудженні бачимо, усе, що уві сні – сон» (А. Т., С. 58, Ф–21).

Все живе може перебувати лише у відносному спокої. Пара протилежностей руху та спокою визначають пару протилежностей вічного живого (дивним чином незмінного, ненародженого, постійного) руху та змінного смертного світу речей. Саме ці космічні протилежності утворюють найча–рівнішу гармонію, позбавлену дисонансу та негативної руйнації: «Вороже примирюється, та з розбіжних – найчарівніша гармонія» (А. Т., С. 47, Ф–8). Подібних прикладів, які розкривають суперечливу істоту космосу, навіть у фрагментарній спадщині Геракліта існує багато: «Сполучення: ціле й неціле, узлагоджене – розбіжне, й з усього – одне, та з одного – все» (А. Т., С. 49, Ф–12); або зразок найпоетичнішого вияву суперечливої природи буття – «Вони не розуміють, яким чином ворожуче узгоджується: обернена гармонія, як у лука та ліри» (А. Т., С. 81, Ф–51). Виявлення, усвідомлення суперечливої природи речей є справою пізнання як філософської діяльності.

Геракліт – один з перших давньогрецьких філософів, хто почав розглядати питання пізнання як основоположне завдання філософа та філософії. Він чітко наголошує на труднощах, які супроводжують людину у пізнанні, підкреслює невичерпність предмета вивчення: «Більшість не розуміє того, з чим стикається, навіть навчившись, а проте, щось гадає» (А. Т., С. 56, Ф–17). Завдання філософського пізнання істоти речей полягає у визначенні істинності певного шляху пізнання. Просте додавання та збирання знань не може забезпечити саме досягнення істини: «Багато знати мусять мужі–філософи» (А. Т., С. 71, Ф–35), проте – «Багатознавство розумові не навчає: бо ж було б навчило Гесіода й Піфагора, та Ксенофана з Гекатеєм» (А. Т., С. 74, Ф–40). Таким чином, багатознавство не стає тотожним розумовій спроможності до пізнання, це є своєрідним типом ставлення до дійсності.

Історія філософії

Розумування є чимось відмінним від синкретичного світосприйняття, яке ґрунтується виключно на відчуттєвості. Джерелом такого розумування стає не природна стихія чи мітологічне божество, а Логос, який є спільним для всіх, проте не очевидним законом впорядкування та мислення. Відчуттєве знання Геракліт визначає як недостатнє, обтяжене важкими щодо вогню–душі стихіями: «Погані свідки очі та вуха для людей, що мають варварські душі» (А. Т., С 121, Ф–107). Не–варварська «Душа має самозростаючий логос» (А. Т., С. 130, Ф–115), тобто діяльність, яка б мала самостійний характер розумування, діяльність, відмінну від не–самозростаючої відчуттєвості, оскільки воно цілком залежне від зовнішніх плинних предметів сприйняття.

Водночас, філософ не заперечує правочинності відчуттєвого пізнання в тому випадку, коли воно узгоджується з розумовим самозростанням, або ж – мисленням. Мислення є завершальним етапом двоступеневого шляху набуття знань – відчуттєвого та розумового, яке увінчується пізнанням самого себе: «Я намагався зрозуміти (дослідив) самого себе» (А. Т., С 116, Ф–101).

Піфагор та філософія піфагорійців

Як вже зазначалося, визначення місця філософії Піфагора (Пітагора) та піфагорійців (пітагорійців) у історико–філософському поступі чи не найпроблема–

тичніше. Розгляд цього типу філософії після філософії мілетців та Геракліта з Ефесу також зумовлювався логіцизмом історико–філософської концепції Г. В. Ф. Гегеля. Він визначався порядком переходу від філософії якості (мілетці та Геракліт) до філософії кількості–числа (Піфагор), які історично відбивали логіку переходу якості у кількість. Проте такий порядок навряд чи навіть приблизно узгоджується з хронологічною історією, оскільки творчість Піфагора та піфагорійців була відома Геракліту з Ефесу, а коріння розвитку піфагорійської доктрини чітко пов'язується з школою орфіків.

Саме з цих причин осердям філософії піфагорійців вважали вчення про число. Однак існують дослідження, у яких на перший план висувається розробка психологічних питань, зрощених в орфізмі. Такі дослідження центром філософії Піфагора визначають науку про безсмертність душі, яка згодом була оригінально розгорнута Платоном.

Піфагорійська філософія розпочинається приблизно з VI ст. до Р.Х. і її розвиток триває аж до періоду зародження неоплатонізму. Засновником піфагорійської філософії є напівлегендарна постать Піфагора, іонійського емігранта, який оселився на теренах Великої Греції. Саме з часу

Частина I. Історія Стародавньої філософії

активної філософської діяльності Піфагора та Ксенофана Велика Греція стає осередком філософського життя.

Власне про Піфагора відомо надзвичайно мало, і укладання його філософської біографії чи життєпису складне. Місце народження подається відмінно – за свідченнями учня Арістотеля Арістоксена з Таренту Піфагор був тіренцем з острова Лемносу, і, отже, мав негрецьке походження. Загальновизнаною є думка, засвідчена Гераклітом, Геродотом, оратором Ісократом, що Піфагор, син Мнесарха, народився на острові Самосі. Походив з аристократичного роду. Мав відповідну освіту та виховання, що виявлялося на типі організації, заснованої Піфагором. Піфагорійський союз розглядають як аристократичну гетерію, яка розвинулась у межах демократичних спільнот.

Як і перші філософи Піфагор багато подорожував, зокрема до Єгипту. Геродот наполягав на спорідненості основних піфагорійських вчень з єгипетськими віруваннями. Своєрідні релігійно–політичні та філософські погляди визначили і нрави життя в союзі, які отримали назву «піфагорійського стилю життя». Всі члени спільноти при вступі відмовлялися від приватного майна й передавали до спілки; до першого, нижчого, рівня посвячення належали члени спілки, які називалися «акусматиками»; другий рівень включав обраних – «математиків», які, власне, і розвивали основну доктрину спілки; для забезпечення суспільного існування членів громади були розроблені правила, що базувалися на певних вимогах та етичних нормативах: однією з них була сувора заборона розголошення та записування змісту піфагорійського вчення та його складників.

Саме тому надзвичайно мало відомо про шляхи зародження піфагорійського світогляду, а основні враження про цей тип філософії складено на основі літературної творчої спадщини піфагорійців пізнішої доби –зокрема Філолая з Кротону.

Періодизація неперервного розвитку піфагореїзму охоплює три ланки – ранні піфагорійці; середній піфагореїзм та; пізній піфагореїзм. За списком Ямвлиха названо 218 імен представників цього напрямку філософії. 1) До ранніх піфагорійців (від зародження – до VI–V ст. до Р.Х.) належали Мілон, Алкмеон, Гіппас; у першій половині V ст. до Р.Х. знаними піфагорійцями були Парменід і Емпедокл, а також Менестер та філософ Гіппон. 2) Середній піфагореїзм другої половини V ст. до Р.Х. означається іменами Філолая з Кротону, Лісія, математика Феодора з Кірени, Еврі–та (послідовника Філолая), та учні Філолая – Ехекрат, Діокл, Полімнаст, Сімій, Кебет; IV ст. до Р.Х. вирізняється іменами Ксенофіла, «друзів» Платона Амікла і Клінія, Архіта, Арістоксена. 3) Період пізнього піфаго–

Історія філософії

реїзму увінчується іменем останнього відомого піфагорійця Лікона з Та-ренту (коло 340 до Р.Х.).

До філософських наукових начал піфагорійців належить вчення про буття як число. Основу світу вони вбачали не в матерії, тим чи іншим чином означеної стихії, а в математичному порядку світу-космосу. Не лише слово філософ як «приятель мудрості» було впроваджене піфагорійцями, але й слово «Космос» – «порядок», «лад», яке «набирає у пітагорейців значення впорядкованого вищою силою світу» (М. С, С 549).

Елементами всього існуючого піфагорійці визначали межу та необмежене (безмежне) – буття та небуття (за що їх Парменід називатиме двоголовими). Ці елементи є складниками не лише просторових величин, речей, предметів, але й власне чисел. Саме тому відношення межі та безмежного постає як співвідношення, пропорція, оригінальність яких породжувала лише певний тип буття. Буття ж, у свою чергу, набувало рис числа, або натуралістичного вияву співвідношення. Визначити суть речі означає не що інше як встановити відповідне їй число. Засобом такого відкриття і поставала математика.

Для послідовного розкриття істоти речей – числа – піфагорійці визначили десять протилежностей, які у власній взаємодії становили підставу всіх речей. Перше значення в парі мало позитивний характер, друге негативний: межа – безмежне, непарне – парне, єдність, одинність – множина, праве – ліве, самець – самка, упокоєне – рухоме, пряме – нерівне, світло – темінь, добро – зло, квадрат – видовжений чотирикутник. Ці парні значення набули у піфагорійців виду числових алегорій, де число чотири, наприклад, унаочнювало досконалість, було символом справедливості, а число десять мало священне значення.

Навіть у космологічній побудові вони додали до дев'яти небесних тіл десяте – «протиземлю», щоб космос набув завершеного впорядкування та ладу справедливості, згідно з алегорією числа десять, яке складало суму всіх основних чисел: одиниці, двійки, трійки та четвірки («одиниця – творче число, з якого все складається, число два – різнорідність і контраст, число три – середина між початком і кінцем, число чотири найдосконаліше, це квадрат (2x2) – символ справедливості» (М. С, С 550)).

Теорія музики також ставала предметом математико-філософського дослідження піфагорійців, оскільки теорія гармонії музичних тонів була застосована до розробки естетично красивої теорії про космологічну гармонію сфер.

Вчення про переселення душ (метемпсихоз) і вчення про душу були важливими чинниками розвитку як онтологічних, так і етичних підстав піфагорійської доктрини. Саме піфагорійці та орфіки, на відміну від ран-

Частина I. Історія Стародавньої філософії'

ньої міфології розглядали «псіхе» – душу в значенні свідомої себе душі, незалежної від тіла. (М. С, С 550). Душа є безсмертною, оскільки вона мандрівна. Однак це мандрування вічної душі неможливе без обов'язкового втілення, вона мусить перейти по смерті людини в тіло новонародженої істоти. Що це за тіло істоти, – нижчого чи вищого рівня, – залежить від праведності попереднього життя. Відтак, піфагорійці визнавали не лише мандрівний характер душі, але й спроможність до вдосконалення. «Душа переходить різні ступені через життя в рослинах, тваринах, людях і може дійти до божого ступеня. Найвищий стан – перехід у зорю, бо піфагорійці вірили в споріднення душі з чистою субстанцією зір; інколи говорили про субстанцію вогню» (М. С, С 546).

Ксенофан та Елеїська школа філософії

Ксенофана (бл. 565–473) традиційно вважають попередником творчості елеїців (Парменід, Зенон, Мелісс із Самосу)

і, зокрема, попередником філософії Парменіда. Хоча цей зв'язок тематично умовний, оскільки хронологія мотивів творчості Ксенофана та Парменіда свідчать про зміну провідного і похідного значення взаємин. Існує думка, що Ксенофан підготував появу основних ідей філософії Парменіда, а згодом застосовував вже для власної творчості наробки останнього. Це стосується, зокрема, і вчення про єдине божество. Стратегія мислення обох філософів практично однакова. Якщо ж зважити на тривалість життя Ксенофана – 92 роки, ця думка цілком заслуговує на увагу.

Найбільшого визнання серед сучасників Ксенофан здобув завдяки новітнім поглядам на природу божества, тобто в царині теології. Його супротивниками стали авторитети Гомера та Гесіода в міфологічному напрямку з'ясування істоти богів. Ксенофан виступив з критикою приписування богам людських вчинків, які мають неетичний характер: «Все те Гомер, а також Гесіод богам причепили, Що між людьми і ганьбою усюди і соромом зветься: Красти, перелюб чинити, обманювать мішма взаємно» (М. С, С 556).

За Ксенофаном, саме люди створили образи богів за власною подобою, тобто уклали антропоморфні уяви про богів: «От якби руки так мали корови, чи коні, чи леви, Або руками писали і твори творили, як люди, Коні тоді богів малювали б подібних до коней, І до корів теж корови й тіла їм такі надавали б, Той самий вигляд усі геть докладно, що кожне з них має» (М. С, С 556).

З критики антропоморфних уявлень людей про богів Ксенофан висновує і твердження щодо існування не багатьох богів (люди приписують

Історія філософії

їм власні риси, і, водночас, суспільний людський родовід – вбачають їх множинно), а лише одного: «Бог лиш один! Між людьми він і поміж богами найвищий, Виглядом він неподібний до смертних ані думками» (М. С, С 557). Його несхожість з людиною подається у таких висловлюваннях: «Він увесь бачить, увесь думає, весь чує» (М. С, С 557); «Але без зусиль, тільки волею духа він усім потрясає» (М. С, С 557); «Завжди він залишається на тому самому місці, зовсім не порушуючися, бо й не ли-чить йому мандрувати з місця на місце» (М. С, С 557). Діоген Лаертський згадує про те, що Ксенофан уявляв собі божество «кулистовидним».

Відмінність божества Ксенофана від людей стосується і відмінності від міфологічних богів. Зазначена вже характеристика свідчить про перевагу божества над силою богів Гомера та Гесіода.

З посиланням на невідомого автора Арістотель наводить розвідку про трьох філософів Мелісса, Ксенофана та Горгія. Вона цікава тим, що в ній викладається шлях доведення «вічності» божества. Він цілком нагадує розвиток аргументів Анаксимандра про «вічність» алейрона, неможливості мислити його початок, визначити джерела походження. Саме цим і «алеїрон» Анаксимандра, і «божество» Ксенофана відрізняються від природи міфологічних істот. Тут вже цілком очевидним стає філософічний зміст і шлях досягнення природи досконалості, яка утворює тло дійсності.

Саме такий шлях згодом обере Парменід для обґрунтування «вічної» істоти єдиного буття. За розвідкою невідомого автора Ксенофан «...каже, що це неможливо, щоб, якщо щось є, сталося, а каже це про бога. Бо те, що стається, мусило б статися з рівного або нерівного. А одне й друге неможливе. Бо не годиться, щоб рівний бог родився від рівного або щоб родив рівного собі» (М. С, С 557). Відтак, стратегія доведення зводиться до трьох основних положень: по-перше, бог не міг народитися від істоти менш досконалої; по-друге, бог не міг бути народженим рівним собі; по-третє, бог не міг бути народженим істотою досконалішою, бо тоді це був би він сам.

Таким чином, бог (божество) Ксенофана є істотою вічною, неподібною до тілесності і моралі людей, і, за міфологічною подобою, неподібний до істоти пантеону богів ні сутнісно, ні, головне, кількісно. Не забуваймо, що критика Ксенофаном антропоморфічних рис бога включає і кількісний чинник: множинність людської спільноти співмірна з множинністю богів Олімпу та підрядної дійсності. Тому то бог Ксенофана має не лише відмінну від міфологічних богів і людей істоту, але й є одиним, одиничним, одним та єдиним. Відтак він не може бути ні обмеженим, ні необмеженим, ні порушним, ні непорушним, оскільки всі ці визначення стосуються в першу чергу властивостей світу людського позірного, та при-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

писаних людьми світу міфологічних богів. Вочевидь, що філософський розвиток цих ідей шляхом їхньої раціоналізації ми знаходимо у Парменіда.

Парменід

Власні філософські погляди Парменід (бл. 540–470) виклав у роботі «Про природу», яка розподіляється на дві частини: перша стосується вчення про істинно–сущє, друга – про гаданє. Також Парменід досліджує питання шляху пізнання, який веде до істинно–сущого, а не до гаданого. Ще філософ вперше порушує проблему співвідношення методу пізнання та предмету пізнання.

За Парменідом існує два шляхи пізнання: перший – шлях істини, шлях дійсної віри, чи божественного пізнання; другий шлях – це шлях гадки, оманливого неістинного знання: «Отож я тобі кажу, – а ти послухай мого слова і візьми собі до серця – про те, які єдині дороги розсліду пізнання існують. Одна: > є, а небуття нема <. Це шлях переконання, бо супроводить він правду. А друга дорога: > не є, і небуття потрібне < Заявляю тобі, що ця дорога зовсім незбагненна. Бо ані не можеш пізнати того, чого нема, – це ж невикональне завдання! – ані висловити» (М. С, С 562). Правильна думка визнає лише «буття», неправильна є та, яка припускає небуття: «Треба говорити і думати, що є те, що є; бо буття існує, небуття нема» (М. С, С 562). Варто наголосити на тому, що такі логіко–філософічні та лінгвістичні вправи Парменіда і призвели до появи положення про справжнє буття як про «те, що є» – «он», тобто сущє. Саме від цього поняття згодом утворилося широко вживанє у філософії поняття «онтології».

Принциповий зміст вчення Парменіда про буття переданий у фрагменті, збереженого Сімпліцієм: «Єдиний тільки залишається шлях думки, що існує те, що є. Для нього маємо дуже багато познач, що воно ненародженє, то й не згине ніколи, бо воно суцільне, непорушне, без кінця. Воно ніколи не > було < і ніколи не > буде <, тому що воно тепер є все вкупі, одне, суцільне» (М. С, С 562).

Наступний фрагмент Парменіда цікавий з двох причин. По–перше, у ньому відтворюється згадана у Ксенофана стратегія доведення «вічності» божества, а, по–друге, у твердженні Парменіда спостерігається вже чітке орудування поняттями і словами, які набули філософського змісту. Проблема породження, поставання буття аналогічна проблемі породження та поставання єдиного божества. Те, що суспіль не має родоначальників і не має загибелі (бо боги Гомера та Гесіода мають родоначальників, але не мають загибелі) перебуває поза часовими та просторовими, антропоморфічно означеними вимірами. Для Парменіда найбільшого усклад–

Історія філософії

нення набуло застосування мовних засобів відтворення власного розуміння істоти буття, якими традиційно послуговувалися філософи тієї доби –поставала необхідність започаткування суто філософічних понять та термінів. Не даремно Парменіда вважають засновником філософської логіки.

Відтак, цілком очевидною стає еволюція засобів філософування як розумової, відстороненої від міфологічного та синкретично–відчуттєвого світосприйняття дії: «Якого народження шукаєш для нього (тобто: для буття)? Як, звідки вирросло? Не дозволю тобі сказати або й подумати, що воно з небуття. Бо неможливо казати та думати, що небуття є. Яка потреба спонукала б його народитись пізніше чи раніше, почавши з нічого? Так отже або мусить воно взагалі бути, або зовсім ні» (М. С, С 562).

Наступні фрагменти в першу чергу стосуються відтворення структури та ознак єдиного буття. Це ті положення, які стануть предметом захисту від нападників учнем Парменіда діалектиком Зеноном. Вони стосуються заперечення існування рухомості та частин єдиного буття: «І не є воно подільне, бо все воно однакове. І не існує воно десь у більшому ступені, бо це не дозволяло б йому бути суцільним, ані в меншому ступені, але все є виповнене буттям»; «... буття не можна відрізати, щоб воно не трималося буття, воно не розсівається всюди, ані не сходиться до купи»; «Але непорушне воно існує в межах великих оков без початку, без перерви» – «Бо могутча Ананке–Необхідність тримає його в кайданах межі, що його довкола оточує, тому що буття не сміє бути незакінченим»; «Те саме в тім самім залишається і спочиває в собі самім і так незмінно там залишиться» (М. С, С 563). Найскладнішим для мислення виявилась проблема узгодження цілісності буття та відсутності меж, границь: «Але тому, що є остання межа, воно закінчене звідусюди, подібне до маси добре заокругленої кулі, від середини всюди рівної силою. Бо не сміє бути більше або слабше тут чи там» (М. С, С 563). Вимога обмеження і одночасно заперечення визнання чогось, що б було поза межею була задоволена лише послідовником Парменіда Меліссом, який застосував ознаку безмежності до істоти самого єдиного буття.

Рівнозначною за значенням до вчення про єдине буття частиною творчості Парменіда є і його вчення про засоби та шлях пізнання. Парме–нід вперше автономізує думання (мислення) як засіб пізнання буття, і, власне, що природніше самому філософу – це ототожнення думання з предметом думки, з самим буттям. Ми начебто рухаємось у зворотньому до відчуттєвої сфери напрямку, так, як це згодом Платон ствердив основою вчення про взаємини світу ідей та світу відчуттєвих предметів. Що є світом відчуттєвих речей, і яким він є за подобою вияснює не відчуттєва практика, а подоба думання, цілісність думки про буття: «Те саме є ду–

Частина I. Історія Стародавньої філософії

мання ... і думка ..., що буття є. Бо без буття, що в ньому є предмет обговорення, не знайдеш думання»; «Бо те саме є думати і бути» – так, наче в думанні повторюється буття (М. С, С 564).

До значних здобутків Парменіда слід зарахувати і його космологічне вчення. Дарма, що філософ заперечує цінність світу позірних відчуттєвих предметів, речей. У космологічній теорії ми спостерігаємо побудову фізичного світу з елементів, найменш обтяжених відповідниками грубої відчуттєвості – світла та ночі: «... з одного боку вогонь етеричного полу–мені, що є лагідним, дуже легким, завжди з собою ідентичним, але не ідентичним із другим. А оте друге також для себе, протилежне до вогню, –це безпросвітна ніч, густа та тяжка на вигляд. Цей лад світу ..., що скидається на правду, подам тобі в усіх подробицях, щоб ніколи ніяка інша думка смертних тебе не перебігла» (М. С, С 564).

Зенон

Школа Парменіда проіснувала понад сто років, найвідомішим представником якої був Зенон (бл. 490–430). Вся діяльність школи була спрямована на захист

основоположень філософії Парменіда. Це зумовлювалося тією обставиною, що, здійснивши кардинальні зміни у розумінні істоти буття, Парменід практично заперечив самочинний характер фізичного світу, світу відчуттєвих речей. Значний полемічний струмінь, спрямований на основоположення школи елеатів, спонукав до розробки своєї методики захисту, яка набула вигляду первісної діалектики як філософського методу у творчості Зенона.

Діалектичний метод захисту основоположень Парменіда передбачав пошук суперечностей в аргументах інших філософів. Захисту підлягали в основному твердження, які стосувалися визнання неможливості множинності та руху щодо єдиного буття. Зенон будував власну аргументацію від супротивного. Спершу він начебто приймав позицію супротивника, а потім вказував на ті суперечності, до яких призводили складники такої позиції. Зенон визнає множинність, рух, самостійне буття речей у визначеннях часу та простору для того, щоб продемонструвати їхню суперечливу природу в процесі обговорення і означити суперечності в аргументах співбесідника – «діалектиці», що, в решті решт, спонукало до визнання супротивником, що логічно ні рух, ні множинність помислити, продумати неможливо. Ці непереборні суперечності Зенон називав «апоріями». Як вже зазначалося, апорії Зенона присвячені дослідженню «протяжних величин», «визначенню місця» та «можливості руху».

Натурфілософія V ст. до Р.Х.

Емпедокл

Головним завданням давньогрецької філософії, яка вже зазнала впливу елейської школи, була необхідність узгодження вимоги єдності буття зі змінністю, яка спостерігається у фізичній природі, світі речей. Заперечення Парменідом такої потужної сфери дійсності як фізична природа не вирішувало питань, які виникали у дослідників природи. Відкинути цю сферу, оголосивши її уявною, гаданою для більшості філософів інших напрямків було неможливо. Водночас, неможливо було вже й вирішувати питання співвідношення фізичної та умоглядної сфер дійсності шляхом визнання буття та небуття, як це робили піфагорійці. Відтак, вимога єдності буття мусила бути доповненою фізичним змістом, для того, щоб отримати єдине буття, яке забезпечувало змінність матеріального характеру.

Саме Емпедокл (бл. 490–430) є одним з представників того напрямку, який в історії філософії отримав назву «натурфілософія V ст. до Р.Х.». Завданням цих філософів і була своєрідна натуралізація принципів Парменіда. Хоча, це об'єднання досить умовне, оскільки всі представники цього напрямку належали до різних шкіл і вирізнялися самостійністю світогляду (як вже зазначалося, Емпедокла, зокрема, зараховують до піфагорійців).

Емпедокл народився і більшу частину життя провів у сіцилійському місті Акраганті. Походив із знаного та багатого роду. Брав активну участь у політичному житті і мав чітко означене демократичне спрямування. Відомо, що Емпедокл за життя здобув серед співвітчизників глибокого визнання. Був не менш легендарною постаттю ніж Піфагор. Він і філософ, і лікар, і поет, і пророк, і учитель, і релігійний проповідник. Про його філософські погляди відомо з різних джерел. З них ми дізнаємося, що перу Емпедокла належали дві суто філософські праці – «Про природу» (2000 віршів) та «Очищення», твір, який базується на орфічно-піфагорійській доктрині.

Основні філософські теми Емпедокл розгортає у творі «Про природу». Філософ виступає проти визнання за матеріальне першоначало якогось певного першоелементу і вказує на множинний характер первинних стихій, які утворюють космос. Їх існує чотири, і називаються вони «коренями» існуючого: вогонь, земля, повітря і вода. Ці «вічні» елементи він уподібнює божествам: вогонь – Зевсу (інколи з Гефестом чи Геліосом), землю – Гері, повітря – Айдонеусу, воду – Нестіді: «Спершу послухай: чотири всього є корені в світі, Світлий Зевес, життедайная Гера, Айдонеус та Нестіс, Та, що сльозами своїми джерело дає людям» (М. С, С 588).

Ці корені є «вічними», ненародженими та незнищенними. Тобто, Емпедокл застосовує для означення істоти коренів весь той здобуток фі-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

ологічного, теологічного та філософського характеру, який був створений його попередниками. Водночас, він виступає проти тези ранніх піфагорійців про існування буття та небуття, стверджуючи висновки Пармені–да про єдине буття: «Дурні вони і недалеко сягають їх міркування, коли вірять, що може народитися те, чого попереду не було, або вмерти і зовсім згинутьи що–небудь» (М. С, С. 589). Це буття, однак, зумовлюється не подобою думки, а фізичними, матеріальними коренями, які начебто заповнюють собою все буття.

Саме це стає підставою для пояснення змінності в «межах» (зазначена проблема обмеження буття у Парменіда) множинного матеріальними коренями єдиного буття: «Інше скажу ще тобі: немає народження тілам Смертним усім та й немає кінця їм і згубної смерті, Тільки мішання існує і зміна того, що змішалось. Люди лише по звичаю народженням те називають» (М. С, С 589). Саме змішання, розклад та переміна серед частинок космосу (тобто коренів) стають причиною появи різних речей та предметів.

Емпедокл також вказує на певні сили, які зумовлюють процеси змішання, розкладу та переміни – це сили Любові та Ворожнечі (Сварка). Вони відмінні за своєю природою від коренів, але також є «вічними» та одухотвореними «демонами». Це є самостійні чинники космологічних процесів. Цілком імовірно, що вчення про сили Емпедокла підготували ґрунт для появи вчення Анаксагора про Розум – «Нус», чинника космо–творення, принципово відмінного від матеріальної основи буття.

Силу Любові Емпедокл називає ще Афродітою та Гармонією. Силу Ворожнечі – ненавистю. Визначна роль сил у періодичності космотворчих процесів. Почергово ці сили набувають переваги, і тоді стан космосу визначається переважаючою силою. Погані часи – це часи переважання сили Ворожнечі чи ненависті. Виключне переважання любові приводить світ до стану суцільного об'єднання любов'ю та гармонією. Тоді неможливо розрізнити будь–які предмети та складові космосу. Космос у цей час нагадує досконалість у вигляді кулі: «Там то не можна ніяк розрізнити швидких членів сонця, Ані густозарослої сили Землі, ні теж моря; Так спочиває у сховку міцному Гармонії–Згоди Сфайрос кулистий, з самотності радий, що всюди царює» (М. С, С 590).

Проте дії сил Любові та Ворожнечі ніколи не припиняються. Вони діють спільно, і лише перевага підвищує якусь із них. Любов веде до об'єднання часток, Ворожнеча до роздроблення. Цей процес нескінченний, і саме він стає причиною появи всіх форм позірного світу: «З тих то мішань тисячі всяких смертних створінь впливали, Різні прибравши зовнішні форми, аж диво глядіти» (М. С, С 590). Для пояснення утворення за допомогою змішування та розкладу різних форм буття можна навести

Історія філософії

приклад з фарбами. Різні кольори утворюються від поєднання різної кількості певних типів (коренів) барв.

До істотних розділів вчення Емпедокла слід зарахувати його фізіологічні висловлювання, які стосуються доглядів на єдність всіх частин космосу згідно з вченням про чотири корені суцього, та начатки теорії пізнання – реалізація принципу «подібне пізнається подібним». Ці два складники сув'язні, в них чітко прослідковується медичний мотив, оскільки Емпедокл доклав багато зусиль у лікарській практиці. За загальним виглядом неможливо чітко означити тип пізнавальної теорії філософа, послуговуючись сучасною типологізацією методів пізнання. У нього спостерігається і сенсуалістична основа пізнавальних дій людини, і подібне до гераклітівського провідне становище розумової діяльності, елементи іонійських впливів, і релігійно–піфагорійські містичні елементи.

Роз'яснюючи склад та зовнішній вигляд людини Емпедокл визначає і фізіологічне осердя мислення. Центром мислення він визнавав серце та кров коло серця. Подібне фізіологічне підґрунтя Емпедокл визначає і для діяльності наших відчуттів. Філософ вперше розрізнув п'ять органів відчуттів, які є рівнозначними у набутті знання: «Ну ж простежи всім зняряддям, де лиш видно з кожного ясно. Зорові не довіряй ні в чім більше, ніж слухові треба б, Ані оглухлому слухові над язика з'ясування. Також до інших тих членів, наскільки в них шлях до пізнання, Не відкидай ти довір'я, а вчися, що з кожного ясно» (М. С, С 595).

Людина сприймає світ довкілля тому, що все є наслідком змішання під проводом сил Любові та Ворожнечі чотирьох коренів. Відтак і в довкіллі, і в людині з її органами відчуттів закладена та ж природа, істота суцього у вигляді коренів: «Землею бачимо землю, водою воду, етером божеським етер, вогнем нищівний вогонь, любов любов'ю, ненависть сумною ненавистю» (М. С, С 594). Гераклітівська вимога до провідної ролі розуму щодо відчуттів у Емпедокла виявляється лише в одному, але істотному фрагменті: «Мислею спостерігай, не сиди зачарований оком» (М. С, С 595). Однак ні відчуттєва, ні розумова складова людини, ні лише їхня сума не спроможні виявити найглибшу цілісність світу. Емпедокл залишається вірним тим релігійним, орфіко–піфагорійським та іншим містичним вченням, які мали на нього вплив у часі навчання та формування світогляду: «Вузькообмежене є те зняряддя, розлите по тілі, Часто його щось нікчемне вдаря, що думки притупляє. Всі, що частину життя в існуванні своєму пізнали Й швидко, як дим підіймається вгору, звідсіль відлетіли, Знаючи те лиш одне, що кожному з них пощастило, Гнані повсюдно, – були тої думки, що цілість знайшли вже. Та неможливо все людям по–

Частина I. Історія Стародавньої філософії

бачити, ані почути, Ані збагнути все розумом. Отже як ти відійшов геть, Стільки пізнаєш; що смертний наш розум схопити зуміє» (М. С, С 595).

Розвиток ідей «кореневої» істоти буття та відповідних засобів пізнання ми знаходимо у філософії Анаксагора.

Анаксагор

Анаксагор (бл. 500–428) народився в Клазоменах, місті малоазійської Іонії. Майбутній філософ мав отримати у спадщину значні маєтності та статок,

однак відмовляється від них на користь родичів. Певний час по тому Анаксагор тривалий час мандрує, набуваючи знань та знайомлячись з різними філософами та їхніми вченнями. Завершивши свої мандри в Афінах, він залишається там, і згодом започатковує власну школу філософії. Саме Афіни часу Перікла (з яким Анаксагор перебував у дружніх стосунках) перетворюються на політичний, культурний та філософсько–науковий центр грецького світу. Анаксагор, проте, не був громадянином Афін і це негативно позначилося на його перебуванні в цьому місті. Поступове зменшення політичного впливу Перікла зумовили гоніння на його прибічників та шанувальників. Анаксагор вимушений був залишити Афіни та оселитися в Лампсаці на узбережжі Геллеспонта. Помирає в цьому ж місті, у якому громадяни Лампсаки виявили значну шану.

Різними джерелами засвідчені освітні впливи Анаксагора. Його творчість стає переосмисленням вже не стільки релігійних, міфологічних чи містичних вчень, скільки спадщини молодших філософів. Він був обізнаний з вченнями Мілетської школи, тривалий час перебував під впливом філософії Парменіда (за Платоном Парменід та Зенон перебували в Афінах у той же час, що і Анаксагор, і останній мав змогу познайомитися з вченням елеатів безпосередньо), в його працях розпізнавані мотиви філософії Емпедокла та Левкіппа.

Як вже зазначалося Анаксагору належав прозовий філософський твір під типовою назвою «Про природу», який, проте, визнаний взірцем літературного стилю того часу. Мова цього твору спричинила тривалу традицію літературного наслідування. За свідченням доксографів імовірно (оскільки повного тексту не збережено) цей твір складався з трьох книг. У першій викладався догляд на космотворчий процес та вчення про «зародки» буття; у другій та третій відбиті питання різноманітних наук. Значення постаті та філософії Анаксагора визначається двома чинниками. По–перше, це подальший розвиток теорії, яка б поєднувала принципи елейської доктрини про єдине буття та спроб його матеріального насичення (з визнанням змінності, руху, предметності довіклля), і, по–

друге,

Історія філософії

сприяння становленню образу філософійності як життєвої, професійної діяльності. Саме Анаксагора вважають першим професійним філософом – «приятелем мудрості».

Захищаючи тезу про єдність, незмінність та, водночас, речовинність буття Анаксагор у вченні про «зародки», «сім'я» буття стверджує, що по відношенню до нього жодних «нових речей» чи речовин не виникає. Відтак, нічого й не зникає, оскільки основна елейська теза свідчить, що те, що є не може перестати бути. Все те, що «виникає» є ніщо інше, як «змішування», перерозподіл першочасток. Тим самим є й «знищення», але з протилежним до «змішування» чи «поєднання» значенням – «знищення» є роздроблення, розрізнення. Якісні зміни, які ми начебто сприймаємо зором не належать самим речам. Поява та знищення речей є лише перерозподілом незмінних першочасток.

Таких часток існує нескінченна кількість, яка «заповнює» все буття. Саме так Анаксагор розширює догляд Емпедокла на існування певних видів у нескінченній кількості матеріальних часток, які виповнюють буття. За Анаксагором, слід розглядати «корені» суцього Емпедокла не як прості, а як складні частки, стихії. Тому й першоелементи є не типологічними, подібно до коренів Емпедокла, а суцільно різнорідними. Певні елементи вже постають як суміш інших різнорідних елементів. Анаксагор вбачає первинний стан буття (умоглядної тотожності єдності та незмінності – нескінченній речовинній різнорідності) у суміші різнорідних часток, в якій всі речі перебувають у суцільній розпорошеності.

Позірне різномаяття і множинність речей обумовлюється простим виокремленням із суміші і наступним поєднанням між собою подібних часток. Проте Анаксагор здійснює вимогу принципової «подільності» будь-якого з'єднання, так що неможливо визначити «найменше». Саме у цьому буде полягати головна відмінність натурфілософської позиції Анаксагора від позиції Левкіппа–Демокріта, які обстоювали атомістичність (наступну за порядком неподільність) первинної частки буття (суцього).

Анаксагор, зі спостереження про походження будь-якої речі з будь-якої (хмари з повітря, вода з хмар, земля з води, камені з землі, зіткнення каменів спричинює вогонь тощо), доходить висновку, що кожна частка речовини є такою ж сумішшю, як і ціле, є сумішшю «подібно до цілого». Всі речі заключені у цілому, і в кожній речі заключене все. Речі виникають шляхом не лише зазначеного поєднання подібних часток, але й за переважанням певної речовини. З цього вони отримують назву. Позірність такої переваги компенсується наявністю в речах всієї нескінченності можливих часток. Саме тому з будь-якої речі може виникнути будь-яка, оскільки ця зміна зовнішності лише відтворює шлях утворення речей з

Частина I. Історія Стародавньої філософії

первинної суміші часток. Такі частки Анаксагор називає «сім'ям» речей. В історії філософії трапляються ще інші назви часток Анаксагора – «го-мойомерії» (Арістотель) та «гомеомерії».

Принципового значення для становлення грецької філософії набуло вчення Анаксагора про Розум – «Нус». Якщо першою з чотирьох причин сушого Арістотель називав матеріальною і висноував її з надбань перших «фісіологів» та натурфілософів, то друга причина, дієва, власного означення у Арістотеля набула саме зі змісту, розгорнутого Анаксагором. Анаксагор продовжив спрямування Емпедокла на вирізнення рушійної сили космосу з речовинної підстави. Проте роль цієї сили набула протилежного до ролі першоелементів значення у космотворчому процесі. Всупереч Емпедоклу та іншим натурфілософам Анаксагор вказує на принципову відмінність істоти першоречовини (першоелементу) від істоти рушійної сили. Вона не споріднена з речовинним тлом світу ні якісно, ні за призначенням. Її роль – це світовпорядкування. Анаксагор визначає її як світовий Розум–«Нус».

Гомеомерії, «зародки» буття не мають власного пояснення руху. Анаксагор ствердив позицію, яка надовго визначить низку розбіжностей, і, зокрема ідеалістичну та матеріалістичну, в історії філософії та теології – з наявності речовинної субстанції та її властивостей не слідує її самодіяльний характер. Радше, природа першоречовини потребує зовнішнього керманіча, ніж його визначає. Тому все, що ми можемо визначити як зміст рушійної сили має бути змістом, протилежним до того, на що ця сила спрямована. На такому антитетизмі і побудоване означення Анаксагором змісту та покликання Розуму–«Нусу».

Від самого початку космотворчий процес має бути цілеспрямованим. З істоти гомеомерій неможливо визначити послідовність поєднання та роз'єднання часток. Тому сила, яка спрямовує цю послідовність мусить заключати в собі осяжність мети руху, і, у свою чергу, риси відмінності від «хаотичного», «фісіологічного» руху (згущення чи розрідження наприклад). На противагу речовині Розум–«Нус» нескінченний, діяльнісний, і не є пасивним предметом, на який могла б бути спрямована ще якась сила. Він однорідний, тому не може ні з чим змішуватись, поєднуватись, і, відтак, зазнавати впливу. Властивостями його природи є розумність і потужність, яка впливає з потреби спрямування всього речовинного світу.

Космотворча дія Розуму має певні етапи. На першому етапі Розум виконує роль першопоштовху, чинника, який виводить з пасивного стану первинну суміш. Цей поштовх задає гомеомеріям обертового руху, який визначає весь космотворчий процес та призводить до появи передумов «виникнення» речей. На другому етапі під дією Розуму–«Нусу» відбува-

Історія філософії

ється власне творення речей, які наповнюють космос. Процес творення речей є вторинним по відношенню до першого, оскільки речі не є чимось самостійним, а механізм їхньої появи відтворює механізм глибших взаємостосунків первісної суміші гомеомерій та Розуму–«Нусу». Деяка відмінність між етапами існує і згідно визначень принципів поєднання часток. Для неорганічної природи Анаксагор визначає принцип утворення, який підкреслює прямування до однорідності – «подібне прямує до подібного». Органічна ж природа сповідує принцип утворення речей шляхом поглинання – «подібне живиться подібним».

Своєрідні принципи–настанови знаходимо у Анаксагора і у його вченні про пізнання та засоби пізнання.

У визначенні фізіологічного стрижня пізнавальної діяльності людини Анаксагор сповідує відмінний від зазначених попередників та сучасників підхід. Джерелом всіх відчуттів він розглядає певну діяльність мозку. Це зумовлене тим, що Анаксагор іншим чином визначає завдання Розуму–«Нусу», ніж Геракліт Логосу, хоча подоба між цими космотвор–чими силами очевидна. їхня відмінність полягає в тому, що Розум–«Нус» Анаксагора є виключно космічною силою, а Логос Геракліта стає і чинником спроможності людини до мислення.

Всупереч Емпедоклу, Анаксагор, у визначенні ролі відчуттів, стверджував, що подібне не може впливати на подібне, бо не виникало б відмінності між тим, що сприймає, і тим, що сприймається. Будь–яке відчуття виникає лише на основі дії контрастності – «подібне сприймається неподібним». Чим сильніший контраст, тим сильніше і чіткіше сприйняття, тим очевиднішим є його відбиток у мозку, як джерелі відчуттів (тепло сприймається нам тому, що в нашому тілі є холод). Збіг протилежностей, який веде до сприйняття, супроводжується стражданням.

Важливою умовою сприйняття є врахування величини устрою органів відчуття, співмірності того, хто сприймає з тим, що сприймається (малі нездатні сприймати велике та інтенсивне, великі – незначне і дрібне). Тому істинне знання за допомогою відчуттів ми можемо отримувати лише в тому випадку, коли відповідність найбільша, тобто найбільший збіг протилежностей, і, відтак, страждання. Все, що ми можемо сприйняти відчуттями є проявами «невидимого», як відчуттєва річ позірно виявляє певне невидиме змішання первинних часток. Для цього Анаксагор обґрунтовує пізнання засобом «розумового бачення» – «умогляду», який набув як основа методу провідного значення для більшості з відомих філософських методів.

З другої половини V ст. до Р.Х. одним з культурних центрів Греції стає м. Абдери, у якому за свідченнями з доксографів жили філософи Левкіпп (50СМ40) та Демокріт (460–370). Постать Левкіппа і

насьогодні викликає значні дискусії, оскільки не збереглося виключно достовірних свідчень про перебіг його життя та творчості. Однак існує припущення, що принципи теорії атомізму в основі були започатковані саме Левкіппом на основі поєднання здобутків іонійської філософії та елейської доктрини з елементами діалектики Зенона, а розвинені згодом у цілісне вчення Демокрітом. Саме тому атомістичну теорію світобудови розглядають під іменами двох грецьких філософів, узагальнюючи основні положення як належні обом.

Так само існує проблема щодо визначення точних дат життя Демокріта. Проте існує досить достовірного матеріалу для укладання хоча б приблизних хронологічних показників його життя. Найвірогідніше Демокріт народився 460 року до Р.Х. Його основна праця мала назву «Велика світобудова» у якій філософ розглядав практично всі галузі тогочасного знання. Проте насьогодні збереглися лише укладені пізнішими дослідниками списки з творів Демокріта, які дійшли у вигляді цитат та уривків.

Вчення про атоми та порожнечу. Головною тезою вчення атомістів є визнання існування неподільних часток речовини – атомів: «атомос» – «неподільний», а головне завдання збігається з завданням Емпедокла та Анаксагора. Як і у випадку з вченнями Емпедокла, і особливо Анаксагора атомісти теж застосували принцип «найменшого» для визначення речовинної істоти буття. Однак «найменша» речовинна частка набула у Левкіппа та Демокріта значення далі вже неподільної частки. Атомісти вважали, що першоречовина – це першочастки, нескінченні кількісно, неподільні та непроникні. Остання властивість важлива для ствердження відсутності в цих частках внутрішньої порожнечі, наголошення на цілісності і однорідності атомів.

Атоми огорнуті порожнечею, що забезпечує можливість перерозподілу різноманітних поєднань атомів. Відтак, тіла – це поєднання атомів і порожнечі. Як і кількість атомів, порожнеча нескінченна, тому може виникати нескінченна кількість комбінацій поєднань, тобто нескінченна кількість тіл.

З основного положення про речовинні частки як неподільні (атоми) та порожнечу слідує і підстава розрізнення атомів. Істотними відмінностями є їх форма, розмір, місцеперебування та порядок. Проблемною ознакою є визнання розрізнення за розміром. Деякі дослідники вважають, що

Історія філософії

розрізнення за розміром є пізнішим додатком до основоположень атомізму. Нескінченна не лише кількість атомів, але й сукупність імовірних поєднань, яка залежить безпосередньо від різноманітності форм атомів. Демокрит їх називає не лише «атомами», але й «неподільними формами». Атоми бувають кулеподібні, пірамідальні, неправильної форми, кутові, ввігнуті тощо.

Важливою складовою вчення атомістів є обґрунтування руху. Єдність буття як єдності атомів і порожнечі спонукала і до пояснення всіх змін у межах єдиного речовинного буття. Всупереч всім попередникам–натурфілософам атомісти не розглядали причину руху як щось відсторонене від першочасток чи першоелементу – чи то суто фізичного руху, чи сили на зразок Розуму–«Нусу» Анаксагора. Вони визнавали, що атом і рух є складниками однієї речовинної цілості. Рух перетворюється у атомістів на атрибут буття. Мислити буття як єдність атомів означає мислити рухомість, рух.

Щодо означення природи руху, проте, існує низка розбіжностей. Вони були спричинені висновком Епікура, продовжувачем справи атомістів, що атоми мають вагу. Це призводило до того, що рух атомів поставав завдяки силі відштовхування, яка виникала як наслідок зіткнення атомів різної ваги. Однак така інтерпретація доксографічного матеріалу щодо причин і виду руху атомів, підтримана певними істориками античної філософії XIX ст. (Целлер, Ібервег та ін.) напрочуд чітко узгоджується з фізикою та механікою щонайпізніше XVII ст. в особах Р. Декарта, І. Ньютона та ін. Варто все ж визнавати, що у родоначальників атомізму рухомість атомів не була викликана зовнішньою причиною різниці ваги, а була зріднена з самою істотою атома – речовинною неподільністю. Інакше неможливо було б узгодити це положення з властивістю руху бути хаотичним. Саме наявність напрямку дії визначає тип механістичної вагової взаємодії. А це вже теорія механіки XVII ст.

Водночас, атом не є суто відчуттєвим предметом, річчю. Сукупність атомів ототожнюється з позачуттєвим, умоглядним у значенні «розумового бачення» буттям елеатів. Проте атомістичність визначає не лише пізирні, відчуттєві форми буття, але й духовну, «умоглядну» сферу, тобто не існує нічого, що не утворювалося б з поєднання атомів та порожнечі. Про співмірність відчуттєвого та умоглядного рівнів єдиного атомістичного буття висновується на підставі «аналогії».

Саме аналогія встановлює розрізнення того, що може мислитись, і що може чуттєво сприйматись, без порушення самої єдності буття цим розрізненням. Умоглядно ми сприймаємо істоту буття – єдність хаотично рухомих атомів та порожнечі, властивостей атомів – форми, розміру, міс-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

цеперебування та порядку. Колір, смак, тепло, звук є якості не буття, а властивостями, які виникають у наслідку сприйняття людини відчуттями. Тобто ці властивості мають вторинний, неістотний характер. Суперечливого характеру тут набуває визначення таких властивостей як легке та важке. Якщо визнати ці властивості виключно наслідком відчуттєвого сприйняття, то це спричинює заперечення враховувати вагу істотною якістю атомів. В іншому випадку виникає спокуса пристати до «вагової» теорії походження руху, поєднавши розмір з фізичною вагою.

Із визначень атомів слідує і необхідність всіх процесів і явищ природи. Жодна річ не може постати без якоїсь причини, і виключно за необхідністю. Відповідний порядок світобудови існує в ньому завжди, він не народжений, тому ніколи не зникне. Цей порядок суцільний, рівнозначний для всіх «частин» світу. Проте атрибутивна хаотична природа руху атомів не зумовлює необхідність покладання мети всіх процесів буття. Кожна річ, кожне явище має власну причину, але, за Демокрітом, з цього не слідує, що низка явищ призводить до певного запланованого наслідку, чи завчасно передбаченої мети.

Причинність стосується лише того, що відбулося, але не чинна для того, що ще не здійснене. Таким чином атомісти заперечували існування випадковості, розглядаючи її виключно як різновид необхідності.

У теорії Левкіппа–Демокріта розроблені і питання пізнання. Як вже зазначалося, розрізнення за аналогією рівнів буття спричинювало і розрізнення видів знання. Відчуття не можуть мати безпосереднім об'єктом сприйняття рухомі атоми та порожнечу, які втілюють істоту буття. Саме для дослідження цієї сфери існує підстава розумового осягнення. Оскільки ж відчуттєве та умоглядне буття є складниками одного буття розумове пізнання не протиставлене відчуттєвому. Істинного знання ми набуваємо розумовими діями, але завершення і доповнення воно отримує у формах відчуттів. Відчуттєві форми знання є, водночас, і критерієм істинності розумових висновків.

Атомісти наголошували і на різних можливостях відчуттєвого і розумового пізнання. Їхнє співіснування визначається доповненням та взає–мопоглибленням. Відомо, що Демокріт розробляв суто логічну проблематику в праці «Канони», в якій визначив три критерії пізнавальної діяльності: відчуттєве пізнання явищ; значення мислення в наукознавчих дослідженнях природи; дослідження сфери бажаного та небажаного.

Історія філософії

Література

- Антология мировой философии: В 4-х т. – М., 1969. – Т. 1. – Ч. 1.
Асмус В.Ф. Античная философия. – М., 1998.
Богомолов А.С. Античная философия. – М., 1985.
Богомолов А.С. Диалектический логос. – М., 1982.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. – Л., 1990.
Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. – Спб., 1985.
История философии. – Минск, 2001.
Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. – М., 1972.
Кессиди Ф.Х. Философские и эстетические взгляды Гераклита Эфесского. – М., 1963.
Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. – М., 1963.
Лурье С.Я. Демокрит: Тексты, Перевод, Исследования. – Л., 1970.
Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. – Баку, 1946.
Материалисты Древней Греции. – М., 1955.
Михайлова Э.К., Чанышев А.Н. Ионийская философия. – М., 1966.
Платон. Диалоги. – К., 1995.
Пролеев С.В. История античной философии. – М., 2001.
Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. – Спб., 1994.
Соневецкий М. История греческой литературы. – Рим, 1970. – Т. 1. Ранняя доба.
Тихолаз А. Г. Гераклит. – К., 1995.
Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1.
Хрестоматия по истории философии. От Лао-Цзы до Фейербаха. – М., 1998.
Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – Спб., 1996.
Чанышев А.Н. Итальянская философия. – М., 1975.
Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. – М., 1981.
Чанышев А.Н. Эгейская предфилософия. – М., 1970.
Шичалин Ю.А. История античного платонизма. – М., 2000.
Эмпедокл. Очищения: Фрагменты из поэмы // Семушкин А. В. Эмпедокл. – М., 1985.

Розділ 3. Антична філософія

Загальні риси античної
філософії та принципи її
періодизації

Даний розділ є продовженням вивчення античної спадщини, яка складається не тільки з теоретичних роздумів, але й специфічного світовідношення і світосприйняття, що й створювало неповторний спосіб життя. Проте для подальшого дослідження і усвідомлення особливостей нового періоду філософування, згадаймо деякі риси того, що тепер ми визначаємо як філософію.

Як відомо, філософія – це звернення до фундаментальних основ буття. За М. Гайдеггером, вона є запитування, яке водночас ставить під запитання того, хто запитує. Можна сказати, що філософія є сформульоване прагнення людини до цілісного буття. Це звернення людини, що усвідомила своє дійсне призначення.

Таким чином, філософія – це особливий стан свідомого інтелектуального заглиблення у царину буття. Однак, такий інтелектуальний стан передбачає внутрішню зрілість, субстанційність людини. Тобто по–справжньому звертатись до буттєвих глибин може людина, що усвідомлює себе в ньому і намагається здійснити власну присутність. Як бачимо, філософія суттєво відрізняється від наукових дисциплін і за метою, і за об'єктом, і за суб'єктом. Отже, вона, за Гераклітом, дещо відмінне від усього звичайного, дещо принципово «самостійне».

Філософія – це усвідомлення єдиної буттєвої праоснови всього існуючого. А також того, що, так званий, реальний світ займає своєрідне проміжне становище між буттям і ніщо. Людина має не тільки зрозуміти таке своє середнє положення, але й усвідомити власне призначення. Тоді вона вдається до філософування. Для стародавніх греків «філософування» було не простим мисленням, але специфічним способом життя, здатним вести людину до розгадки «останніх питань» буття, до розуміння мета–фізичного, такого, що є підґрунтям природного.

Початки грецької філософії співпадають з початком відкриття людиною себе в світі, свого місця відносно оточуючого, іншими словами, з суб'єкт–об'єктного роздвоєння світу. Роздуми, аналізування, порівняння, співставлення збігаються у філософський дискурс. А це вже риса нового світовідношення. Піфагор таке світовідношення називає «любо–мудріє». Він ніби акцентує, що філософія – це вже «не мудрість». Мудрість відкрита буттю. Повна мудрість, у розумінні грека, притаманна лише античним

Історія філософії

богам. Мудрість у людському світі ніби повертає людину до буття як цілісності, втягуючи його всередину, в наслідок чого вона забуває власне «я». Можна сказати, що мудрий знає буття ціною власного «я». Філософ, навпаки, шукає смисл буття за допомогою власного «я». Однак на цьому шляху його чекають перешкоди. Справа в тім, що розгортання логічного апарату мислення, як не дивно, віддаляє шукача від усвідомлення метафізичного, тобто цілісності буття, часто–густо зводячи інтерес до суттєвос–тей поцейбічного, тобто наближаючи його до науки. Так, філософський дискурс формує власного носія – дослідника, який здатний грамотно формулювати питання і, спираючись на логіку, поступово шукати на нього відповідь, проте, нестримне прагнення буття і злиття з останнім, у нього зникає. У кращому випадку воно перетворюється на звичайний інтерес, а звуження філософування – до логічних операцій, що згодом робить людину нездатною ані до дійсного запитування буття, ані до отримання відповіді, (бо чистий теоретик, позбавлений внутрішньої цілісності також втрачає здатність входити у владу цілого), але й позбавленою навіть такої потреби. Тобто віддаляючись від мудрості, філософія у якості любомудрія переводить прагнення першої в латентний стан, так би мовити, у стан «до запитання», до дійсного запитування. Але очевидним це стане значно пізніше, коли філософія у повній мірі історично відпрацює себе як чистий дискурс і наукова дисципліна.

Для грека філософія ще містила активну пам'ять мудрості. Але саме тут філософія формується і як зникаюча мудрість, і як дискурс, що розпочався. І мудрість, і дискурс постають у ній в якості діалектичної єдності. У період ранньої класики – в цій єдності домінувала мудрість (так звані досократики); висока класика є свідченням їх динамічної врівноваженості; згодом у елліністичній філософії передує дискурс. Відомо, що для Сократа і Платона філософування було дійсним способом буття–мислення, тобто філософія змогла заявити про себе як логіка (діалектика) тільки тому, що була етикою, яку надихав буттєвий логос. Дійсно, «філософія має сенс як людський вчинок» (Гайдеггер). Таким чином, щоб здійснити запитування, яке потім стане підґрунтям дискурсивної інтерпретації, людина має вести життя у відповідності до буття, вічного, а не до потреб тимчасового сьогодення. Тому дивуватись фатальному вибору Сократа може тільки той, хто вже не є справжнім філософом, для кого філософування звелось до голого дискурсу. Проте, для філософа Сократа не було етичного вибору в тому, чи пити йому чашу з отрутою: він знав потаємне і не міг не діяти відповідно. Це людина, яка своєю екзистенцією досягла буття, а буття розкрилося певною мірою в його екзистенції. Отже не дивно, що саме Сократ є уособленням символу людини взагалі (пригадайте типовий приклад логічної побудови: «Сократ – людина»).

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Згадаймо Платона. В очах звичайних людей він теж дивак. Відмова від перспектив блискучої кар'єри поета і драматурга, нездоланна вірність духу вчителя, духу філософування, нестримне бажання, попри всі перешкоди (навіть ціною власної волі), втілити у життя принципи ідеальної держави... Але для самого Платона вибору також не було. За його власним виразом, нефілософ відрізняється від філософа як той, що спить, від того, хто не спить, тобто знає буття. Те знання є не абстрактним, а своєрідним «захопленням» буттям, яке, не залишає людині вибору, роблячи її провідником буття, істотою дійсно вільною на відміну від тих, хто перебуває в мареві ілюзій поцейбічності. Гайдеггер вважав, що істина філософування укорінена в долі людської присутності. А ця присутність здійснюється у свободі. Етика Сократа і Платона не просто органічна їх філософії. Саме вона і робить їх філософами. Вона ніби народжена з мисле-буттєвих основ і відповідає божественному у світі. У цих умовах філософський дискурс бере початок не в мінливій випадковості сьогодення, а в натхненні, надиханні буттям і завершується в способі життя.

В одному з листів Платон писав, що йому було «очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело». Але відчуття сорому в даному контексті збігається з відчуттям страху, впевненістю, що його слова втратять метафізичну вагомість, якщо він не підкріпить їх дієвим вчинком. Він вважав, що етичною недосконалістю людина відлучається від мисле-буттєвих основ.

Відповідність етичних поглядів онтологічній доктрині в елліністичних системах дещо інша. Для нових мислителів філософія вже – досить суттєво диференційована. Це своєрідна сукупність логіки, фізики та етики, де етика логічно моделюється та картинно демонструються. Часом здається (на прикладі сократичних шкіл), що етичні принципи штучно пе-далюються, щоб справити більш сильне враження на оточуючих. Часом тут етика занадто розумна, бо впливає з логіки поцейбічності, і не завжди підказана самим буттям. Проте, редукція філософії в європейській свідомості до суто теоретичної діяльності хоча і відсуне її від античного ідеалу філософування, яке передбачало єдність буття і відкрити йому людину, але станеться значно пізніше.

Складається враження, що антична філософія цілеспрямована до мудрості, але не здатна її досягти. І як тут знову не пригадати Піфагора, бо для нього філософія – просто «любов до мудрості», але якій підпорядковане життя. Це туга за мудрістю! Це прагнення до неї і водночас усвідомлення неможливості її досягнення хитрощами мислення окремої людини, у свідомості якої буття обмежене зведенням до буття думки. Хоча,

Історія філософії

можливо, з усіх надбань європейської культури саме філософія в дійсному значенні слова, найближче стоїть до досягнення буття в його тотальності. Проте, досягнення останньої передбачає таке зусилля індивідуального духу, яке буде здатним перевести майстерність чистого філософування на принципово новий рівень. Тому слід не сумувати, а відкривати для себе споконвічну філософію, але, найцікавіше – відкривати філософа в собі і усвідомлювати, що дійсна філософія не гірше за мудрість. Просто це різні плани сприйняття світобуття.

Як феномен теоретичної діяльності філософія починається з VI ст. до н.е. в Стародавній Греції і завершується у VI ст. н.е. за часів Римської імперії. Тобто антична філософія проіснувала близько 1200 років, об'єднуючи в собі духовну спадщину стародавніх грецьких і римських мислителів, яка укладається в три етапи: класика (або еллінська філософія), елліністична філософія та філософія доби Римської імперії. Проте, слід зауважити, їм передував міфологічний період. Це переддень філософії. Тут міфологія є певний світогляд (краще – світовідношення), тобто вона містить у собі тільки дещо філософічне. О. Ф. Лосев називає таку філософію дорефлексивною, бо світоглядні моменти у такій свідомості дані нерозподілено і злитно.

Класика (VI–IV ст. до н.е.) є початковий період античної філософії. Філософія тут – це рефлексія над міфом, тобто останній стає об'єктом мислення. Якщо дорефлексивна філософія не розрізняє об'єктивне існування живих істот з суб'єктивним життям, то перша рефлексія над міфом приводила до усвідомлення в ньому суб'єкта і об'єкта. Чуттєвий космос у цілому постає в якості об'єкту, хоча різні періоди класики вносять свої риси.

Рання класика чуттєвий космос трактує інтуїтивно (досократики); середня класика – дискурсивно, як пошук наделементних узагальнень (софісти, Сократ); відношення високої класики до космосу – діалектичне і загальнокосмологічне, тобто у вигляді системи ієрархічних рівнів категорій (Платон); у пізній класиці чуттєвий космос розумівся не категоріально–діалектично, а енергійно, у вигляді вчення про Розум–першодвигун як межу всіх чуттєво–елементарних проявів (Арістотель).

Досократівська думка була в захопленні від відкриття «фюсіс», тобто того, що за звичаєм ми перекладаємо як «природа». Проте, для нас важливим є не простий переклад, а заглиблення у значення грецького слова. «Фюсіс» тут не «природа» на протиположності людській історії. Такого протиставлення поки ще немає, бо свідомість ще не усвідомлює, наприклад, специфіки соціального. Тому і «фюсіс» тут – повновладдя буття, що саморозгортається у світ, втілюючись у світ речей, істот, явищ у якості

Частина I. Історія Стародавньої філософії

загального першопочатку, першозакону їх існування, тобто божественної основи. «Логос» є закон, що імманентно притаманний «фюсис». Тому людина має, за Гераклітом, вслуховуватись у силу речей і діяти у згоді з нею. Проте, зауважує він, оскільки «володарю речей властиве намагання приховуватись», то людина має скористатися своїм найціннішим даром уроз-уміння, обмірковування... Таким чином, Геракліт ніби уособлює в собі дві тенденції античності. З одного боку, заглибленість у тотальність буття, в якій перебуває мудра людина, а з іншого – він (а в його особі всі досократики) розпочинає «запитування» буття.

Досліджуючи матерію, що стає, і сталі форми її буття як одне ціле, усвідомлюючи чуттєвий космос як абсолютну єдність протилежностей – матерії та форми, рання класика відкриває діалектику. Проте, діалектика тут ще не мала статусу самостійного механізму існування буття і свідомості, а була вплетеною в чуттєву матеріальність космосу.

Тільки середня класика зробить діалектику предметом теоретичних досліджень. Переорієнтація філософської свідомості з космогонічної проблематики на тему людини, бо саме тут зосереджені проблеми, вирішенням яких зацікавлена філософська думка класичної доби (софісти, Сократ). Дехто таку діалектику називає суб'єктивною, проте, краще говорити про дискурсивний характер їх філософії, протиставляючи його інтуїтивно-описовим побудовам попередників.

Середній класиці притаманне висування на передній план дискурсивного розуміння речей. Зрозуміло, така виключна дискурсивність руйнувала цілісну картину світу і вносила певні риси релятивізму, проте, саме в цьому полягав новий крок у розгортанні філософського досвіду. У цьому сенсі неможливо обминути спадщину софістів.

Середня класика

Софісти

Софісти як явище античної філософії (V–IV ст. до н.е.) цікаве і суперечливе. З одного боку, з ними пов'язують добу грецького просвітництва, називаючи їх «вчителями мудрості», а з іншого – вони

мали погану репутацію користолюбців, що були здатними «торгувати мудрістю оптом і в роздріб». Вони мали і шалений успіх, і їх піддавали критиці представники інших філософських шкіл. Хто ж вони були насправді?

Буквально «софіст» – людина, що присвятила себе розумовій діяльності; людина досвідчена у будь-якій галузі ученості; людина, яка нама-

Історія філософії

галасть передати своє вміння іншим. З часом значення терміну дещо змінювалось. Якщо для Геродота софіст є «мудра людина», статус якої він надає і Солону, і Піфагору, то вже наприкінці V ст. до н.е. акцент переносять на викладацьку майстерність – «вчителя мудрості», що подорожують з міста у місто в пошуках учнів, винагород, популярності. Показовим є те, що філософи досократики, як правило, вели замкнутий спосіб життя, спілкуючись з філософських питань з однодумцями. Їх подорожі на Схід до Єгипту, або Вавилону також мали виключно пізнавальний характер. Вони були байдужі до популярності і грошей. Вони не прагнули вийти на широкий загал, бо вважали філософію справою одиниць – обранців богів.

Часи змінились, і грецькій демократії стали потрібні всебічно освічені люди, що володіли б мовою, словесністю, філософією, риторикою, обізнані з деяких наукових дисциплін. Софісти прагнули розвинути розум своїх учнів, тобто навчити думати і говорити; зробити їх майстрами красномовства: говорити з будь-якого приводу, викладати думки стисло, або широко, говорити без підготовки, захищати парадокси тощо. Отже вони готували, перш за все, державних діячів, що не тільки усвідомлюють державний інтерес, формулюють його, але вміють згуртувати навколо нього своїх співвітчизників, зробити їх однодумцями, тобто політиків, що вміють керувати людьми в державних інтересах. А для цього новому типу вчителів треба було звернути увагу на характер і особливості людського мислення, або, інакше кажучи, зробити мислення предметом філософського дослідження. Це був перший в античності досвід рефлексії над свідомістю. Софісти першими зрозуміли проблему буття не як проблему «речовини», але як проблему свідомості. Саме в цьому їх історична заслуга

Софісти були переконані, що думка може все, бо вона суттєва. У такому висновку вони наслідували елеатів: буття – це те, що є, тому воно вічне і незмінне; а небуття – те, що не є вічним і незмінним, воно плінне і мінливе. Чуттєвий світ скінчений, а протилежний його скінченності – світ ідеальний, світ мислення. Дійсно, на противагу безлічі чуттєвих столів одвічно існує лише їх сутність. Але, щоб останню збагнути, треба вийти на рівень сутності, тобто на рівень думки. Тому сутністю буття, за софістами, є думка, а сутністю думки є буття. «Буття і думка, що його усвідомлює – одне і те саме», – наполягав Протагор (480–410 рр. до н.е.). На підставі цього софісти роблять зухвалий висновок: «думка може все», а все існуюче в ній – гідне буття, тобто того стану, щоб «бути». Звідси софісти вважають себе здатними навчати мудрості (= добродійності); доводити або спростовувати будь-яку думку (треба тільки володіти відповідними навичками). Так, Протагор у платонівському діалозі з однойменною назвою пояснює Сократові, що він займається тим, що дає людям духовну

Частина I. Історія Стародавньої філософії

культуру, навчаючи останніх громадянським чеснотам. Звідси однаковий інтерес і до загального і одиничного.

Усе це дає підстави стверджувати, що саме софістам європейська наукова думка завдячує засадами етнографії, соціології, юриспруденції, психології тощо. Так, Гіппій складав списки переможців олімпіад, цікавився етнографічними дослідженнями; Критій також описав відомі звичаї у різних народів у побуті, на святах, тощо. Продік і Антіфонт відомі як історіографи. У сфері моралі софісти (Протагор, Горгій, Гіппій, Каллікл тощо) співставляли різноманітні думки, аргументуючи право кожної на існування. Звичайно, за всім цим можна віднайти риси суб'єктивізму, проте, краще – усвідомити жагучий інтерес античних мислителів до всього існуючого, їх бажання розмаїтості думок і відчуттів, тобто зацікавлене ставлення до людини.

Таким чином, софісти, поставивши свідомість під рефлексію, піддали сумніву і наважились критикувати існуючі догми античного життя у галузі етичних, теоретичних, релігійних і суспільних традицій. На їх думку, саме індивідуум постає останньою інстанцією і критерієм пізнання: «Людина є мірою усіх речей: існуючих у тому, що вони існують, а неіснуючих у тім, що вони не існують» (Протагор). Безперечно, суб'єктивізм софістів не піддається сумніву. Проте, безперечно також і те, що цей суб'єктивізм – то не прості примхи, або вередування. Це свідоме педалювання (може, навіть дещо перевищене) думки про те, що існування всього сущого відносне; воно не має сенсу само по собі, а тільки отримує його у людському усвідомленні. Софісту Горгію (480–380 рр. до н.е.), який відомий глибокими дослідженнями властивостей слова, належить цікава думка, яку можна передати наступним чином: «буття» є дещо невідоме, поки воно не досягає того, щоб перебувати у «явищі» (тобто проявитись для когось); водночас «явлене» буде дещо безсилим, якщо воно не досягає того, щоб «бути» (тобто того, щоб мати свої корені у «бутті»). Як бачимо, Горгій не твердить, що буття ніяк не з'являється, а явищу немає відповідного буття. Він наголошує, що «буття» існує для нас у прояві, тобто «явищем», і по «явищу» людина складає враження, пізнає «буття»; поза «явищем», тобто про «буття в собі» ані знати, ані сказати нічого не можливо. Зробивши такі пояснення, можна звернутись до таємничого вислову Горгія: ніщо не існує; якщо воно існує, то для людини воно непізнаване; якщо навіть воно пізнаване, то його неможливо висловити. Тут при значній долі скепсису і нігілізму також немає абсолютного песимізму щодо можливостей пізнання. Філософ тільки проводить думку, що у цьому світі повного «буття» немає. Останнє тільки являється. Явище буття у цьому світі – часткове. Тому Горгій просто констатує свій сумнів щодо сутнісного співвідношення, або міри

Історія філософії

збігу «буття» і його «явища», а звідси – щодо меж людського пізнання. Разом з цим свідомо окреслюється проблема відносності істини, що також є новим кроком в історії філософської думки.

Проте, констатуючи цікаві і важливі здобутки софістів у галузі антропологічних досліджень свідомості і пізнання, слід мати на увазі конструктивну критику, якій вони були піддані з боку Сократа і Платона. Суб'єктна відносність істини є важливою теоретичною заявкою для більш ґрунтовного і цілісного усвідомлення гносеологічних проблем. Але межа суб'єктної присутності і суб'єктивізм у пізнавальному процесі – різні речі. Сократ критикує їх за відсутність принципів дійсного поєднання процесів пізнання і виховання. Еристична майстерність подати будь-яке положення як істинне і відстоювати його за будь-яку ціну зводить нанівець пошук дійсного підґрунтя всього існуючого, чим завдає шкоди як пізнанню, так і вихованню людини.

Отже, грецькі софісти, як наголошував О.Ф.Лосев, – це перша сходинка самосвідомості духу, що переходить від об'єктивного космологізму до суб'єктивного антропологізму, причому базою для необхідного тут індивідуалістичного розвитку слугувала афінська демократія наприкінці V ст. до н.е. Софісти забажали усвідомити природу і можливості людського мислення, і останнє викликало до життя скептицизм, суб'єктивізм і творчий хаос, впоратись з яким їм не завжди вдавалось; вони перші зрозуміли, що істина і сутність не тотожні поняття, що істина – це усвідомлена сутність, а тому – «людина є мірою всіх речей...»; не заперечуючи, що буття здатне проявлятися, вони поставили питання про міру цієї явленості.

Сократ

Водночас з тим, виникла позитивна дис-курсія, засновником якої був Сократ (469–399 рр. до н.е.). Він виходив з відносності та умовності, навіть випадковості наших побутових уявлень, проте,

вимагав визнання також таких загальних понять, без яких не могли б виникати і існувати часткові, умовні і випадкові поняття. О.Ф.Лосев наголошує, сократівська філософія була початком переходу від матерії самої по собі і від ідеї самої по собі до їх діалектики. Тобто з Сократа починається та позитивна свідомо побудова діалектики ідеї і матерії. Вже одним цим філософія Сократа на всі античні часи залишилася центральним досягненням з точки зору її метода.

Якщо дотримуватися традиції ранньої класики – афористичної і загадкової, то можна сказати, що істина тут не доводиться і не потребує доказів. З точки зору Геракліта, або Піфагора, докази обтяжливі для істини,

Частина I. Історія Стародавньої філософії

принижують її; вони не шляхетні, бо містять у собі самовдоволеність розсудку; філософія ж існує лише для тих, хто чує «музику небесних сфер», тобто, тих хто несе на собі божу ознаку, для них будь-які докази і доведення зайві. Той, хто вдається до доказів – викриває себе як інтелектуальну чернь. Звідси – відстороненість і погорда «обранців богів».

Перший прорив у такому світогляді зробили софісти, а продовжувачем його став Сократ. Сократ також вільний від сліпого схиляння перед античними устоями і авторитетами; його також цікавлять проблеми людини, пізнання, виховання тощо. Проте, йому не властива теоретична легковажність софістів, які будь-що готові були подати як істину. Сократ шукає дійсну істину і визначає шлях до неї у раціоналістичній логіці. Він намагається змінити світ згідно розумних логічних побудов. Для цього Сократ намагається підготувати людей, які б зрозуміли і підтримали його. Тобто Сократ у своїх пошуках іде від людини, досліджуючи процес пізнання, встановлюючи істину, переводячи її в практику сучасного життя, за допомогою свідомої побудови пайдейї – системи виховання. Отже, гносеологічні питання у Сократа отримують суто практичне значення як для цілеспрямованої зміни на підставі усвідомлення ідеї Блага суспільства, так і для свідомого виховання людини.

Сократ походить з афінської родини, де батько Софронік був скульптором, різьбярем, а мати Фенарета – повитухою. Сам Сократ потім говорив з гумором, що свої здібності в мистецтві допомоги людям у справі духовного народження (Платон «Пиршество»), він успадкував від батьків. У молоді роки він багато вчився. Павсаній говорить про нього як талановитого скульптора (ще й досі в Афінах зберігається його витвір «Три грації»). Сократ був непоганим музикантом. Алквіад свідчить, що Сократ був хоробрим і терплячим воїном, що брав участь у трьох військових походах.

Слухаючи видатних філософів різних шкіл, що відвідували Афіни, серед яких були і послідовники Геракліта, і елеати, і піфагорейці, і софісти тощо, Сократ відкриває свій метод отримання істинного знання шляхом поступового сходження від одиничного (або філософсько-абстрактного) до загального (або філософсько-конкретного). Цей метод передбачає відкриття у загальному сутнісного змісту одиничного, що дозволяє керуватись у пошуках істини, добра (справедливості) і краси. Тобто у центрі його уваги були питання людського життя, його мети і призначення, справедливого суспільного устрою. Звідси Сократ і філософію розумів як пізнання добра і зла, пошук і розпізнання яких він здійснював шляхом діалогу з одним, або кількома співбесідниками. Ось чому він завжди був у оточенні учнів або простих слухачів, які збирались разом не заради розваг, – а лише заради істини. Але «любомудріє» – не є виключно діяльність

Історія філософії

розуму. Сократ розцінював останню як обов'язково моральнішу діяльність, якщо «знання» саме по собі є «добро». Саме такий етичний раціоналізм створює сутність вчення Сократа, а філософія постає як шлях формування добродісної людини і справедливої держави, а добродісність є запорукою щастя.

Проте, якщо б Сократа запитали, чи вважає він себе знавцем істини, або, чи вважає він себе вчителем і вихователем молоді (якими себе вважали софісти), то на обидва запитання відповідь була б негативна. «Я знаю тільки, що нічого не знаю», – любив повторювати він. І це була не поза, не заперечення всезагального, а результат послідовного проведення ідеї критичної рефлексії. Сократ вважав, що об'єктивний зміст свідомості може існувати лише у суб'єктивній формі, тобто індивідуальний розум може надати людині не тільки індивідуальне уявлення, але й об'єктивне знання. Але отримати таке знання (і водночас стан істини) людина має лише власними духовно–душевними зусиллями, а не очікувати його ззовні як готовий результат. Істина швидко «псується», тому для розвитку душі і свідомості, кожен філософ має шукати знову і знову. Звідси намагання Сократа шукати істину спільно під час бесід, де кожен з учасників критично аналізує загальновідомі думки, послідовно підіймаючись до такого знання, яке вони визнають істинним.

Отже, істина не існує ізольовано від зусиль того, хто її шукає. Тому Сократ і не пропонує учням готову відповідь (по–перше, він сам її шукає, а по–друге, апріорі він нею не володіє). Сократ тільки сподівається, що остання може за певних умов народитися під час їхньої бесіди. Тому для нього не властиві повчання і догми. Він намагається збудити у співбесідника інтерес до сформульованої проблеми, який би активізував його теоретичні пошуки. Сократ підводить до усвідомлення того, що у пізнанні будь–якого явища (прекрасного, справедливого, добродісного тощо) людина виходить на понятійний рівень розуміння одиничних явищ, без чого філософська розмова неможлива. Поступово піднімаючись до деякої вершини (він називає її Благо [= Добро = Істина]), в якій сходяться всі менш загальні поняття, співбесідники досягають найвищих рівнів пізнання. Так, на прикладі розгляду різних проявів добродісності (мужність, розсудливість, благочестя, справедливість, знання) Сократ у платонівському діалозі «Протагор» демонструє, що серед них є таке, що визначає собою решту. Наприклад, є два прояви людської поведінки: хоробрість і боягузтво. На перший погляд, вони відмінні тим, що хоробрий нічого не боїться, навіть смерті. Сократ же доводить, що відчуття страху властиво всім людям без винятку. Різниця полягає лише в тім, що люди бояться різних речей. Боягуз боїться смерті, а хоробрий – ганьби. Смерті, вважає Сократ, не слід

Частина I. Історія Стародавньої філософії

боятися, бо вона наздоганяє будь-кого, а те що очікує з її приходом напевне ніхто не знає. Отже, боягузи налякані смертю лише в зв'язку із власною необізнаністю. Хоробра людина знає, чого варто боятись – людської ганьби, яка наздоганяє людину ще за життя. Таким чином, підґрунтям добродетності є розумність (мудрість), завдячуючи якій решта її проявів набувають сенсу. Знання постає як підґрунтя етики, а поганий вчинок є наслідком незнання.

На відміну від Сократа, софісти не заглиблювались у основи, не продумували понятійне підґрунтя, чим прирікали себе на хаос релятивізму. Сократ сам шукав підґрунтя, основи знання і навчав цьому методу своїх учнів. Своєю іронією він вчив учнів, по-перше, піддавати сумніву будь-яке положення, або традиційні уявлення і досягати у своєму пошуку теоретично коректних знань. А по-друге, він передавав їм досвід самопізнання («Пізнай самого себе») і саморозгортання. Учні здавалось, що Сократ знає про нього таку таємницю, яку перший приховував навіть від себе. Проте, учень усвідомлював і сподівання вчителя, щодо його майбутнього духовного зростання. Але таке перетворення – це справа доленосного вибору самої людини, справа її наполегливої праці. Тільки долаючи себе, людина може стати і морально, і розумово прекрасною, та «прекрасне – завжди важке» (Платон «Гіппій більший»). Ось чому не всі учні витримували «тягар» сподівань, який на них поклав їх вчитель. Сократ порівнює себе з гедзем, що не дає коню застоятись у стійлі; так і Сократ, за визнанням дельфійського оракула, – «наймудріша людина» – поставлена до Афін, щоб не дати місту потонути в болоті віджилих уявлень. Тому заклик «розуміти і діяти» сприймався багатьма афінянами як прикра незручність, що заважає їх налагодженому і спокійному життю. Тому спроба розумом і логікою перевірити існуюче життя з метою майбутньої свідомої зміни – стали підставою для засудження Сократа як державного злочинця.

Сократ – це трагічна фігура. За Гегелем, трагедія – це розумне нещастя. На афінському суді зіткнулись два права: перше – укорінене право афінської демократії, що передбачало наслідування традицій і законів предків. Інше право відстоював Сократ: право свідомості, знання, суб'єктивної свободи. Це право також божественне, проте, яке ще не стало дійсністю. Отже, Сократ дійсно був винний перед традиціями Афін, що відживали свій час, але остаточно ще не вмерли, бо сам намагався розхитати і зламати старі звичаї і засади. І Сократ це розуміє. Ось чому він не намагається уникнути страти, до якої його присудив суд, і спокійно випиває чашу отрути. Правота Сократа за майбутнім. Афінська свідомість поступово почала вступати на шлях самосвідомості, проте, вбивство Сократа для неї стало злочином перед власним майбутнім. Ім'я Сократа залиши-

Історія філософії

лось популярним протягом тисячоліть. Воно не тільки надихало античну філософію високої, пізньої класики, а також доби Римської імперії, але й увійшло у свідомість європейського людства як символ філософування взагалі. З іншого боку, філософія Сократа стала досягненням, яке поділило все надбання античної думки за своїм змістом і методом пізнання на «досократівський» і «післясократівський» періоди розвитку філософії.

Безпосередніми послідовниками Сократа були його учні. Проте, складність фігури вчителя наклала відбиток на характер їх діяльності, бо мало кому з них вдалося утриматись у діалектичному колі його філософування. Частіше за все, у своєму творчому доробку вони розгортали одну з сократівських ідей, випускаючи з поля зору інші, чим втрачали критичний реалізм поліфонізму сократівської думки і часто занурювались у софістику, з якою їх вчитель вів безкомпромісну теоретичну і моральну боротьбу.

Отже, всіх учнів можна розподілити на три групи. Перша з них Ксенофонт, швець Симон та ін., які поділяли геть усі погляди вчителя і, будучи позбавлені як власної думки, так і звичайного сократівського критицизму, намагались перетворити його філософію у систему догматів.

Сократичні школи

До другої групи послідовників великого вчителя слід віднести так званих сократиків. Наслідуючи Сократа, вони вважали, що істина і сутність – не тотожні поняття, тому що істина – це є сутність,

яка мислиться, або усвідомлюється. Тому своє завдання вони вбачали в тому, щоб з'ясувати, за яких умов свідомість здатна мислити сутність, тобто істину. А звідси поставали запитання: що може знати людина; і як вона має жити і практично діяти?

Відповідно до відповідей на сформульовані запитання, сократики утворили три філософські школи. Представники однієї з них заглибились у чуттєву емпірику (кіренаїки), бо визнавали загальне в одиничному. На їх погляд, людська достовірність полягає в чуттєвому досвіді (тобто такому, що надає одиничне). Звідси «добро» – етичний і теоретичний орієнтир Сократа – слід шукати в насолодах і задоволеннях. Звичайно, засновник школи Арістіпп підкреслює, що не людина існує для задоволень, а задоволення – для людини, де вона для себе і відкриває сенс «добра» і «блага».

Кініки (Антисфен, Діоген з Сінопу) заглибились у абстрактну і сво–бодомислячу автаркію, або самодостатність, самозаспокоєність. Вони вважали, що людина має триматись у межах абстрактного і всезагального, а будь–яка «одиничність» – несуттєва. Тому вони сповідували свободу від усього того, що, на їх думку, заважало людині піднятися до всезагального,

Частина I. Історія Стародавньої філософії

звідси випливало зневажливе ставлення до норм людського існування і усього так званого зовнішнього життя.

Меґарики (Євклід, Діодор, Євбулід, Стілпон), наслідуючи елеатсь-кий раціоналізм, звернулись до абстрактного світу ідей, поєднуючи з цим кінчні тенденції. Вони абсолютизували принцип розуму відірвавши його від принципу чуттєвого світу, від принципу життя. Протилежність трансцендентного і чуттєвого світів, світу ідеального і світу речей вони усвідомлювали не діалектично, як Сократ і Платон, а як прірву. Ідеї для меґариків – нерухомі і ніяк не пов'язані з чуттєвим світом. З роз'єднання ідеального і матеріального випливає заперечення можливості пізнання (бо пізнання є свідченням зв'язку двох світів), і будь-яке синтетичне судження також неможливе [отже, судження А є Б – хибне, а можливе лише судження А є А, яке мало чого дає процесу пізнання]. Саме у меґарців ми зустрічаємо так зване «подвоєння світів» і безплідність ідей, з чим, безумовно, не погоджувався Сократ і піддавав нещадній критиці Платон («Парменід», «Софіст» тощо).

До третьої групи сократівських учнів можна зарахувати одну, але геніальну людину – Платона.

Філософія високої класики. Платон

У походженні Платона (427–347 рр. до н.е.) поєдналися дві видатні і дуже поважні гілки античної аристократії: рід батька сягає останніх царів Аттики – Кодридів; рід матері пишався видатним політиком і державним діячем Солонем. Тому і виховання Арістокла – саме таке ім'я він отримав при народженні – відповідало всім вимогам афінського аристократизму: музика, гімнастика, живопис, поезія. У молоді роки він писав елегії, епіграми і навіть драматичні твори; високий, міцний, статний – він захоплювався спортом і був переможцем олімпійських змагань. Потяг до гармонії, вічної краси, що обіймає Всесвіт; зосереджену увагу до власної душі, пишання славою предків – юнак виніс з атмосфери рідного дому, дивовижної краси навколишнього світу. Проте, наскільки прозора була природна краса оточуючого, настільки похмурою і неспокійною був політичний обрій, на фоні якого проходили дитинство і юність Арістокла. Він ріс у час нещадних Пелопонеських війн, під час братовбивчої війни між Спартою і Афінами, що передувала розпаду Греції. Час перемог у Перських війнах, що приніс славу Афінам, минув, як і «золота доба» афінської демократії дісталась історичної межі. Рік народження Платона (Арістокла) часто співвідносять з роком смерті Перікла – найвидатнішого діяча афінської держави, досконалого представника еллінської цивілізації, пат-

Історія філософії

ріота і мудрої людини серед народних бур, про якого хлопчик часто чув від матері, яка розповідала сину про останні роки боротьби афінян зі Спартою за власну незалежність, про оборону міста, якою керував Перікл, про багатьох героїв, що загинули, захищаючи рідний дім. Мати, напевно, згадувала відому промову Перікла, про яку свідчив Фулідід, що завершували такі слова: «Могила героїв – весь всесвіт, а не мавзолей, обтяжений пишними написами». Усе це не могло не вплинути на світогляд Арістокла і, згодом, не сформуванати у Платона твердих переконань щодо кращого державоустрою, людської гідності, життя і смерті, добра і зла.

Роздуми над глибинними питаннями привели молоду людину до філософії. Він навчався у представників різних шкіл: знайомився з натурфілософією у Кратіла – послідовника Геракліта; з аргументами «Єдиного» у елеатів; філософією числа і принципами світової гармонії у піфагорійців; з еристичною майстерністю софістів тощо. Усе це, згодом, знайшло глибоке і принципове переосмислення в платонівській філософії, що і зафіксовано в багатьох діалогах, де дійовими особами бесід постають представники різних теоретичних напрямків. Проте, у житті Арістокла була зустріч, що докорінно змінила його життя. Це була зустріч з Сократом, що став для Платона негасимим сонцем, взірцем теоретичного мислення. Говорять, що і для Сократа зустріч з Арістоклом, якому саме він дав нове ім'я, що увійшло в аннали людської думки, була зустріччю очікуваною, також подією всього життя. Знайомство з Сократом примусило Платона усвідомити філософію не як деяке заняття, яким можна займатися час від часу, не як розвагу, але як спосіб життя, розраду для душі, засіб духовного сходження. Можна сказати, що з Платоном за участю духовного наставника відбулось духовне перетворення, нове народження, яке як мету філософського виховання завжди визначав Сократ.

Філософська спадщина Платона велика і різнобічна: вчення про буття, душу, пізнання, космос, божественну тріаду... Означимо тільки деякі моменти його доленосного для європейської філософії вчення і діалектичного методу'.

«Буття» для Платона – вічне, незмінне, недоступне чуттєвому сприйняттю і відкривається лише розумовому пізнанню. Проте, на відміну від елеатів, «буття» у Платона постає не як «одне», а «множинне»; це безтілесне, нематеріальне формування – «ідея». Ідея у Платона існує реально, об'єктивно, субстанційно і самостійно. Саме вона виступає онтологічною причиною матеріально-тілесного світу, світу речей. Отже тільки вона «є», «існує», бо насправді існує лише те, що не має частин, не належить чуттєво-

' Див.: Платон. Собрание сочинений в 4 тт. – М., 1990–1994.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

просторовому світу, а є вічним, незмінним і безсмертним. Світ надчуттєвих ідей Платон називає «буттям». Філософ критикує тих, хто визнає тіла і буття за одне і те саме, бо «истинное бытие – это некие умпостигаемые и бестелесные идеи» («Софіст»). Світ ідей протистоїть мінливому і плинному чуттєвому світу, який постійно змінюється, виникає і зникає, але ніколи не «є». Яким чином можна збагнути ідеї? – Коли свідомо полишаєш стан природної людини і перетворюєшся на філософа. У діалозі «Держава» Платон наголошує: «Нужно отвратиться всей душой от становящегося, тогда способность человека сможет выдержать созерцание бытия».

Платон називає ідеї «сутностями»; до речі, у грецькій мові «сутність» походить від дієслова «бути». Таким чином, ідеї, за Платоном, становлять сутність чуттєвого світу, що даний нам у досвіді. У цьому ж контексті, речі причетні до ідей і тільки завдяки такій причетності отримують своє тимчасове існування. Ідея співвідноситься з річчю як сутність з її явищем. Отже, ідея зосереджує у собі смислову повноту речі і величезну життєву силу, що спрямовує її до кінцевої мети; вона – передумова, першобраз речі; її одвічна, породжуюча модель, закон її функціонування. Платонівські ідеї разом утворюють єдиний чуттєво–матеріальний космос. Тому, «ідея» становить підґрунтя онтології (вчення про буття) Платона. Разом з тим «ідея» – це не тільки «режим» існування чуттєвого світу, але й «режим» свідомості, усвідомлення світу, бо виступає своєрідним «горизонтом» предметів, тому що містить у собі для них безліч можливостей. Звідси – «ідея» становить підґрунтя гносеології (вчення про пізнання) Платона.

Стає зрозумілим, що критика платонівського вчення про ідеї, яку знаходимо у «Метафізиці» Арістотеля не в усьому справедлива. Так, Платон надає ідеям субстанційну первинність буття, на відміну від бування чуттєвого світу, проте, його світ ідей протилежний останньому настільки, наскільки мислення людини трансцендентне її відчуттям. Своїм існуванням світ ідей не подвоює світ речей, а містить сутнісні орієнтири останнього. Отже, ідея не відірвана від речі, а обумовлює її існування, тому речі не тільки отримують можливість існування, але постають відкритими для пізнання. Висунуті Платону теоретичні претензії, скоріше, можна адресувати ме–гарській школі, яку, до речі, піддає критиці сам Платон у діалозі «Парменід». Але цікаво, завдяки чому Платон долає фактичну подвоєність світів у мегариків, або нездоланність прірви «буття» і «небуття» елеатів?

Щоб уникнути проблем попередників, Платон вводить поняття «Єдиного», яке у нього не співпадає з розумінням «буття» (як це мало місце у елеатів). «Єдине» Платона не є «буття», воно вище останнього, бо становить собою умову і «буття»(світу ідей), і «небуття» (матерії як принципу становлення). «Єдине» виступає джерелом будь–якого існуван–

Історія філософії

ня, будь-якої множинності і без його єднаючої сили неможливе існування а ні ідеї, а ні речі (бо кожне «одне» має сенс існування при наявності «іншого») («Парменід»). Тому Платон і його послідовники – платоніки і неоплатоніки – ототожнюють «Єдине» з «Благом», до якого все прямує і, завдяки якому, існує власне буття. Воно – по той бік буття (тобто трансцендентне), а тому перевищує будь-які визначення, бо недоступне розумінню. Для означення такої величі краще використовувати апофатичні (негативні) характеристики, тобто, чим «Єдине» не є.

Підсумовуючи, можна сказати, що ідеї в філософії Платона суть боги, від яких залежить існування чуттєвого світу. Проте, це боги не наївної міфології, а такі, що перекладені, за виразом О.Ф.Лосева, на мову абстрактної всезагальності, тобто понять та категорій.

Досліджуючи сенс людського і суспільного існування, Платон спирається на раціоналістичний підхід Сократа до проблем етики, згідно з яким, умовою моральнісних вчинків виступає істинне знання. Саме тому Платон продовжує зусилля свого вчителя долаючи суб'єктивізм софістів у питаннях пізнання й у справі досягнення єдиного і об'єктивного знання. Робота з поняттями, встановлення родових і видових відносин між ними отримала назву діалектики. Для Платона діалектика постає як метод розділення єдиного на множинне, зведення множинного до єдиного і структурного уявлення цілого як єдино-розподіленої множинності («Федр»). У діалогах ми знаходимо багато робочих визначень діалектики, і перш за все, як науки про знаходження принципу кожної речі, її смислу, методу здійснення і, зрозуміло, пізнання. Як бачимо, йдеться про принципи розгортання світу ідей і становлення матеріального космосу і про відповідні принципи пізнання. Якщо стисло, то діалектика є єдиним способом існування ідей (і чуттєвого світу) і методом їх пізнання. Щодо самої серцевини діалектики, то вона – вчення про єдність протилежностей, яке міститься у «Софісті», «Парменіді» тощо. Платону також належить розробка гіпотетико-дедуктивного методу, що був не тільки корисний для філософії, але й мав велике значення для розвитку наукового знання, наприклад, математики.

Як Платон розуміє людину? Подібно до того, як все суще поділене на дві сфери: довічних і самосущих ідей та залежних від них речей чуттєвого світу – мінливих і вторинних, так і в людині розрізняють безсмертну душу і смертне, тлінне тіло. За Платоном, сутність душі полягає в її саморусі: все, що рухається, тобто рухає самого себе, – безсмертне, тоді як все, що приводиться у стан рухомості чимось зовні, скінченне і смертне. З іншого боку, якщо душа настільки досконала, то навіщо їй потрібне тіло? Для того, щоб обґрунтувати необхідність зв'язку душі і тіла, Платон пропонує гіпотезу, що душа складається ніби з двох «душ»: вищої – розумної, за допомо-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

гою якої людина може споглядати світ довічних ідей і яка прагне «блага» і нижчої – чуттєвої. У свою чергу, чуттєва душа також має більш шляхетну «частину» – афективну, і менш шляхетну. Кожна з «душ» має свій орган, що пов'язаний з її діяльністю. Так, розумна душа перебуває у мозку; афективна – у серці; а найнижча – в печінці. Шляхетна частина чуттєвої душі формує суспільні якості людини, тобто благородні відчуття: радість, хоробрість тощо. А нижча частина душі людини наближує людину до тваринного і навіть, рослинного світів; вона відповідає за самозбереження, харчування, розмноження, а всі її зусилля спрямовані лише на чуттєві насолоди. На відміну від першої частини чуттєвої душі вона роз'єднує людей.

Ілюструючи своє розуміння людської душі, Платон вдається до образу крилатої колісниці, що має три складових: візник, що уособлює розумну душу; двох коней, один з яких прекрасної статі втілює – благородну частину чуттєвої душі, яка покірنا і слухняна слову розуму; другий кінь – персоніфікує грубу тваринну силу, тісно пов'язану з тілом, яка прагне лише чуттєвих насолод і глуха до наказів візника (розуму). Людська доля залежить від того, наскільки сильним, або слабким виявиться чуттєве в структурі душ. Коли розумний і афективний початки в душі переважають, то в час, вільний від тілесної оболонки, душа має можливість підніматись до захмарного світу, щоб споглядати вічні ідеї, і чим більше вона споглядає, тим більш досконале тіло вона отримає (наприклад любомудра, царя, або державного діяча). Якщо в душі превалує чуттєва частина душі, яка заважає процесу споглядання світу ідей, то в майбутньому така душа отримає тіло негідної людини, або навіть тварини. Платон дотримується піфагорейської теорії переселення душ (метемпсихоз), згідно з якою тільки досконалі душі в нагороду можуть назавжди полишити земний світ і звільнитись від тілесної оболонки. Як бачимо, тіло – це темниця душі, від якої остання має звільнитися. Звільнення досягають шляхом пізнання ідей, які споглядає розумна душа – в цьому і відкривається призначення людини.

З вченням про попереднє існування душ (до того, як вони оберуть собі відповідне тіло) Платон пов'язує концепцію пізнання як пригадування. Ще до свого втілення душа кожної людини перебувала в надчуттєвому світі і мала можливість споглядати ідеї. Вони мають відбиток у глибинах її «пам'яті», до пробудження якої спонукає перебування в чуттєвому світі і розмірковування над сутністю останнього. Отже, пізнання – це пізнання ідей, це процес пригадування того, що бачила душа до занурення в тіло («Менон»).

Звісно, наведеними прикладами з філософії Платона ми тільки означили деякі риси, що відтворювались в історії теоретичної думки під назвою платонізм. Таке назву отримує вчення, яке вважає підґрунтям бут–

Історія філософії

тя ідеальні сутності, в основу пізнання кладе інтелектуальне зусилля, що йде від інтуїції, а досвід оцінює тільки як результат, а не джерело, і в етиці пропагує перевагу вічних цінностей.

Пізня класика. Арістотель

Арістотеля слід віднести до останнього періоду античної класики, хоча, зрозуміло, вся його філософська діяльність пов'язана з попередніми періодами античної класики. Проте, специфіка його постає у філософській деталізації, відмові від будь-яких надто загальних субстанціальних підходів (що характерно для філософії Платона) і обмеженні описом одиничних явищ. В арістотелівській філософії платонізм отримує дистинктивно-дескриптивний (розрізняюче-описовий) характер.

Арістотель (384/3–322 рр. до н.е.) народився у Стагірі (грецька колонія на Фракійському узбережжі Халкідії). Батько був лікарем при дворі македонського царя Амінті II; після смерті батьків його виховував Проксен з Атарнея. У 17 років Арістотель вступає до платонівської Академії, до якої належав аж до самої смерті Платона. Саме ця обставина, як і інші достовірні факти, заперечують твердження про невдячність і безцеремонність по відношенню до свого вчителя. Під час перебування у славетному закладі (протягом 20 років) Арістотель ретельно вивчає не тільки праці свого вчителя, але й знайомиться з філософським доробком попередніх мислителів, і сам розпочинає свою теоретичну діяльність. До зазначеного періоду дослідники відносять діалоги та деякі трактати, що були створені під впливом дискусій, що велись у стінах Академії. Тільки після смерті Платона він полишає Академію, багато подорожуючи, читає лекції, засновує філософські школи. У 343 р. до н.е. македонський цар Філіпп запрошує його у столицю Пеллу для виховання сина Александра. Арістотель приймає запрошення і займається освітою спадкоємця аж до походу Александра в Азію. Історик Плутарх підкреслює глибоку повагу талановитого учня до геніального вчителя.

У 335 р. до н.е. Арістотель повертається до Афін, де в гімназії під назвою Лікей засновує власну філософську школу. І хоча нова школа мала відмінні від платонівської цілі і завдання, та все одно, приклад Академії надихав Арістотеля. Принципова відмінність полягала у наступному. Школа Платона була створена заради політичних цілей (на платонівське переконання, майстерно керувати державою може тільки філософ), хоча на довгі часи вона стала центром активних математичних досліджень і місцем жвавих філософських дискусій. І хоча школа Арістотеля, мала спеціальні програми для учнів різного життєвого спрямування (і для дер-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

жавних діячів також), але перш за усе, вона готувала філософів, бо тільки філософ знаходить блаженство у житті, що підпорядковане розуму. Нова школа була не тільки навчальним закладом. Її вплив і вагомість позначені різнобічними науковими дослідженнями, які були відомі на той час і які Арістотель, будучи заможною людиною і за підтримки Александра Македонського, міг фінансувати. Після смерті македонського царя (323 р. до н.е.) політичні супротивники Арістотеля звинуватили його у вигаданих злочинах проти релігії. Арістотель був вимушений бігти в Халкіду, де помер за кілька місяців у 322 р. до н.е.

Теоретична спадщина. Арістотелю належить багато творів. Частина з них збереглась до наших часів. Згідно із переліком, що дійшов до нас від арабських перекладачів, усі його твори містяться у 1000 книг. Сучасне зібрання творів античного філософа налічує праці з логіки («Органон», дві «Аналітики», «Топіка»); праці з природознавства («Фізика», «Про небо», «Про всесвіт» тощо); праці з біології («Про душу», «Про походження тварин» тощо); трактати, що збереглися з предмету «першої філософії», згодом, увійшли до збірки, яка отримала назву «Метафізика»; етика була викладена у книгах «Нікомахової етики» і Евдемової етики»; соціально–політичні твори: «Політика» і «Політії», що містили у собі конституції 158 грецьких державоутворень; праці з поетичного мистецтва і риторики: «Поетика», «Риторика». Здебільшого це підручники, що складались з лекцій лікей–ської доби. Проте, значна кількість праць, створених у перший період перебування в Афінах в Академії Платона, частково, або повністю втрачена¹.

Зупинимось на суттєвих положеннях його філософської спадщини.

Положення у вступній частині до Арістотеля, що, на відміну від Платона, його цікавить одиничне, не можна розуміти буквально. Арістотель не тільки не заперечує категоріальну субстанційність загального, але, навпаки, вважає науковим тільки таке пізнання, що вміє знаходити у будь–якому одиничному загальні принципи. Ці принципи не тільки ним визнаються, але постійно залучаються до пізнання як дійсна необхідність. Проте, будь–яке загальне для Арістотеля має сенс лише тоді, коли воно працює, тобто діє, стає, рухається саме і рухає матеріальні речі. Те, що у Платона було, безумовним, але імпліцитно (неявно) присутнім, Арістотель намагається виписати так, щоб позбавити філософську позицію Платона загрозливої невизначеності. Тому для Арістотеля важливою виступає не сама «ідея», але її плинно–сутнісне становлення; її сила, що спрямована на оформлення; її потенція; її енергія, а також «зорово–сміслові обличчя речі, що породжується нею, яке він називає «ейдосом» (О.Ф.Лосєв). (За

¹ Див.: Арістотель. Сочинения в 4 томах. – М., 1976.

Історія філософії

звичай, «ейдос» перекладають як «форма», що викликає багато непорозумінь). Саме у цьому відношенні потенція і енергія становлять єдність виразного смислу, або «ентелехію». Не випадково філософію Арістотеля суттєво визначають як вчення про потенційно–енергійну і ейдетично породжуючу ентелехію.

Ентелехія у якості повної виразності смислу може проявити себе лише при умові наявності чотирьох основних принципів або причин. Дійсно, кожна річ для свого здійснення повинна реалізувати в собі матеріальну, ейдетичну (формальну), дієву і цільову підстави. Арістотель наводить приклад із спорудженням будинку, для якого потрібні робочий матеріал (цегла), ейдос, або образ будинку як задум архітектора, діяльнісні зусилля і мета, для якої виконується дана робота – мати надійний дах над головою. Перелічені причини мають сенс не тільки щодо одиничних речей, але й до світу в цілому, що рухається, за Арістотелем, розумом–першо–рушієм. Як бачимо, Арістотель тут не стільки заперечує платонізм, з його діалектикою категорій, скільки захоплюється питанням, як здійснюється процес матеріалізації ідей, або її становлення.

Тут треба звернутись до опорного поняття арістотелівської філософії у порівнянні з подібним поняттям у Платона. Відомо, що у платонізмі опорним поняттям є «ідея», що, звісно, схиляє до думки про подвоєння світів, яку, до речі, Платон оцінював дуже негативно. Проте, теоретично таке тлумачення могло мати місце. Щоб уникнути загрози подвоєння, Арістотель висуває у якості опорного – «сміслове буття речі». Що це? Повернення до одиничного факту з усіма його випадковими якостями і особливостями? Або це чистий смисл, що мислиться сам по собі? Ні, Арістотель акцентує увагу на особливому стані ідеї, коли вона мислиться не сама по собі, а у співвідношенні з фактом.

Як співвідносяться «смісл» і «факт»? – Ось цей стіл – це факт, а «стольність» – це його смисл. Як бачимо, вони відрізняються один від одного. Проте, вони можуть бути єдині, коли «факт» має «смісл», а «смісл» є здійсненим у «факті». Коли разом вони складають деяку тотожність, ця тотожність постає як «осмислений факт». Лосев робить буквальный переклад грецького виразу на російську мову як «чтойность». Українською – це «що», яке має «смісл», або «щойність, яка здійснилась». Щойність – факт, проникнутий смислом; це смисл речі, даний як факт і зафіксований у понятті (зрозумілий факт); це смислова тотожність ідеї і матерії. Тому ідея речі є відповіддю на запитання, що таке дана річ, і на ту її узагальнюючу значимість, без якої вона б взагалі втрачала будь–який смисл. Якщо, говорячи «ось цей стіл» ми не усвідомлюємо «стольність» загалом, то неможливо вести мову про жоден одиничний стіл.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Наступна ідея аристотелівської філософії – вчення про Розум–пер–шодвигун. Отже, якщо, за Арістотелем, ейдос будь–якої речі є її матеріальною причинно–цільовою конструкцією, то і увесь космос також постає грандіозним ейдосом, що є ейдосом усіх ейдосів, тобто ідеєю ідей. Такий космічний ейдос він називає «Розумом», який водночас виступає причинно–цільовою енергією існуючого, тобто «першодвигуном». По відношенню до космосу Розум–першодвигун є, з одного боку, дещо самостійне, а з другого – як ейдос будь–якої речі – невід'ємним від нього і, навіть, тотожним з ним. Далі. Для усвідомлення ейдосу будь–якої речі потрібна не тільки наявність останньої, але й суб'єкт, який здатен мислити цей ейдос. Проте, космічний Розум, що охоплює геть усе, вміщує у собі і об'єкт, і суб'єкт, бо предметом мислення космічного Розуму є він сам. Таким чином, він мислить сам себе, ототожнюючи того, хто мислить і те, про що мислять. Ця рівновага і гармонійність у космічному Розумі і є прекрасне. У ньому немає нічого випадкового – він є необхідним, але гармонійність не є насильницькою; вона природна. Арістотель структурує платонівську ідею Розуму. Звичайно мислення завжди має якусь мету. Мета спрямовує до себе. Таке «спрямування» можна визначити як любов. Проте, в космічному Розумі все зовнішнє, те чого він намагається досягти, співпадає з його внутрішнім, тобто його мисленневою діяльністю, а сам він – не тільки вічне прагнення любові, але й володіння нею. Отже, в абсолютній нерухомості космічного Розуму здійснюється процес, який не призводить до змін та збитку (як це має місце у чуттєвому світі). Цей процес спрямований до мети, але мета вже присутня в кожній його точці. Усе це є життям у межах Розуму, життям, яке зводиться до споглядання. Саме звідси Арістотель виводить суто філософське розуміння Бога, що фіксується окремим поняттям. Космічний Розум – це Бог, він є першопричиною: вічною і незмінною; нерухомою, але тією, що рухає усе; він мислить самого себе; має вічне життя і вічну насолоду від власної діяльності.

Отже, уся концепція Розуму–першодвигуна у Арістотеля постає остаточно узагальнюючим синтезом його вчення про ейдос, матерію, потенцію, енергію, ентелехію, а також взагалі про предмет знання і суб'єкт знання. Якщо в ранній класиці космос трактувався як живий і самомислячий і той, що мислить сам себе на рівні інтуїції, то у Арістотеля це мислиться понятійно'.

Певні корективи вносить Арістотель і до платонівського вчення про душу («О душе»). Він вважає душу початком життя, проте, розрізняє «рівні» душ: нижчу – рослинну, що відповідає за функції живлення, зросту, розмноження у будь–яких живих істот; середню – тваринну, в якій до вище

1 Див.: Арістотель. Метафізика // Сочинения в 4 томах. Т. 1 – М, 1976. [кн. XII, гл. 6–9].

Історія філософії

наведених функцій додаються відчуття і здатність бажання (прагнення до приємного і уникання неприємного); вища – розумна душа, яка притаманна людині, додає розсудливість і мислення. Ставлення Арістотеля до тілесного початку не є однозначно негативним. Він вважає тіло нейтральним субстратом, що слугує підставою для більш високих форм життя. Однак, власне розум, за Арістотелем, не залежить від тіла. Розум є вічним та незмінним, здатним до усвідомлення вічного буття, чим формує сутність вищої з аріс-тотелівських форм, що зовсім позбавлена матерії, тобто «довічного двигуна», який постає «чистим мисленням» і який рухає і живить усе у світі. Цей розум Арістотель називає діяльним, творчим, і відрізняє його від пасивного або тільки сприймаючого розуму. Поміж двох наведених типів розуму людині переважно притаманний останній, тоді як творчий – лише у незначній мірі. Безсмертною Арістотель вважає тільки розумову здатність людської душі, що після смерті зливається з всесвітнім розумом.

Арістотель також не поділяє позицію етичного раціоналізму Сократа. Знання, вважає філософ, ще не є добродієм: людина може знати, що є добрим, проте, його воля не завжди здатна слідувати доброму. Погані люди свідомо відкидають добро і чинять зло, хоча і знають, що є добрим. Так само і непомірковані, попри знання про добре, хоч і несвідомо, але слідуєть поганому, підкоряючись власним схильностям і пристрастям. Погана людина відрізняється від непоміркованої тим, що вона втратила повагу до добра, втратила сором, як говорить Арістотель. Непоміркована людина завжди знаходиться у постійному розладі з собою: вона любить добро і справедливість, проте, не спроможна наслідувати їх. Таким чином, Арістотель окреслює не тільки роль знання, але й схильності до добра. Проте, в нього ще не досить сформоване поняття волі, хоча свідомий факт розрізнення розуму і волі присутній.

Щодо призначення держави у людському житті, то на думку Арістотеля, воно постає у досягненні (за допомогою законів) добродієного життя, умови і гарантії людського щастя. Останнє можливе лише в умовах громади. Тільки в умовах суспільства люди можуть формуватись й виховуватись як моральні істоти. Ось чому Арістотель і визначає людину як суспільну істоту, яка наділена розумом. Проте, належне виховання людини можливе лише у справедливій державі, де наявність добрих законів та їх дотримання удосконалюють людину і сприяють розвитку в неї шляхетних задатків. Тому в «Політиці» Арістотель визначає державу як суспільство рівних людей, що поєднані між собою з метою досягнення найкращого життя. Найкраще життя передбачає не тільки середній матеріальний добробут, але, насамперед, дотримання справедливості. А справедливість увінчує усі добродієності, до яких Арістотель відносить розсудливість, великодушність, хороб-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

рість, щедрість, правдивість, доброзичливість. Характерна для грецької свідомості любов до міри і співмірності притаманна і Арістотелю. Усі перелічені добродетелі – це середина між крайнощами. Наприклад, справедливість також є серединою: це вміння віддати ближньому не надто багато і не надто мало, а саме стільки, скільки він того дійсно заслуговує.

Елліністично–римська філософія

Із завершенням еллінської доби античний світ вступає у пізній період власної історії. Символічним його початком вважають царювання Александра Македонського, який сприяв розповсюдженню античної цивілізації на простори Передньої Азії (IV ст. до н.е.). Склались нові торгові шляхи, нові звичаї, народжувались і руйнувались держави, формувались нові цінності в області культури, політики і філософії. Цей світ визначає себе як «елліністичний», тобто «грецький світ», що існує протягом трьох століть. Далеко на Сході формувались нові центри грецького філософського життя: Пелла – в Македонії, Александрія – в Єгипті, Антіохія – в Сирії, крім того Пергам, Греко–Бактрійське царство... Перш за все, це було пов'язане з діяльністю таких видатних шкіл античності як платонізм, арістотелізм, стоїцизм, епікуреїзм, а також скептицизм і кінізм. Вплив перелічених шкіл відчуває і Стародавній Рим ще в роки Римської республіки, а в перші віки нової ери філософську пальму першості від Афін отримує Рим. Отже, до Александрії, Пергаму, Антіохії тощо додається Рим, де продовжують свою діяльність вже відомі філософські школи, а також формує свій вплив нова найвизначніша школа пізньої античності – неоплатонізм. Отже, замість еллінізму надходить доба Римської імперії, яка окреслюється кінцем I ст. до н.е. (перемога майбутнього імператора Августа, падіння Єгипту і самогубство цариці Клеопатри) і закриттям імператором Юстиніаном у 529 р. Афінівської Академії – останнього оплоту античної філософської культури.

Отже, визначений період, що охоплює понад 800 років, – це дещо нове у суспільному, державному, культурному і філософському житті античного світу. Змінився загальний настрій епохи, що віддзеркалював нове положення людини у новому суспільстві. Імперія (спочатку Александра Македонського, а потім і Римська) зруйнували простоту і безпосередність, що були характерні для грецької класики. Справді, самодостатність поліса (міста–держави), який формував у елліна певний спосіб життя, бо надавав йому і можливість праці в полі, або в майстерні, залучав до активної громадської діяльності, участі у політичному житті і воєнних походах. Сам поліс був компактний, таким чином, у елліна навіть фізично все

Історія філософії

було поряд, а суспільне життя було його справжнім власним життям, за яке однаково вболівав і ніс відповідальність і пересічний грек, і Перікл. Еллінізм імперських часів вніс зміни як на макрорівні, так і у життєдіяльність одиначної людини. Державний устрій виштовхнув людину з середини громадського життя, активного учасника перетворив на пасивного виконавця чужої волі, що сформувало нове світовідчуття і свідомість, змінило стан, інтереси одиначної людини в цілому. Вона залишилась, ніби наодинці з собою, відчуваючи власну безпорадність у великому, але чужому світі. Філософія замислилась над цим становищем, і чаша філософських терезів схилилась у бік індивідуальності.

Головними рисами нового світогляду можна визначити індивідуалізм і діалектично пов'язаний з ним космополітизм. Проте, особливості філософування полягали, по-перше, у вторинності багатьох ідей. Так, перипатетики наслідували Арістотеля, епікурейці – атомістів і кіренаїків, стоїки – Геракліта, сократичні школи, платонізм... Але – це не було епігонством. Це були самостійні системи мислення, що виникали і функціонували у руслі певних духовних традицій. По-друге, методологією тут виступає філософська еkleктика (синтез різних елементів, настанов, ідей), що використовує раніше відпрацьовані образи з метою виразу самобутніх духовних і теоретичних побудов. По-третє, поєднання філософського мислення з іншими видами духовного досвіду: містикою, релігією, міфологією. Сакралізація філософії. По-четверте, філософія має у собі теоретичну і практичну частини, і перша є підґрунтям другої. Саме у пізньоантичний період філософія була структурована на логіку, фізику і етику. Метою «логіки» було формування вміння мислити послідовно, строго, мистецьки вести діалог, сперечатись... «Фізика» розкривала філософське розуміння природи і світобудови. Предметом етичного вчення була людина у всій різноманітності її буття. Можна стверджувати, що елліністична філософія переважно зосереджена на проблемах людського існування і має яскравий етичний характер. По-п'яте, елліністична філософія стала теоретичним підґрунтям для здійснення філософської інтерпретації нового духовного досвіду християнства. Враховуючи вищесказане, зосередимось на характерних рисах філософії стоїків, епікурейців і неоплатоніків.

Стоїки: пізньоантичний
ідеал мудреця

Якщо попередні античні вчення вважають головним засобом морального удосконалення індивіда його включення у громадську спільноту, у життя поліса, свого народу, то тепер, навпаки, умовою добродесного і щасливого життя філософи вважають звільнення ін-

Частина I. Історія Стародавньої філософії

дивіда від влади зовнішнього світу, і, перш за все, – від політично–соціальної сфери. Такою вже у значній мірі постає школа стоїків, засновником якої в Греції був Зенон (336–264 р. до н.е.) з Кітія. Назва школи походить від архітектурної споруди – галереї з колонадою в Афінах, де проводив свої заняття Зенон. Як напрямок філософії, що містить у собі стиль мислення і спосіб життя, стоїцизм представлений трьома періодами:

Стародавня Стоя: III–II ст. до н.е.; представники: Зенон, Клеанф, Хрисіп. Вони «вчителі життя», виразники «героїчного песимізму». Virізнялись твердістю, суворістю, безкомпромісністю поведінки; ригоризмом суджень; аскетизмом життя.

Середня Стоя: II–I ст. до н.е. – стоїчний платонізм; представники: Панеціп, Посідоній, Боет. В етичному плані дещо помірніший у порівнянні з попередниками. Репрезентує греко–римську традицію.

Пізня Стоя: I–II ст. н.е. – римський стоїцизм; представники: Сенека, Епіктет, Марк Аврелій. Це стоїцизм, що вмирає, стоїцизм, що шукає Бога, стоїцизм, що бореться і водночас живить християнство. Цей стоїцизм – об'єктивне передчуття нового (християнського) світовідчуття.

Відголоски стоїцизму ми знаходимо у еkleктиків, гностиків, а історичний резонанс у світоглядних мотивах доби Відродження.

Теоретична спадщина багатьох з засновників стоїцизму не дійшла до нашого часу, а збереглась лише у фрагментах. Проте, твори Римських стоїків відомі і широко розповсюджені .

Своїм вченням стоїки намагались відповісти на питання про смисл і мету життя. Зенон вважав, що кінцева мета людини – жити «у згоді з природою». Але останнє у його свідомості співпадало з життям у згоді з добродетельністю, сама природа веде нас до добродетельності. «И наоборот, жить добродетельно – это значит то же, что жить по опыту всего происходящего в природе, потому что наша природа есть лишь часть целого. Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум, всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека, в которой все совершается согласно с божеством каждого и служит воле всеобщего распорядителя»². Як бачимо, тут Зенон тісно пов'язує фізику, логіку і етику, що типово для стоїчної філософії в цілому.

Див.: Фрагменты ранних стоиков. – Т. I. – М., 1998.; Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995; Сенека. Письма к Луцилию. – Кемерово, 1986.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979. – С. 295–296.

Історія філософії

Такій єдності відповідає система категорій, що була розроблена стоїками. Найцікавішою з системи є категорія Логосу, яку стоїки запозичили у Геракліта, разом з ідеєю про походження світу з «вогню», що циклічно спалахує і згасає. Першовогонь, як і іманентний йому Логос, має різну напруженість, отже, і матерія, що відповідає останньому, буде відрізнятися грубістю, або витонченістю. Людина – одне з втілень Першовогню. Останній володарює в його душі, як і в небі, сонці, ефірі, землі тощо. Отже, світ, згідно вчення стоїків, є єдине тіло – живе і розподілене, одухотворене, бо наскрізь просякнуте «тілесним диханням», тобто «пневмою». Разом з тим, світ ототожнюється з богом, що постає як вогняний початок, діяльна природа і розумний порядок, а тому все, що в ньому відбувається, відбувається логічно, тобто згідно з необхідністю і доцільністю. Світ стоїків позбавлений пустоти, тому він не знає свободи. А те, що у повсякденності оцінюється як свобода, є свавілля, або «помилковість серця і розуму».

Доля у стоїків тотожна Логосу. «Доля є Логос космосу», що згідно з божественною волею упорядковує все у світі. Людині необхідно знати Логос, тобто закон будь-якого життя, чи то людини, чи то космосу. Мудра людина – це та, що зрозуміла душу (універсальний закон), отже, – бога, і виробила відповідне відношення до нього. Тому стоїка, який усвідомив це, доля веде. Клеанфу приписують такий вислів: «Согласного судьба ведет, а несогласного тащит». Стоїк розуміє і любить свою долю, яка б не випала йому. Таким чином, Логос (тут) – не тільки слово, але й Закон, Доля, Необхідність і Справедливість. Мудрець живе добродішним життям, тобто у згоді з законами природи, що забезпечує йому атараксію (спокійне і безтурботне існування). Для цього він має умовно поділити все існуюче на те, що залежить і на те, що не залежить від нас, а тому не підпадає під моральну оцінку (добро–зло). Залежними від людини вважалися наші моральні наміри. Епіктет наводить приклад з кораблем, що потрапив у бурю. Сама буря – це зовнішній факт, що не підлягає оцінці, але поведінка людини під час екстремальних обставин – цілком. «А если ты и вправду хочешь верно мыслить и хорошо жить, то ты, напротив, будешь искать свои ошибки и думать только о том, как бы исправить себя. Ты будешь помнить, что ничего, от нас не зависящее, не должно ни печалить, ни радовать нас: ни тело наше, ни богатство, ни слава. Ты будешь помнить, что у тебя есть совесть и разум, которые только и могут привести тебя к душевному спокойствию и счастью»¹.

Отже, тим, що не залежить від нас, стоїки вважали: життя, смерть, природу, страждання, багатство, злиденність... До них людина має стави-

¹ Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – С. 223. 116

Частина I. Історія Стародавньої філософії

тись байдуже. «Байдужість» тут – відповідає бажанню прийняття того, що людині приготувала природа. Тоді як пристрасті свідчать про те, що в ній поки триває внутрішня боротьба. Сенека вбачає вище благо у спокої і піднесеності духу, який впевнений у власній безпеці; «с исчезновением всяких страхов наступает вытекающая из познания истины великая и безмятежная радость, приветливость и просветленность духа. Все это будет для него услугой не потому, что это блага, а потому, что это плоды, находящегося в нем добра»¹. Звідси, гідне життя не є показником заможності, а щастя не співпадає з задоволенням. Отже, щасливим є той, хто будує власне життя у відповідності з божественним стрижнем. Тому справжній стоїк буде щасливим від послідовного дотримання власного морального вибору, навіть, під час фізичних страждань.

Ідеалом мудреця для стоїків був Сократ, що зумів подолати владу чуттєвих пристрастей над собою, і тим самим отримав незалежність від зовнішнього світу. Проте, стоїчна етика, на відміну від сократівської не євдемонічна: добродесність і щастя у ній два різних полюси. Своє нове життя ідеї античного стоїцизму отримали у добу Відродження. Вони ставали предметом теоретичних дискусій, моральних диспутів. Питання «блага», «щастя», «задоволення», «чеснот», «людської долі» тощо, активно переосмислювались, перетворюючись на філософські проблеми, вирішенню яких присвячені твори Лоренцо Валла і Мішеля Монтеня.

Епікуреїзм: філософське
вирішення проблеми
насолоди

На думку О.Ф.Лосева, епікуреїзм був
другою визначною філософською течією
античності, якій, як і стоїцизму, не щас-

тило з адекватним розумінням. Його завжди намагались звести до теорії насолоди, що нічим не стримується й ігнорує решту здібностей людського духу. Справді, насолода, яку сповідували стародавні епікурейці, була досить стриманим і помірним настроєм душі, що сповнена благородного спокою і споглядальної рівноваги. Проте вони не задовольнялись пропагандою певної поведінки, а шукали об'єктивного підґрунтя для індивідуальної свободи.

Засновником цієї школи, людиною, від якої вона отримала свою назву, був Епікур (341–270 р. до н.е.). Він був вже відомим, коли у 306 р. разом зі своїми учнями приїздить до Афін, де створює філософську школу – «Сад», що проіснувала близько восьми століть. Епікурова теоретична спадщина складалась з філософських творів, листів і бесід, які він вів з учнями і друзями, але, на жаль, значна частина з них не збереглася до нашого часу. Хоча відомі його листи до Менекея, Піфокла, Геродота тощо, а також низка

¹ Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – С. 171.

Історія філософії

фрагментів. Епікур не тільки сформулював етичний взірць життя, але й намагався підтвердити його обґрунтуванням з боку фізики, яку відпрацьовував за допомогою теорії пізнання і логіки. Усі людські страждання пояснюються тим, що люди не знають, у чому полягає істинна насолода. Епікур відкидає платонічний і стоїчний вибір на користь прагнення Блага. Він вважає його самообманом. Тому завдання філософії – піддати насолоду раціоналістичному дослідженню, тобто дослідити дійсну насолоду. Прагнучи насолоди, люди часто не знають, чого їм шукати. У наслідок цього не можуть отримувати задоволення, або тому, що не вміють цінувати те, чим володіють, або прагнуть того, чого не можна досягти, або, боячись втратити існуюче. У такому випадку слід лікувати душу, щоб навчити людину насолоджуватися. Етичне вчення має показати перевагу саме шляхетних насолод. Згідно Епікуру, існують задоволення, що пронизуючи плоть, викликають сильну, але короточасну насолоду. Коли людина прагне тільки таких насолод, то це стає підставою для незадоволення і страждань, тому що спрагу подібних задовольень не можна вгамувати, крім того, досягнувши певної сили, вони перетворюються на страждання. Від цих плинних і мінливих задовольень слід відрізнити стійку насолоду, насолоду спокою як стану рівноваги. Це стан самозаспокоєного тіла, що позбавлене страждань, бо не відчуває ані спраги, ані холоду, ані голоду. У листі до Менекея Епікур підкреслює: «когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствие распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, ... но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог... Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие... От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот...». Звідси випливає, що Епікур, подібно до стоїків, найвищим задоволенням вважає спокій духу (атараксію), душевний спокій, а це стає можливим, коли людина навчиться стримувати і вгамувувати пристрасті і плотські нахили, підпорядковуючи їх розуму. Саме розум допоможе людині зрозуміти різницю між задоволенням і благом; між стражданням і злом. Дійсно, благом є таке задоволення, що не призводить до жалюгідних наслідків. (Наприклад, споживання морозива у нерозумних дозах, може привести до хвороби, тобто спричинити страждання. А з іншого боку, необхідним є страждання, до якого вдається лікар щобвилікувати хворого, наслідком якого повинне стати здорове і щасливе життя). Отже, епікурейські мудреці, не тільки зосереджені в собі, але ні від чого стороннього не залежать. Яке ж онтологічне підґрунтя для такої ети-

1 Материалисты древней Греции. – М, 1955. – С. 212. 118

Частина I. Історія Стародавньої філософії

чної максими? – Атомізм. Послідовник Демокріта, Епікур не тільки онтологічно зміцнив етичну позицію індивіда у суспільному житті, але знайшов об'єктивні підстави для його свободи. Вона – у спонтанній поведінці атомів. Атоми Епікура, з яких складається все існуюче, навіть боги, мають форму, розмір і вагу. Під дією останньої вони падають вниз. Але протягом падіння атом може відхилитись від «заданої» вагою траєкторії. Таке вільне «ухиляння» атомів є принципом побудови світу. Проте, якщо першо-принцип буття вимагав від атомів такої «поведінки», на підставі якої виникало розмаїття існуючого, то цей принцип знаходив свій відповідний вираз на рівні буття і богів, і людини. Боги Епікура – це також атоми, але ця «атомна сукупність» вже мала всі функції, що були закладені в самій природі богів. Тому епікурейські боги ні в чому не знають нестатку, маючи в собі все необхідне і достатнє. Вони настільки зосереджені на собі і самозаглиблені, що будь-який зв'язок зі світом тільки б зруйнував їх блаженство. Ось чому а ні вони не впливають на світ, а ні світ не впливає на них. Так демонструється абсолютна свобода задоволення і його незалежність від будь-яких обставин життя. Саме таку філософську відповідь імперському світові і саме такий зразок людської поведінки у соціумі, що став їй чужим, запропонували епікурейці. Людина має бути свobodною у своїх вчинках, бо свобода запрограмована природою атомів. Людина має бути вільною від страхів за своє потойбічне майбутнє (загробне життя). Епікур пояснює безпідставність побоювання смерті. По-перше, тому, що душа, яка теж складається з атомів, вмирає разом з тілом. По-друге, смерті не треба боятися, бо поки ми є, смерті немає, а коли приходить смерть, то нас вже немає. Отже смерть не має до нас жодного відношення¹.

«Так вот обдумывай это и тому подобное сам с собою днем и ночью и с подобным тебе человеком, и ты никогда, ни наяву, ни во сне, не придешь в смятение, а будешь жить, как бог среди людей. Да, совершенно не похож на смертное существо человек, живущий среди бессмертных благ!»². Але щоб так сприймати світ і усвідомлювати дійсне місце людини в ньому, слід займатись ... філософією: «Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому – для того, чтобы стареясь, быть молоду благами..., а второму – для того, чтобы быть одновременно молодым и старым вследствие отсутствия страха перед будущим» .

Вплив епікуреїзму на уми філософів був досить значним. Античний епікуреїзм – це феномен не тільки ранньої елліністичної доби. Дещо піз-

1 Див.: Материалисты древней Греции. – С. 209.

2 Див.: там само. – С. 213.

3 Там само. – С. 208.

Історія філософії

ніше ці ідеї були широко розповсюджені в Римі, де з новою силою проявили себе у філософії Лукреція Кара («Про природу речей»). Доба Відродження підхопила і передала Просвітництву гасло епікуреїзму в інтерпретації Лоренцо Валли, Поджо Браччоліні тощо, проте, не завжди зберігаючи діалектичну помірність і розсудливість у вирішенні головних філософських питань.

Неоплатонізм – останній бастион античної філософії

Неоплатонізм – найвеличніший спекулятивно–теоретичний напрямок античної філософії III–VI ст. Він виникає як спроба духовного протистояння особистості воєнно–монархічній організації Римської

імперії. Це вчення було націлене на збереження внутрішнього спокою людини і захисту її від катастроф і потрясінь з боку зовнішнього світу.

У неоплатонізмі були сконцентровані всі надбання античної філософської думки для боротьби з християнським монотеїзмом. Він увібрав у себе і творчо переробив теоретичну спадщину платонізму, аристотелізму, стоїцизму, створивши струнку, органічну і досконалу споруду. Проте, самі творці нового напрямку уникали визначення своєї філософії як науки, бо залучали до неї весь духовний досвід від теоретичного до містичного. Засновник неоплатонізму Плотін вчив розрізняти два типи істини: перший тип є істина позитивна, що існує для всіх і переконує всіх; другий –це є містична істина, що відкривається тільки обраним і то не завжди, а тільки тоді, коли, як висловлювався Якоб Беме, Бог тримає над ним свою правицю. Тому Плотіну затісні межі «наукової істини», яким можна навчити будь–кого. Йому не цікава етика «можливого», бо в людині закладені (але в прихованому стані!) божественні можливості, які перевищують логіку. Для Плотіна філософія (і в цьому він, безумовно, наступник Платона) – це філософія Пробудження людської душі до іншого світу, з якого походить наш світ. Тому Плотін і визначає її дуже просто: «філософія – це найголовніше».

Неоплатонізм виник і сформувався в м. Александрія, яка на той час перетворилась на центр розвитку елліністичної мудрості, що синтезував попередню грецьку духовну спадщину, а також значні релігійно–філософські здобутки Сходу. Започаткував неоплатонічну тенденцію александрій–ський філософ Аммоній Саккас (175–242). Він заснував власну школу, з якої вийшли як Оріген – у майбутньому видатний представник патристи–чної філософії, так і Плотін, з діяльністю якого пов'язана блискуча філософська слава неоплатонізму – основного ідеологічного опозиціонера християнства перших століть нової ери.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Плотін (204/5–269/270) походить з міста Лікополь, що в Єгипті. За свідченнями його учня і друга Порфирія, Плотін завжди уникав розповідей про своє походження, про батьків, про батьківщину. Отже, біографічних довідок про нього дуже мало. Відомо, що інтерес до філософії прокинувся у Плотіна, коли йому виповнилося 27 років. Він відвідував лекції різних александрійських філософів, проте, вони не справили на нього очікуваного враження. І тільки, коли він познайомився з Аммонієм Саккасом, бесіди якого припали Плотіну до душі, він із задоволенням зізнався другові: «Ось людина, яку я шукав!» Протягом 11 років під керівництвом Аммонія Плотін досяг таких успіхів, що захотів ознайомитися з наукою «магів». З цією метою він записався в армію імператора Гордіана і разом з нею вирушив у похід на Персію. Але незабаром імператора було вбито, а сам Плотін ледве врятувався. У 244 р. Плотін оселився у Римі, відкрив свою філософську школу, яка привернула увагу багатьох слухачів. Спочатку він навчав усно і лише згодом почав записувати зміст своєї науки. Його рукописна спадщина була оформлена Порфирієм певним чином. Він розподілив усі твори вчителя на шість груп, що містили в собі по 9 трактатів (еппеа), звідси і загальна назва його праці – «Еннеади», або «дев'ятки»¹.

Окрім римської школи, яка була представлена, перш за все, Плотіном, Порфирієм (бл. 232–304)², і втілювала в собі спекулятивно–теоретичний напрям досліджень, існували: сирійсько–пергамська школа, відома розробкою і введенням діалектики в античну міфологію, а також своєю культовою спрямованістю (Ямвлих або Ямблїх, 240/245 – бл. 325)³; афінська школа, діяльність якої пов'язана, по–перше, з теоретиками Платонівської Академії в Афінах у IV–V ст. (Плутарх Афінський, Перокл Александрійський і Сіріан Александрійський); по–друге, з людиною, якій належить остаточно логічна розробка як усього античного неоплатонізму, так у значній мірі і всієї античної філософії – усі ознаки неповноти, що мають місце у попередників, у Прокла (410–485) ліквідовані остаточно⁴; олександрійська школа (IV–V ст.) з такими представниками як Гіппатія, Гермій, Аммоній.

Якщо, взявши до уваги вчення Платона про божественну тріаду, коротко схарактеризувати основний зміст філософії Плотіна, то він постає, по–перше, у діалектиці Єдиного, Розуму і космічної Душі; по–друге, у вченні про втілення цієї тріади в чуттєво–матеріальному космосі. Остан–

1 Див.: Плотин. Эннеады. В двух книгах. – К., 1995–1996.

2 Див.: Порфирий. Введение к «категориям» Аристотеля // Плотин. Эннеады. В двух книгах. – К., 1995–1997.–Т. II.

3 Див. Ямвлих. О египетских мистериях. – М., 1995.

4 Див.: Прокл. Первоосновы теологии II Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – М., 1974.; Прокл. О душе. О причинах // Плотин. Эннеады. В двух книгах. – К., 1995– 1997.–Т. II.

Історія філософії

ній у Плотіна перестає фігурувати однобічно, тобто або як об'єкт, або як суб'єкт, але постає як космос, який живить вічно рухома душа, який являє собою досконалу спекулятивну конструкцію і який слід усвідомлювати як єдине і неподільне ціле.

Отже, в «Еннеадах» Плотін виписує три онтологічні субстанції: Першоєдиний, або Єдиний (Єдине); Дух, або космічний Розум і світову Душу.

Джерелом буття, першопочатком всього існуючого є Першоєдиний. Він трактується як чиста і проста єдність, яка повністю виключає всяку множинність, різноманітність і протилежність. Єдине містить у собі абсолютну повноту чистого буття і є самодостатнім. «...Бог есть единое, неделимое Начало, единый разум всего и единое число, ... Он сам по себе больше и могущественнее всего происшедшего, ... ничего нет и не может быть ни большего, ни лучшего, чем Он. А из этого следует, что Он никому и ничему другому не обязан ни своим бытием, ни своим совершенством, но есть то, что есть, единственно сам собою, сам для себя и сам в себе, вне всякой зависимости от чего-либо внешнего и иного, весь обращенный только на самого себя»¹. Він перевищує будь-яку форму, сутність, ім'я. Перед Ним безпорадні категорії, бо вони описують сутності кінцевих речей. «Если же, однако, все-таки необходимо назвать Его, то лучше всего назвать его единым вообще... как источник всего совершеннейшего, как сила, производящая существующее, но при этом пребывающая в самой себе и не только не уменьшающаяся и не истощающаяся... Называем же мы Его единым, с одной стороны, по необходимости, чтобы хоть как-то Его назвать, чтобы можно было указать друг другу, о чем идет речь, а с другой – для того, чтобы... приурочить к Нему свою мысль» .

Першоєдиний – початок і основа того велетенського дерева, яке росте і живе відповідним розумним життям. Він перебуває в самому собі, але й надає буття цьому дереву тим, що наділяє його Духом. Першою еманациєю з Божої повноти Блага є Дух (Розум). Останній – це Його діяння, Його перше визначення і творіння. Першоєдиний, як вважав Плотін, вдвляючись у середину себе, відкривається як Бог; звертаючи «погляд» поза себе, ніби обмежуючи себе, покладає буття Духа (Розуму). Дух, що народжується від Першоєдиного, подібний до світла, яке витікає з Нього, у той час, як саме джерело від цього не змінюється і залишається у спокої. Так, наприклад, вогонь розповсюджує навколо себе тепло, крига і сніг – холод... . Він перебуває найближче до Абсолюту, проте, вже менш досконалий, хоча і перевершує все інше, бо стоїть понад ними. «Дух є слово і акт Першоєдиного».

¹ Плотин. Эннеады. – Т. 1. – С. 346.

² Там само. – С. 360.

³ Див.: там само. – С. 130.

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Дух – образ Першоєдиного і має в собі багато від природи Отця; він є подобою Отця як світло є подобою сонця. Розум – то є початкова двоїстість, перше розрізнення думки і буття, або саморозрізнення на мислячого, і те, про що мислять. Діяльністю Розуму неподільна повнота Першоєдиного розподіляється на множинність ідей, що являють собою умоспоглядальний світ. Отже, Дух породжує ідеї (ейдоси) і сповнений ними. Ці ідеї не суть зовнішні предмети, що споглядає Дух, а його власні довічні стани, його думки про Першоєдиного в множині, або числі. Отже, ідеями Дух звертається до Першоєдиного, але і сам він у дійсності є лише це звернення.

Погляд Духа поза власні межі постає як народження Душі. «Зрозуміло, що досконалий Дух не може залишатись безплідним, вже тому, що досконалий – і він дійсно народжує Душу»¹. Душа походить від Духа безпосередньо, а від Єдиного – опосередковано. Тому Душа вже не мислить Єдине безпосередньо як свою внутрішню предметність, а прямує до Єдиного, прагне Його як дійсно чогось від неї відмінного, до чого вона відноситься як реальний початок «іншого». Сама Душа є лише слово і акт Духа, як і Дух є слово і акт Першоєдиного, з тією тільки відмінністю, що Душа є слово менш ясне і не таке зрозуміле. І знову, те, що народжується, є менш досконалим, у порівнянні з тим, хто народжує. Так Душа може бути лише образом Духа. Сама по собі невизначена, душа «отримує визначеність і форму від того джерела, яке її народжує». З одного боку, як образ Душа тісно пов'язана з Духом, бере в ньому участь, його сприймає і ним наповнюється, а з другого – створює речі нижчого рівня і пов'язана з ними; «все вещи, ею производимые, гораздо менее совершенны, чем она сама... Душой оканчивается мир высочайших божеств»². Нижча душа повернена до матерії, або до не-сущого, до безпосередньої можливості буття. Подібно до того, як Дух мисленнєво розподіляється на множинність ідей, що формують світ умоспоглядальний, так Душа розмножується у незліченній кількості душ, що наповнюють світ реальний. Вища душа народжує богів та астральних духів, нижча душа, або природа розмножується у демонічні, людські, тваринні та рослинні душі, згущуючи для них «небуття» матерії у відповідні тіла.

Проте, еманация божественного світла і тепла через Дух і Душу поступово слабне у природі, аж поки не доходить до повної відсутності істини і блага в матерії, яка є, таким чином, не-суще, тобто зло. Але, якщо матерія, або субстрат чуттєвого світу має чисто-негативний характер, то форму цього світу Душа отримує з вищого ідеального світу. Тому чуттє-

¹ Див.: Плотин. Эннеады. – Т. 1. – С. 132. ² Там само.–С. 133.

Історія філософії

вий світ розумний і прекрасний, бо краса виступає як наслідок проникнення чуттєвого предмету його ідеальним смислом, тобто як відчуття ідеї. У руслі вирішення головних метафізичних питань у філософії Плотін пропонує специфічне вирішення гносеологічної проблеми. В його розумінні пізнання – це особливий стан ентузіазму, який постає чимось надрозумовим, коли через духовне напруження, інтуїцію можна безпосередньо збагнути Бога, приводячи себе до згоди з Благом. Бог «непосередственно близок для всех тех, кто подготовил себя к принятию Его, кто способен привести себя в согласие с Ним и благодаря этому согласию или сродству, входит как бы в соприкосновение с Ним той сродной с Ним силой, которая от него же истекает»¹. Плотінівська гносеологія розгортається як антропологія, як теорія єднання, зближення людини з Богом, що становить найвищу мету життя людини. Тому, щоб досягти думкою Першоєдиного, душа має стати вище самої науки, і на мить не виступаючи від своєї єдності, зречтисся як своїх знань, так предметів знання, решти усього, – навіть, споглядання краси, бо навіть краса пізніше за Нього і від Нього, як денне світло – від сонця². Моральне завдання людини передбачає повернення душі до Бога, коли вона поступово зрікається матеріального, або плотського; далі – ідеального, або умоспоглядального. Душа проходить шлях у напрямку, зворотному сходженню Бога у світ. Але сходження душі не є чисто гносеологічний акт, на чому наполягали гностики. Плотін наголошував, що основною умовою наближення людини до Бога є аскеза і практична моральність. Далі він перелічує певні етапи сходження. Тут першим кроком на шляху звільнення від чуттєвості є проста неприв'язаність до неї; другий крок – абстрактне мислення; наступний крок – обумовлений любов'ю до прекрасного, заради присутньої в ньому ідеї. Далі – чисте умоспоглядання. Останній крок – екстаз, тобто вихід індивідуального духу зі стану обмеженості, отримання простоти і єдності, подібних до єдності Божества, остаточне злиття з останнім. Таким чином вичерпується найвище життєве завдання: повернення одиничної душі до Бога. «Кто не достаивается этого созерцания, вследствие ли... препятствий, или по недостатку полученных наставлений, руководящих на этом пути и внушающих веру в Бога, тот, признав в этом виновным единственно самого себя, пусть старается отрешиться от всего и привести себя в полное единство»³. Звідси висновок, якщо ідеал – позаду людства, то світ є протилежним Богові і ворожий сакральній природі людини. Людина не в змозі перемогти цей світ, а здатна лише тікати від нього в

¹ Плотин. Эннеады. – Т. 1. – С. 358.

² Див.: там само. – С. 357.

³ Там само. С. 358

Частина I. Історія Стародавньої філософії

Божественне лоно. Тому ідеал людини у неоплатонізмі – споглядач і аскет, відчужений від світу.

Незважаючи на такий мінорний настрій, філософсько-діалектична досконалість творів неоплатоніків мала величезний вплив на філософів усіх часів, починаючи з християнських філософів Середньовіччя, доби Відродження і Нового часу і завершуючи теоретичною думкою XX ст.

Література

Антология мировой философии в 4-х тт. – Т. 1. – Ч. 1. – М., 1969. Аристотель. Сочинения в 4 томах. – М., 1976–1983.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.

Материалисты Древней Греции. – М., 1955. Платон. Собрание сочинений в 4 тт. – М., 1990–1994. Плотин. Еннеады. В двух книгах. – К., 1995–1996. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. Тім Лукрецій Кар. Про природу речей. – К., 1986.

ЧАСТИНА II. СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Середньовічна філософія – це філософія, ціннісними орієнтирами і регулятивними принципами знання і світогляду якої була християнська релігія. Середньовічна філософія вміщує у собі два етапи: перший – виникнення і становлення, другий – розвиток християнської філософської думки. Умовно їх можна визначити як патристика (у широкому сенсі) та схоластика, що починаються з перших сторіч нашої ери й продовжуються до середини XV століття.

Розділ 1. РАННЄ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Патристика (від лат. *pater* – отець) – філософія і теологія Отців церкви, тобто духовно-релігійних керманів християнства – охоплює період до VIII ст. За змістом у межах цих семи століть розрізняють два періоди. Перший – це час «апостольських отців», що приєднувалися безпосередньо до апостола Павла, тобто ті, що слухали, або були поставлені христовими учнями на єпископство. Серед них Климент Римський (бл. I ст.), Ігнатій Антіохійський (бл. I ст.), Герма (I–II ст.). Другий визначає діяльність Отців-апологетів (захисників) II ст., котрі намагалися надати певним положенням християнства філософського обґрунтування, інколи подаючи віровчення у вигляді нової філософії. Серед них – Іустин (Юстин) (бл. 100 – бл. 167), Афінагор (друга половина II ст.), Татіан (друга половина II ст.), Тертулліан (155–220). Третій період – це власне патристика, її початок відносять до III ст. Вона характеризується першими спробами систематизації в області теології та філософським вирішенням питань про Єдиного Бога і Бога як Трійцю, про місце і роль Христа, божественне творення, свободу волі тощо. У свою чергу це висунуло на передній план методологічні питання, які вимагали свідомого звернення до античної філософської спадщини і ґрунтовного переосмислення останньої. Характер переосмислення і запозичення теоретичної спадщини виявив різні підходи і точки зору на трактування основних християнських догматів. Релігійні суперечки, що намагалися з'ясувати на Вселенських Соборах, часто мали філософську сутність.

Перші спроби систематизування нової філософії зробили засновники катехізисної школи Климент Александрійський та його учень Оріген у

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

II–III ст. Вони запозичили з грецької філософії її понятійну базу, розгортаючи неоплатонівську методологію на християнському підґрунті. Нікейський собор (325) надає фундаментальній інтерпретації догмату про Трійцю, приймаючи афанасієвську версію. Після цього починається пошук довершеного формулювання цього догмату. Каппадокійці – Василій Кесарійський (бл. 329–379), Григорій Назіанзін (бл. 330–390), Григорій Нісський (бл. 335 – бл. 394), – що знаходились під впливом Платона і Орігена, продовжили роботу над дослідженням християнських положень. Вони розробляли логіку, понятійний апарат, онтологічні, антропологічні, етичні філософські і загальнокультурні теми.

З кінця IV ст., тобто із завершенням процесу формулювання догматів і з посиленням церкви, патристика набирає політичного характеру. Після Гіларія Пуатьє (310–367), якого називали «Афанасієм Заходу», Августин Аврелій (354–430) висуває на перше місце практичну церковну теологію та її претензії на керівництво людськими душами і святе посередництво. Своім вченням про Божий Град він заклав фундамент історичної метафізики. Августин робить спробу осмислення історії людства у християнському контексті. Філософські розвідки Августина зробили внесок у розуміння людської і Абсолютної особистостей, у гносеологію, етику тощо.

На Сході до патристики належали близькі до неоплатонізму Сінезій Кіренський (370–450) та Немезій Емеський (IV–V ст.) – відомий систематизатор, що розробляв антропологічну тематику. Гідне місце посідає загадкова постать Діонісія Ареопагіта (імовірно, IV–V ст.) – автора «Ареопагетичного корпусу». Це вища сходинка християнського неоплатонізму: розвиток апофатичного і катафатичного вчення про Бога, про можливості богопізнання і індивідуального сходження до Нього; обґрунтування ідеї небесної і земної ієрархії. Послідовником Діонісія був візантійський мислитель Максим Сповідник, який завершує грецьку патристику.

Особлива постать – Северин Боецій (бл. 480 – бл. 525), християнський філософ, наслідувач грецької культурної спадщини, глибокий знавець Платона і Арістотеля, теолог, логік, політичний діяч, з ім'ям якого пов'язують початки схоластичної проблематики – проблему універсали. Завершення патристичного філософування знаходимо у Іоанна Дамаскіна (бл. 700 – бл. 777) – видатного систематизатора і християнського апологета.

Отже, християнська філософія пов'язана з рефлексією над Святим Писанням, з роздумами над Словом. Слово розглядається як Бог, що перевищує собою усе суще, перед яким усі «боги» є або слугами, або забобонами. І водночас, Він для віруючого в нього постає як «власний», «особистий» Бог, якому я належу у тій самій мірі, в якій Він належить мені. Це дивовижне (філософи б сказали – діалектичне) поєднання найвищого і най-

Історія філософії

нижчого, коли найвище не розведене у нескінченності з нижчим, а навпаки, ближче за все до нього. Слово як Початок, який усвідомлюється не стільки як часова категорія, темпоральна точка відліку, а як онтологічний принцип, підґрунтя, цільова і дієва причина усього суцього. Воно є Першообразом усіх наступних першообразів і Ціль цілей. І, нарешті, Слово взяте як Одкровення і Текст. Для християн Одкровення – то є також і Слово Бога про Самого Себе у діалозі з Власним творінням. Але в якій формі відбувається цей акт? Для іудеїв та мусульман – це Книга, де Одкровення раз і назавжди матеріалізовано у Тексті Тори або Корану. Тому теологи ісламу поділили все людство на дві частини – «люди книги» і язичники. До першої категорії вони відносять і християн. Справа в тім, що останні також вірують у Святе Письмо. І не випадково Ісус говорить своїм гонителям, що не можна порушити Писання, і Новий Заповіт наполягає на виключному значенні Біблійного Переказу. Проте, тут справа не у формальному поклонінні Тексту, як це впливає з настанови ісламу, за яким Текст (Коран) випереджає народження ісламської спільноти. Християнство виходить з посередництва Ісуса Христа, тобто Лиця. І Божий Дух, за ап. Павлом, пише «не на таблицях камінних, але на тілесних таблицях серця» (2 Кор. 3:3). Отже, коли ап. Павло наголошує, що «буква вбиває, а дух оживляє» (2 Кор. 3:6), він підкреслює що Божественне Одкровення – це не простий факт Божого Гласу. Це є стан діалогу Бога з власним творінням, що передбачає живий досвід святих, тобто тих, хто відкрив свої серця Богові. Запорукою відкритості Богу є їх вірність, що доведена мучеництвом. Тому, якщо Ісус переводить безмовність Отця у Слово, стаючи явленим образом невидимого Бога, то буття Його у якості Слова передбачає, у свою чергу, відкритість і чистоту сердець, яким воно адресоване, тобто сердець, що відкривають, народжують у собі Бога, перетворюючись на «християн».

Саме у цьому стані звичаєва людська мова стає здатною прийняти в себе Слово Боже, долаючи власну скінченність. І тут відбувається диво «подвійності» Одкровення: Бога – людині і людини – Богові, коли вони суть одне. Людське слово, не позбавлене своїх обмеженостей, є єдино можливим способом бування і вербалізованого усвідомлення первісного Слова. І тим самим воно перетворюється на дещо більше, ніж звичайне слово. Людське слово як Одкровення – це не простий дискурс, а дійовий імпульс внутрішнього перетворення особистості, що змінює саму людину, уподібнюючи її Божественному образу. Це є перетворення, що прояснює людині смислові рівні Писання, перериваючи її ілюзорну самодостатню укоріненість у поцейбічності. Але потяг людини до сакральної глибини християнства має бути підготовленим. Отже, не дивно, що перше пришествя Ісуса було не тільки не помічено багатьма, але й навіть його обранцями,

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

близькими учнями – апостолами – не одразу усвідомлено. Згодом ті, хто усвідомив Бога, відкривши власні серця Христу і відчувши себе носіями божественної істини, присвятили життя формуванню душевного підґрунтя у інших людей для сприйняття останніми ідей християнства. У першу чергу, йдеться про апостольських отців перших віків.

Повчання апостольських отців

Діяльність апостольських отців припадає на початок нової ери. Біблійний Переказ цікавить їх не як простий документ, або «літера», що підтримується одними і відкидається іншими, і яка може бути препарована з метою відстороненого наукового дослідження. На думку Олів'є Клемана, Переказ постає перед читачами як «дух юності», який містить у собі живу пам'ять про натхнення, про Велике Воскресіння, про перехід Боголюдини до Боголюдства і універсуму. Перші кроки на шляху осмислення християнства зроблені людьми, які не були філософами у академічному сенсі слова, проте, християнське натхнення дозволило їм закласти засади нової етики і означити деякі висхідні принципи побудови християнської Церкви. Коротко зупинимось на здобутках деяких з них.

Ігнатій Антіохійський

Ігнатій Антіохійський (7–100/117 рр.) – перший єпископ Антіохії після перебування в цьому місті, де учнів Ісуса вперше нарекли християнами, апостола Петра У період гонінь за часів імператора

Траяна його засудили до смерті і відправили в Рим до місця страти. Ця остання трагічна подорож перетворилась на тріумф християнської ідеї в його особі. Навіть найвіддаленіші християнські громади посилали до нього своїх посланців зі словами підтримки. Перед тим, як сісти на корабель, щоб плисти через Егейське море, Ігнатій написав шість листів до християнських громад, а також натхненне послання до римських християн з проханням не заступатися за нього перед владою, бо він відчуває в собі внутрішню здатність прийняти мучеництво за християнську віру.

Послання Ігнатія Антіохійського дозволяють сформуванню уяву про світогляд перших християн. У них ми знаходимо розгляд таїни Ісуса Христа. У своїх розмірковуваннях він відмежовується від поглядів як докетів, котрі вважали Христа не реальною людською істотою, а Месією, який тільки набрав вигляду людини, так і від гностиків, які вбачали в Ісусі лише свідка таємного знання, доступного тільки визначеним обранцям (тобто гностикам). За Ігнатієм, «Божественний гнозис є Ісус Христос», тобто

Історія філософії

Слово, «яке вийшло з безмовності», щоб, ставши плоттю, воскресити її. Приймавши смерть плоттю і воскресивши її Духом, Христос відтворює справжню духовну повноту, яка стає доступною віруючому в Євхаристії (причетності до Бога).

Ігнатію належить спроба визначення поняття «християнин», для чого він вживає термін «богоносець». Християнином є не той, хто формально відправляє церковні обряди, а той, хто своєю вірою і своїм життям відкриває Бога у власній душі, хто стає живою Євхаристією, смиренно і любовно ототожнює себе із страждаючим і перемагаючим Христом.

Одним з перших серед християнських мислителів єпископ з Антіохії усвідомив смисл історії, яка постає як важкий і довгий шлях людства в ім'я воскресіння во Христі.

Як церковний діяч Ігнатій формулює деякі настанови з приводу церкви, її організації і значення як інституту. Так, він вперше називає християнську Церкву «кафолічною», тобто «всезагальною» з точки зору істини і життя.

«Дідахе»

Наступним джерелом ранньохристиянської думки постає книга, що має повну назву «Вчення Господа через дванадцять апостолів до язичників», або коротко – «Дідахе». Її знайшли у Константинополі у 1875 році, і вона стала у нагоді для кращого усвідомлення життя і світогляду перших християн. Зміст книги приписують апостолам, і тому вона увійшла до канонічних і літургійних збірників. «Дідахе» є своєрідним підручником для потреб християнської громади. За стилем і змістом цей твір постає як повчання і порада «отця» «дітям». Його метою було не тільки внести у свідомість християн ідеї есхатології і сподівання на друге пришестя Месії, але й навчити їх очікуванню. Останнє передбачало формування в свідомості правил гідного сподівання.

«Дідахе» складається з трьох частин, як ідейного, так і організаційного спрямування. Саме перша частина містить засади християнської етики, або сукупний погляд на християнський спосіб існування як на шлях життя, що веде до спасіння, на протиположний шлях смерті. Отже, треба навчити розпізнавати шлях життя як шлях спасіння, який є станом любові до Бога, що, в свою чергу, передбачає не тільки любов до ближнього, що є типовим етичним гаслом і для язичників, але, на відміну від останніх – й до ворогів. Етичні засади християнства передбачають слідування і біблійним заповідям, і виконання настанов Нагорної проповіді. Головне – це усвідомлення дійсних цінностей, які не можна зводити до цінностей поцейбічності. Бо

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

якщо орієнтуватись тільки на «цей світ», то це буде «шлях смерті», «шлях друзів брехні», «що спотворили образ Божий» і «не визнають воздаяння за праведність», тобто воскресіння во Христі. Як бачимо, в «Дідахе» ідея спасіння приймає чіткі моральні орієнтири, де попередні етичні надбання людства оцінюються через призму ідеї кінцевої мети людського буття.

Критерієм будь-якого повчання, на думку авторів книги, виступає єдність слова і дії, бо «будь-який пророк, що повчає істині, але сам не робить того, чому вчить, є лжепророк». Текст «Дідахе» будується за принципом жорсткої антитетичності: це – добро, а це – зло. І, зрештою, про співвідношення «віри» і «розуму» у християнському світогляді. Автори вважають, що «віра» не виключає «розум», бо «треба мати здоровий глузд, щоб розрізнати праве і ліве».

Жанр перших християнських творів можна визначити як жанр послань, а за формою, завдячуючи якій можна було донести християнську ідею спасіння, то були батьківські умовляння, напучення, повчання, притча.

Климент Римський

Ще один крок у формуванні етичного підґрунтя християнського світогляду зробив *Климент* – третій християнський єпископ у Римі (бл. 91–101 рр.). Відоме його «Послання до коринфян». З метою

подолання церковного розколу, воно надає обґрунтування християнській ідеї спасіння. «Обґрунтування» містить у собі, по-перше, проповідь етичних імперативів (безумовних положень), що мають увійти в свідомість кожної віруючої людини. Наприклад, «віддавати перевагу слугуванню перед повелінням», «намагайся робити добро», «справджування життя через любов і віру», «любов є підґрунтям віри». По-друге, «Послання» формулює низку етичних правил, що ведуть до добродійності, яка виступає запорукою спасіння («виконання заповідей», «повага до старших», тощо). По-третє, перелічуються процедури позбавлення зла («каяття», «покора» тощо). Цікаво, що необхідність і правильність цих процедур не доводиться, а лише демонструється на прикладах.

Обґрунтування ідеї спасіння виводить автора за межі дидактики у площину теорії цього питання, коли усвідомлення цільової ідеї пов'язується з визначенням суміжних понять, серед яких – «воскресіння». І хоча Климент був християнином елліністичної культури, тобто поділяв деякі античні філософські уявлення, наприклад, щодо гармонії світоустрою, розуміння їм «воскресіння» відбувається виключно у християнському контексті. Він унаочнює різницю між античним і християнським тлумаченням «воскресіння» прикладом з чарівним птахом Фенікс. Климент згадує, що при всієї

Історія філософії

різноманітності переказів античної легенди, незмінним було те, що народження, життя, смерть і наступне відродження птаха з попелу – акти багаторазового, нескінченного чудесного дійства. На відміну від цього «воскресіння» в християнстві одноразове і передбачає божественну жертву. Отже, і жертва Христа, і воскресіння – одноразові. Тому для християн «воскресіння» також відбувається один раз, щоб постати перед праведним судом.

В «Посланні» можна відзначити суттєвий момент, що характеризує часову (історичну) приналежність цього твору – античність на межі християнства. Отже, він полягає в значному впливі античної свідомості на перші спроби інтерпретації християнства. Тому зрозуміла певна логічна непослідовність, що викликана суперечкою між християнським станом душі і антично вихованим інтелектом. Климент вважає, що душа стала християнкою раніш за інтелект, який ще певний час залишався язичником, тобто не вмів розмовляти мовою, адекватною віруючій душі. І знову наголошується на взаємопокладанні віри і розуму, коли не тільки віра не заперечує розум, а саме в ній розум знаходить силу для пізнання. То є сила відчуття особистого зв'язку з Богом, зв'язку «скінченного» з «нескінченим». Божественне Слово часто визнають межею для людського розуму. Проте, «межа» тут не простий знак відстороненості і незбагненності для людини Божественної трансцендентності, але і символ можливого єднання в стані Одкровення. Тому християнин має готувати себе для того, щоб стати відкритим Богові і тим самим виконати своє призначення. Ось чому переважна більшість апостольських послань спрямована на формування християнських етичних максим, що ведуть до спасіння.

«Пастир» Герми

Останнім прикладом «послань», до якого хотілося б звернутись, є *«Пастир Герми»* – апокріфічний апокаліпсис, що датується II ст. Його автор Герма (або Єрм) належав до римського кола і

використовував документи попередньої епохи, що мали відбиток впливу іудаїзму, особливо, традиції есеїв (тема «двох шляхів»). Цей твір написаний у формі Одкровення. Свою назву він отримав від опису видіння, в яких у вигляді пастиря діє ангел, що напучує автора. Ця книга довгий час вшановувалась християнами як священна, а у IV ст. входила до складу Синайського кодексу – найстарішої збірки книг Нового Заповіту. Разом з тим, в остаточний текст канону вона не увійшла, бо не вважалась Церквою ортодоксальною у достатній мірі. Проте, для дослідників релігійних настроїв того часу праця завжди викликала величезний інтерес, тому що текст містить у собі важливі світоглядні свідчення перших християн.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Одна з центральних тем апокріфу – ідея єдиної Церкви, що будується. За переконанням автора, Церква передіснує в думці Бога; вона була створена раніш за всі речі і являла собою містичне підґрунтя світу та історії. Але, хоча Церква перебуває одвічно, її дійсне існування реалізується в активній діяльності віруючих. Тому її символізує жінка – водночас і стара, і молода. Церква будується з живих каменів і спирається на Христа як на скелю в оточенні вод хрещення. Вона об'єднує усіх християн, незважаючи на час їх життя. Серед її членів є і пророки, і праведники усіх часів, і ти, хто у майбутньому, прийнявши каяття, увійде до неї. Коли Церква буде побудована, здійсниться Друге Пришестя Христа і настане кінець світу. Поки ж Церква будується, у грішників є надія на спасіння каяттям, але з завершенням добудови каяття буде марним. Отже, людина має обрати власний шлях або з силами добра, або з силами зла. Вибір шляху добра, тобто шляху Сина Божого, означає подолання роздвоєння душі, яке сталося в наслідок гріхопадіння.

Автор намагається донести до кожної людини суть Божественного Слова, ніби перекладаючи останнє на мову людську. Тут він вдається до різних методів і форм переконань співбесідника, бо розуміє, що кожному Біблійне Слово відкривається по-різному в залежності від душевного стану і духовних зусиль. Ось чому в книзі зустрічається дещо нав'язлива деталізація (наприклад, притча про вербові гілки), щоб кожен, хто шукає шлях до Бога, знайшов його у відповідності до свого стану та індивідуальних можливостей. Показовим є й приклад побудови Церкви, підґрунтя якої було закладене апостолами, проте, далі взяти участь у ньому зможе кожен, хто щиросерде відкритий Богові. Кожен приносить свою цеглину, яка є відбитком християнської зрілості його душі, а вже доглядачі відбирають з них «матеріали», що гідні Божого храму. Тут цікавою є ідея рівності усіх перед Богом, бо кожна цеглина вагома: і наріжне каміння першоапостолів, і цеглини простих віруючих. Це сучасний автору погляд «єдності віруючих», який ще не знає ієрархічності церкви як соціального інституту. І ще цікавий момент. Деякі «каміння», що були забраковані колись, можуть стати у пригоді після певної «обробки». Так, наприклад, у ті часи гостро поставало питання, чи може християнин мати багатство? Як відомо, канонічні євангелія схилиються до негативної відповіді. Герма також, засуджуючи прагнення до розкоші і, закликаючи до благодійності, пояснює, що зайве багатство лише укорінює людину у цьому світі і заважає її духовній спрямованості до Бога. Ось чому великі й округлі каміння (символ багатства) за своєю формою поки ще не здатні стати надійною цеглиною у Храмі, але, отримавши певну обробку, тобто роздавши зайве майно бідним, такі люди як християни отримують бажану якість. Бідні ж, у свою чергу, молитвами за своїх до-

Історія філософії

бродіїв допоможуть спасінню останніх. Проводячи думку обопільного спасіння, Герма малює характерний образ взаємної підтримки сильного, але неродючого дерева (багатій) і родючої виноградної лози (бідний), в якому долається ідеологічна непримиренність перших християн, що проповідували повну аскезу, і здійснюється спроба усунення соціального протистояння у справі залучення до християнства всіх прошарків суспільства на ґрунті нових більш поміркованих етичних засад.

Герма напрацьовує систему етичних вимог до християн, які мають слідувати основним чеснотам, що в «Пастирі» постають у вигляді дів, які супроводжують праведників всередину Церкви. До таких чеснот він відносить віру, аскезу, силу духу, терпіння, простодушність, бадьорість, правдивість, любов тощо.

Поряд з етичною проблематикою твору автор не може уникнути питання про єдність Бога, отже, входить до царини теорії: «...един есть Бог, все сотворивший и совершивший, приведший все из ничего в бытие. Он все объемлет, будучи необъятен, и не может быть ни словом определен, ни умом постигнут»¹. Як бачимо, в наведеній заповіді ще немає такого розуміння догмату про Трійцю, як він буде поданий на Нікейському Соборі у 325 р., згідно з яким Бог єдиний за своєю сутністю, але постає у трьох іпостасях як Бог–Отець, Бог–Син і Бог–Святий Дух. На час написання «Пастиря» основні суперечки між християнами велись головним чином з приводу сутності Ісуса Христа і його відношення до Бога–Отця. У «Пастирі» образ Ісуса Христа складається з уявлень перших християн, що походили з іудеїв, яким була чужою ідея народження Богом Сина від земної жінки; і гностиків, що сприймали Ісуса як містичне Слово Боже, Логос; а дехто, наприклад, докети, взагалі вважали перебування Христа на землі ілюзорним. Такий ще неусталений спосіб розуміння фундаментальних ідей християнства ми знаходимо у деяких притчах. Показовою є притча про володаря винограднику, його сина і його раба. Раб, якому хазяїн наказав подбати про виноградник у його відсутність, не тільки виконав усі настанови володаря, але й доклав додаткових зусиль у догляді за лозою. Узнавши про це, володар, за погодженням свого сина, зробив раба спадкоємцем. Тут господар – Бог, син – Святий Дух, раб – Син Божий, тобто Ісус, а виноградник – народ. І хоча тут присутні всі лиця Трійці, але сприйняття їх ще далеко від ортодоксального. Ісус не виступає як іпостась Бога–Отця. Він – Його Син, і водночас (як, до речі, і в «Дідахе») – раб, якого Бог зробив своїм спадкоємцем за труди по спасінню людей. Іноді у «Пастирі» Ісуса ототожнюють з ангелом. Отже, хоча Герма проводить

¹ Пастырь Гермы // Апокрифические тексты. – М., 1997. – С. 33

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

думку про могутність Сина Божого, проте, рабський образ його тут є світоглядно досить показовим.

«Пастир» Германа – це видатне творіння ранньохристиянської доби, де за допомогою «видінь», «заповідей» і «подоб», або «притч», автор допомагає усвідомити суттєві положення християнства і вказує на різноманітність шляхів до Бога тим, хто дійсно того прагне.

Підсумовуючи, відмітимо, що праці апостольських отців вирізняє, по-перше, особливість жанру – послання; по-друге, форма думки: батьківські напучування, повчання, притчі; по-третє, зосередженість на формулюванні етичних максим, пов'язаних з ідеєю спасіння. З філософського боку їм бракує теоретичної послідовності, але ж їх автори не мали належної освіти. Проте, вони – християнські святі, що отримали Божественне Одкровення і духовні сили для його інтерпретації і розповсюдження. У ті важкі для християн часи вони власним прикладом несли ідеї своєї віри, переконуючи сучасників і словом, і дією.

Християнські апологети

За апостольськими отцями в історії християнської думки слідує діячі, що відомі під ім'ям *апологетів*.

Християнство з самого початку розповсюдження свого в світі зустріло ворожість та гоніння, спершу серед іудеїв, а потім по всіх усюдах Римської імперії. Навіть сама держава, що була відома своєю толерантністю до релігійних вірувань підкорених нею народів, постала проти християнства, заборонивши останнє, а його носіїв і послідовників піддаючи всім жахам тортур і страт. Почалась велика боротьба, у якій протягом трьох віків язичництво вичерпало свої сили і аргументи, боротьба, що скінчилась перемогою християнства. У ці часи християни відбивали удари ворожого світу не тільки за допомогою зовнішніх зусиль, але силою духу. Захистом і виправданням їм слугували їх високоморальне життя, жертвна відданість і готовність вмерти за віру. Саме ці аргументи в очах нехристиян привертали їх серця до Благої Звістки Христа. Згодом до християнської церкви стали переходити не тільки знедолені на теренах імперії, але й люди освічені, обізнані в античній філософії та літературі. Обравши нову віру, вони ставали її захисниками, або апологетами, спрямовуючи свої твори–апології проти наклепів та гонінь на християнство і християн з боку язичників та іудеїв. Так, до християнського подвигу життя і терпіння, що вирізняли місію апостольських отців, приєдналось вільне слово, тверде силою переконання, озброєне доводами знання. Роль апологетів була не в побудові абстрактно–методологічних споруд і навіть не в систематизації християнського вчення, а

у

Історія філософії

захисті його ґрунтовних підвалин за допомогою усіх доступних теоретичних засобів, у тому числі тих, що були здобуті античними філософами. Спростовуючи язичників їх же філософською зброєю, апологети стверджували, що деякі положення християнської релігії можуть бути знайдені в творах античних мислителів, особливо у Платона, його послідовників, і стоїків, які у свою чергу запозичили їх зі Старого Заповіту. Серед згаданих положень – ідеї незримого Бога і Логоса, про можливість Богопізнання, про безсмертя душі тощо, але вони подані в античному ідейному вбранні і потребують ґрунтового ідеологічного переосмислення. Такі думки ми зустрічаємо у грекомовних (східних) апологетів II ст. – Іустина Флавія, Татіана, Афінагора, Теофіла, а також у латиномовних (західних) апологетів, серед яких – Мінучій Фелікс, Тертулліан тощо.

Іустин Флавій (Мученик)

Відомим представником християнської апологетики, видатною особистістю був *Іустин (Юстин) Флавій*, або *Мученик* (? – 165 рр.). Він походить з родини грецьких колоністів, які заселили палестинське місто Сіхем. Відомо, що під час іудейських війн місто було зруйновано. Згодом, за наказом імператора Флавія Веспасіана, місто було відновлено і отримало іншу назву – «Флавій Неаполь». Заможні батьки змогли дати сину гідну освіту, тим паче, що юнак гаряче прагнув знань і істини. Не випадково Іустин звертається до філософії, відкриваючи для себе різні школи пізньої античності. Минали роки шукань, натхнення і розчарувань, аж поки ним не здійснилося обрання християнської віри. Отже, Біблія привела його до Христа. Іустин здійснює мандри, під час яких він викладає, але вже не античну філософію, а християнство, яке перетворюється в його розумінні на філософію надсущого. Згодом Іустин засновує в Римі школу християнської мудрості. Проте, зла доля спіткала його. Один сучасний йому кінік, якого Іустин піддав критиці як невігласа, і який заздрив успіху останнього, доніс на Іустина в імперську поліцію (як відомо, християн у ті часи не розшукували спеціально, а засуджували за доносами). У 165 р. Іустин був страчений разом з шістьма учнями. Після нього залишилися дві «Апології», що були спрямовані проти язичників і «Діалог з Трифоном іудеєм», листи, послання тощо.

За основним змістом «Діалог з Трифоном іудеєм» є також апологетикою, яка спрямована проти опонента християнства – іудаїзму. Проте, нас цікавлять не стільки історія взаємовідношень релігійних вчень, скільки філософський рівень дослідження ґрунтовних положень християнської догматики. Зупинимось на деяких аргументах, які не тільки свідчать про

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

філософську освіченість Іустина, що має античне підґрунтя, але й нову духовну спрямованість. Його роздуми над християнською тематикою сприяли дослідженню процесу пізнання (гносеологія), пошуку першопочатків буття (онтологія), осмислення людського призначення (антропологія), чим зробили свій внесок в усвідомлення і поглиблення предмету філософії. Але спершу – як Іустин розуміє філософію.

Почнемо зі ставлення до філософії. Так склалось, що основними теоретичними опонентами перших християнських мислителів були античні філософи. Тому мужі апостольські сформувавши негативно упереджене ставлення як до античної філософії, так і до філософування взагалі. Але вже християнські апологети, будуючи теоретичний захист християнського вчення, не могли ігнорувати філософію як стиль мислення і, навіть, вважали себе філософами, вивчаючи і з нових позицій досліджуючи спадщину стародавніх мудреців. Та щоб відрізнити себе від представників платонізму, стоїцизму тощо, визнавали за краще називати себе – «християнами». Для таких «християн» філософія була не просто стилем мислення, яким намагаються пізнати початки і кінці речей, як її розуміли греки. Для них вона була станом душі і рівнем духу, відкритим Богом як Істині. Ось чому Іустин вважав, що, хоча без здорового розуму жоден не може оволодіти мудрістю, але він є тільки необхідною, а не достатньою умовою дійсно глибинного пізнання. До речі, в молоді роки він також поділяв античне ставлення до філософії і розумів філософування як довершений акт суто розумової діяльності, аж поки не зустрів старого, який змусив його критично переосмислити традиційно античні світоглядні позиції. Цю зустріч Іустин описує в «Діалозі» і наводить переконливі аргументи незнайомця про необхідність пошуку Єдиного Бога. Бо пошук першооснов, чим займаються філософи, з необхідністю виводить нас до визнання Надсущого. Глибина процесу пізнання залежить від тих завдань, що ставить перед собою дослідник. Навіть звичайне пізнання оточуючого передбачає визнання його чуттєвого підґрунтя. А хіба проникнення у глибини буття не приводить нас до визнання надсущих божественних початків, що непідвладні ані чуттям, ані розуму? Більш того, виникає впевненість у наявності таких початків! За яких умов у людини складається така впевненість? Мабуть, тільки коли вона наставлена Святим Духом, і тільки у того, в кому говорить Святий Дух. Саме такій людині відкривались «початок і кінці речей, «равно як і те, що повинен знати філософ» . Люди ці зветься пророками, яких окрім розуму вирізняло праведне життя, чистота і сила духу. «Они одни и знали, и возвестили людям

¹ Див.: *Св. Іустин. Диалог с Трифоном иудеем // Св. Іустин: философ и мученик. – М., 1995. –С. 145.*

Історія філософії

истину, несмотря ни на кого, не боясь, не увлекаясь славой, но говорили только то, что слышали и видели, когда были исполнены Святого Духа»¹.

У своїх промовах пророки не звертали до доказів, бо вони як певні свідки істини були вище за будь-який доказ. Тому і ранньохристиянська філософія, яка не тільки керується розумом, але й базується на праведності носіїв християнського духу і дивних одкровеннях, є філософією свідочств, що гідні абсолютної довіри мислителів-теоретиків. Отже, для християнського філософа «філософія по истине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии и для какой цели она ниспослана людям...»². Як бачимо, філософія постає і як рівень мислення, і як стан душі, відкритий Богові, і як спосіб життя. Вона – і щабель до Бога-Істини, і водночас розумна рефлексія над Божественною Істиною.

Апологети взагалі, та Іустин особисто, розробили і заклали стратегію розгортання християнського захисту, а тому коло питань, що цікавили апологетів, було дещо іншим, у порівнянні з античною філософською проблематикою. Аналізуючи спадщину Іустина з рівня остаточно сформованої ортодоксії, можна знайти неусталеність термінології, ненапрацьованість методології, і все це – як загальну етапність в історичному формуванні християнського мислення. Так, Іустин цікавлять питання, що є «Бог», «Проведіння (Божественна воля)», «Син – Логос – Слово», Трійця», «Творення», «Втілення», «Воскресіння» тощо.

Філософське осмислення Бога приводить до висновку, що Бог –єдиний, ненароджений, безіменний. Він – Отець усього, але Він транцен-дентний і невичерпний. Він – початок всього, але сам початку не має. А тому він не має власного ім'я. Такі означення Бога, здається, нам вже відомі з алегоричних натяків Платона з приводу Єдиного, відвертих думок гностика Василіда (II ст.), послідовних обґрунтувань Першогоєдиного в неоплатонізмі III–VI ст. Проте, і за часом, і ідеологічно, і теоретично християнські монотеїстичні обґрунтування Іустина самостійні і новаторські. В «Апології II» Іустин пише наступне: «...Отцу всего, не рожденному, нет определенного имени. Ибо если бы Он назывался каким-нибудь именем, то имел бы кого-либо старше себя, который дал Ему имя. Что же касается до слов: Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка, – это не суть имена, но названия, взятые от благодетельных и дел Его»³.

¹ Св. *Иустин*. Диалог с Трифоном иудеем. – С. 145. ² Там само.–С. 134. ³ Там само.–С. 110–111.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

За Іустином, Єдиний благий Бог троїстим способом являє власну силу. У якості Отця Він – творець світу. Але трансцендентність притаманна саме (і тільки!) Отцю. У світ Бог з'являється як Син і Св. Дух. Отець надсилає Сина у світ, щоб передати божественне вчення людям як пророцтво через Св. Духа. Кожен з них має свою божественну місію, проте, божественність їх розрізняється ієрархійністю. Тому, хоча Іустин намагається осмислити троїчність Бога як діалектичну єдність, нового методологічного досвіду йому ще не вистачає. А відомий йому філософський досвід античності (Платон) ідеологічно переводить діалектику єдності, розробки якої прагне християнська ідеологія, у площину субординації.

В християнстві Божественне життя абсолютно приховано (на відміну від античної традиції) від людини. Разом з тим, зв'язок між ними існує. Ним є Син, або Слово, Логос. За Іустином, це вже, на відміну від Бога, – ім'я, бо надане від народження. У той же час, за Іустином, Бог (тобто Отець) – «не есть имя, но мысль, всаженная в человеческую природу о чем–то неизъяснимом»¹. Таким чином, «несказанність», «невичерпність» – то є прерогатива Отця. Ісус вже має ім'я та значення і людини, Спасителя. Отже, «...мы знаем, что Он Сын Самого истинного Бога, и почитаем его на втором месте. А Духа пророческого на третьем»². Згодом таку ідеологічну непослідовність визнають за ересь, проте, ми будемо відзначати в ній жагуче прагнення знайти вербальний вираз нескazanному, тобто спробу перекладу задуму Божественного Слова на мову скінченного людського розуміння.

Цікавою є інтерпретація ідеї «Божественної передвизначеності». На перший погляд, вона нагадує античні «необхідність», «рок», «фатум». Але Іустин розрізняє їх і акцентує, що передвизначеність у християнстві є лише задум, який отримує уточнення свободою людської діяльності. Людина на відміну від інших творінь була створена такою, що може вільно обирати, тому «доля» для неї не є неминучою. Остання є «гідною нагородою», що очікує людину по воскресінні.

Для того, щоб філософськи осмислити «Воскресіння», Іустин намагається усвідомити Слово і перекласти його у площину людської історії. Іустин розрізняє у Слові ракурси розуміння. По–перше, Слово ще невиразне: Слово, яке належить Богу–Отцю до творення. По–друге, Слово, виголошуванням якого Бог творить світ. По–третє, Слово, що посяно всюди (у світі) своєю присутністю. По–четверте, Слово втілене, або Христос, що є максимальним виразом Бога у тварному світі.

Саме за допомогою Слова Іустин намагається поєднати обидва світи: світ Божественний і світ тварний. Божественне Слово несе в собі не

¹ *Се. Іустин*. Диалог с Трифоном иудеем. – С. 111.

² Там само. – С. 42.

Історія філософії

тільки гносеологічний сенс, але й онтологічний початок, силу, нескінченні можливості. Проте, стаючи «початком» під час творення, воно реалізує собою певний задум, певну реальність, яка переводить божественну вічність, у часову і просторову скінченність, зазнаючи розподілення в тілах. Саме безмірність Слова відкрила безмежність словесних інтерпретацій, з якої людина має обрати свою. І внаслідок цього обраний шлях є доленосним, що веде людину або до смерті, або до спасіння. Отже, наш світ належить і Слову, і плоті. В існуючому світі Слово лише розпізнається, завдячуючи чому світ пов'язується з Богом і трансцендентне, і іманентне. Світ, який відпав від Бога, має шанс повернення до своїх джерел, якщо людина вільно обере шлях спасіння і воскресіння з Ісусом Христом, тобто на християнському шляху.

Татіан

Цікавою постаттю серед апологетів був учень Іустина *Tatian* (II – початок III ст.) – сірієць за походженням, людина дуже освічена, відомий філософ, полеміст. Своєю теоретичною і практичною діяльністю він намагався зміцнити філософію єдності слова і діла, проте, його палкість часто спричиняла ухили в єресь. Відомо, що наприкінці життя Татіан дещо відійшов від християнського вчення, повернувся на Схід і заснував аскетичну секту гностичного напрямку, де показовою була ідея докетів про примарність плоті Христа. З трьох творів, до яких загалом схвально ставились сучасники Афінагор, Климент Александрійський, Тертулліан та ін., до нас дійшла «Промова проти еллінів».

Зрозуміло, що по суті Татіан не міг заперечувати значення грецької античної спадщини, проте він намагався, з одного боку, продемонструвати еллінам, що своєму успіхові вони мають завдячувати не тільки власному генію, але й досвіду вавілонян, персів, єгиптян, фінікійців тощо, який вони талановито транслювали у свою філософію. А з іншого, – що християнство, порівняно з античністю, закладає нові підвалини філософського світобачення, яке переконливо вирізняється своїми етико–гносеологічними перевагами.

З багатьох філософських ідей Татіана згадаємо декілька. Центральною постає ідея зв'язку двох світів. Важливо, що вона має подвійну аргументацію. По–перше, з боку божественного творення: «Бог был в начале; а начало есть, как мы приняли, разумная сила. Господь всего, будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поелику же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с Ним было все; с Ним существовало, как разумная сила, и Само Слово, бывшее в Нем. Волею Его простого существа произошло Слово, и Слово произошло не напрасно – оно становится первожденным делом Отца. Оно, как мы знаем,

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

єсть начало мира»¹. Отже: 1. Бог існує до всякого творіння. 2. Він є початком, силою, принципом буття. 3. Бог актом волі надає напрямок власному зусиллю. 4. Це стає можливим за допомогою Слова, яке було потенцією Господа, як самопізнання Бога. Але й потенцією, яка може перетворитися на вихід за межі божественного, тобто покладає співставлення Бога і тва-рного. «Я» і «не-Я». Далі Татіан нібито попереджує, що Слово, на відміну від створеного, народжується шляхом повідомлення, а не за допомогою відсікання. Бо те, що відсічено, те відділено від першопочатку, а те що виникло через повідомлення і прийняло свободне служіння, то не зменшує того, від кого походить. Як ми побачимо далі, коли звернемось до дискусій Вселенських Соборів про статус Сина у Божественній Трійці, це зауваження не тільки було прозорливим і ідеологічно-слухним. Воно також свідчило про глибину осмислення християнських ідей Татіаном і витонченість його філософського мислення.

У Татіана божественний «початою) є запорукою «воскресіння». Адже як тільки Бог постає у якості початку, ним приводяться до актуальності протилежності «час-вічність», «скінченне-нескінченне», «смертне-безсмертне», «дух-матерія», «кінець-воскресіння» тощо. Бо до творення Бог – Єдиний; це одиничність невимовного, ненародженого, безіменного, де не мають сенсу будь-які визначення. Але з початком, як визнавав ще Платон, Єдине вже повертається такою іпостассю, яка покладає множинне, тобто тварне, скінченне, смертне, проте таке, що піддається пізнанню. Твориться світ протилежний світу божественному. Та протистояння світів не є остаточним. Так, Словом покладається скінченне, і в останньому нібито зникає шанс безсмертя, коли «час» своїм бігом наближує тварне до його власного кінця. Проте, смерть викорінює саме скінченне, надаючи творінню шанс повернення до божественних витоків. Отже, ми створені не для того, щоб остаточно вмерти. Але, з іншого боку, ми створені, можливо, саме для того, щоб скінчитись як скінченне і увійти, повернутись знов у божественну силу. «Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями, но я скроюсь в сокровищнице богатого Господа Человек слабый и безбожник не знает, что сокрыто, а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние сущность, которая видима для него одного» . Таким чином, тут смерть залучає до безсмертя. Людина – це повідомлене Слово, тому вона має дослуховуватись Слова, знаходити нескінченне у скінченному, а божественне у собі. Тільки за таких умов воскресіння стане для неї поверненням до витоків. Але зв'язок з божественним був ускладнений

¹ Ранние отцы церкви. – Брюссель, 1988. – С. 373–374.

² Там само. – С. 374–375.

Історія філософії

тим, що люди наслідували ангелу, що постав проти закону Божого. За те могутність Слова втратила для них своє значення: «могущество Слова отлучило человека от общения с Собой»¹. Тому людина має повернути собі втрачену ним можливість і слухати, і наслідувати Божественному Слову. Це і буде умовою «повернення» і воскресіння.

Розуміння матерії у Татіана красиве і елегантне. Матерія не є безначальною як Бог, але виведена з небуття Словом. Матерія – це Слово, але не таке, що упокоєне в Собі, а таке, що приведене у рух. Словом як процесом творення матерія переведена з потенціального стану в актуальний. Матерія – то своєрідний образ звуку, подібно до того, як людина є образ Бога, або «образ безсмертя». Слово... «произвело наш мир, создавши Само Себе вещество»².

ФІЛОСОФІЯ ПАТРИСТИКИ

Загальною рисою християнської патристики є те, що вона, на відміну від головної мети апологетів – захисту християнства, переходить до побудови універсальних систем християнського світогляду, свідомо використовуючи античну спадщину. Патристику, яка охоплює період з III по VIII ст., розподіляють на *грецьку* і *латинську*, на *донікейську* (II–III ст.) і *післянікейську* – зрілу (IV–V ст.) і пізню (VI–VIII ст.).

Східна донікейська патристика

В східній, або так званій «грецькій» (бо була писана грецькою мовою) донікейській патристиці видатне місце належить Александрійській богословсько–катехізисній школі, що була заснована Пантенном у середині II ст., але широкого визнання здобула за часів керівництва нею Климентом Александрійським і, особливо, його учня і наступника Оригена. Саме вони намагались максимально залучити теоретичні здобутки античності (філософій Платона, Арістотеля, стоїків, Філона Александрійського) до побудови християнської теологічної системи.

Климент Александрійський

Перший християнський релігійний філософ *Тім Флавій Климент* (? – 211/216 рр.), єпископ Римський, народився, вірогідно, в Афінах, у сім'ї язичників. Отримав ґрунтовну класичну освіту. Його вважають знавцем античної літератури і праць перших християнських

¹ Ранние отцы церкви. – С. 375.

² Там само. – С. 374.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

янських письменників. Климент довгий час мандрував у пошуках мудрості. Він подорожує Грецією, відвідує Сіцилію (де приймає християнство), Малу Азію і врешті решт – Єгипет. Саме у Єгипті він знайомиться з вченням християнського гностика Пантена і вступає у його школу. Згодом Климент сам стає духовним наставником (напутником), що проповідує своє вчення і язичникам, і християнам. За деякими свідченнями, Климент приймає сан священника. Біля 210/215 р. він заступає на службу до єпископа Іерусалімського, а кілька років по тому вмирає.

Климент вважав, що Логос – то Великий Розум, що втілений во Христі, творить та організує світ, а також просвітлює людський розум. Тому обов'язок кожного – увібрати в себе всі релігійні традиції людства і всі його філософські та наукові пошуки. Сам же Климент, завдячуючи прекрасному знанню грецької культури й обізнаності з іудейською та іу-део-християнською екзегезою, зміг новаторськи їх синтезувати в спекулятивну теологію. Мета останньої – захист віри за допомогою філософії. Отже, Климент свідомо шукає гармонійного поєднання віри і знання. Початком і підґрунтям філософії є віра, але філософія укріплює її. «Якщо не вірите, не здобудете пізнання». Проте, і віра без знання нагадує, на думку Климента, будинок без фундаменту. Віра є також критерієм пізнання. Отже, і віра, і знання постають як різні прояви однієї і тієї ж універсальної сили, що пронизує світ – сили розумності.

Мислитель поглиблює розуміння Логоса–Сина, бо для нього саме Логос постає конструктивним принципом християнської доктрини: по–перше, Логос є креативним початком світу; по–друге, Логос є початком будь–якої форми мудрості, що надихає пророків і філософів; по–третє, Втілений Логос є початком і умовою спасіння. Отже, Логос – то і Вчитель, і Спаситель. Климент, таким чином, поєднує античну мудрість з християнським віровченням.

Ці ідеї Климент викладає в своїх творах. Так, у «Напучуванні еллінів» (або «Протрептик») філософ переконує язичників і закликає останніх звернутися до нового Орфея – Христа, тобто до одкровення космічного та історичного Логоса. У роботі «Педагог» він пропонує новим християнам моральне вчення, ідея якого полягає в очищенні духу з метою підготовки до прийняття християнства. У наслідок перебудови етики стоїків тут обстоюється християнський гуманістичний мотив – мирний, спокійний, з його помірною суворістю, що означає не розрив з оточуючим світом, а внутрішню свободу. «Ми створені подібними до Бога; отже, працею, не втрачаючи мужності, і тоді будеш таким, яким і не міг би себе уявити». Твір «Стромати» (букв. «Килим з лоскутів») екзегезою (тлумаченням) текстів вводить читача у таїну космосу, а потім – у таїну Бога.

Климент

Історія філософії

отоотожнює пізнання і любов, примикаючи до містичної традиції, що іде від апологетів. Сповнене любові пізнання є нескінченним рухом уперед як у цьому, так і у майбутньому житті, тому що Бог, віддаючи Себе, у той самий час «безперервно відступає вдалину від того, хто до Нього йде». У багатьох відношеннях Климента можна вважати засновником «апофа-тичної», або «негативної» теології. Він стверджував, що знати можна лише те, чим Бог не є. Отже, Бог не має початку; Він нескінченний, позбавлений виду; ім'я Його несказанне. Наочним втіленням Бога є Син Божий – Логос, посередник між Богом–Отцем і світом, що створений за допомогою Логосу. Все те, що створене, тобто отримало існування від Бога, є благим. Людина – вінець творіння. Щодо зла, то воно походить не від Бога, а від людської недосконалої волі. Тому, за Климентом, людина має свідомо розгортати в собі Образ, за яким вона створена, позбавляючи світ зла, щоб досягти подібності Богові реально.

Оріген

Найбільш могутнім генієм раннього християнства, чії твори живили духовність і екзегезу як на Сході, так і на Заході, був *Оріген* (185–253/254 рр.). Він народився в Александра, в родині палких прибічників християнства. Його батько, вчитель за фахом, досить рано залучив сина до вивчення Писання. Згодом Оріген сам став займатись викладацькою діяльністю. 18-ти річний юнак водночас і навчається у школі Климента Александрійського, і веде катехізацію майбутніх християн. Філософську освіту він отримує у школі Аммонія Саккаса – засновника неоплатонізму і майбутнього вчителя геніального Плотіна. Але Орігена спалює прага мучеництва, мрія подвижницького життя. (Під час чергових гонінь на християн, коли влада заарештовує його батька, юнак був сповнений бажання безпосередньо розділити його долю, чим продемонструвати свою відданість Христу. І тільки умовляння матері відмовитись від цього вчинку заради майбутнього своїх молодших братів і сестер, утримує юнака від безкомпромісного вчинку.)

У 202 р. Оріген очолює Александрійську катехізісну школу. Його вчення, зрозуміле всім, зацікавило язичників, і Оріген отримує запрошення викласти свої погляди правителю Аравії і матері імператора. У 231 р. він оселяється в Кесарії Палестинській, де отримує сан священника. Тут він продовжує вдосконалювати власне вчення. Але мучеництво, що з молодого віку було невід'ємним від його покликання, наздоганяє Орігена: за часів гонінь імператора Декія на християн він був кинутий до в'язниці, де зазнав жорстоких тортур і незабаром помер.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Оріген започаткував майже всі необхідні форми християнської думки: релігійну філософію, богослов'я, аскетичну містику, проповіді, бесіди (гомелії), схолії (примітки на полях), але перш за все, – невтомне вивчення Біблії. Він розпочинає написання великих біблійних коментарів з детальними примітками. Він співставляє різні переклади Біблії з оригіналом, вивчає та аналізує коментарі до них. Оріген фактично сформував остов Нового Заповіту, систематизуючи декілька списків Євангелій з різних християнських центрів узбережжя Середземного моря. Ця праця дозволила йому скласти християнські «збірки». Одна із збірок містила в собі чотири Євангелія, Діяння Апостолів, 13 послань ап. Павла, послання ап. Іоанна, послання ап. Петра і Одкровення Іоанна і була визнана у якості канону Святого Писання усіма церквами Середземноморського басейну. Застосовуючи філософію в проповідях для народу, Оріген послідовно вводить слухача (і читача) у складне релігійне життя свого часу. В його екзегетичних працях привертає увагу науковий підхід і ґрунтовний допоміжний апарат. Його роботи тримаються на духовному динамізмі і розумінні того, що усвідомлення Писання потребує аскези і споглядання. Писання містить у собі таїну Христа, яка, насичуючи душу, послідовно розкриває нові аспекти і нові імена Слова. Оріген відкриває у Писанні три смислові рівні: «буквальний» смисл, що відповідає тілесному; «моральнісний» – душі; «духовний» – духу. При цьому моральнісний смисл часто виявляється більш широким за етичний сенс, бо він виводиться з містичного смислу і відображає життя Божественного Слова в людській душі.

Отже, Оріген – видатний систематизуючий розум донікейської патристики – запропонував першу струнку теорію християнського віровчення, що базувалась на досягненнях античної думки і мала багато спільного з платонізмом. Тому деякі з положень офіційною церквою не були визнані канонічними, внаслідок чого Оріген не вважається ортодоксом.

Зразком теоретичного мислення для Орігена був Платон, і він намагається якнайширше використовувати його методичку доведення і логіку аргументації. Саме в цьому міститься як сильний бік вчення Орігена, так і недосконалість та методологічна непослідовність його християнського філософування. Наприклад, до безперечних надбань Орігена в справі осмислення Бога належить глибоке усвідомлення і переживання Бога як трансцендентного цьому світу. Це зближує його з платонівським «над-сущим Єдиним», що, у свою чергу, повертає до апофатичного способу богослов'я. Другим відкриттям Орігена є ствердження, проте, не завжди послідовне, Трійці як незаперечної Єдності. Але, разом з тим, у орігенівську інтерпретацію «єдності» уплітаються мотиви античної (тобто платонівської) діалектики з ідеями еманациї і субординації, що, зрозуміло, шко-

Історія філософії

дить християнській ментальності. Все це можна прослідкувати, звернувшись безпосередньо до його творів. Відомо, що Орігеном написано багато творів, проте, значна частина була, за наказом церкви, знищена, і до нас дійшли тільки деякі з них. Серед них «Про початки» і «Проти Цельса».

В трактаті «Про початки» Оріген накреслює контури великого філософсько-богословського синтезу. Основні теоретичні положення постають у чотирьох книгах праці, де за допомогою серії пояснюючих гіпотез автор намагається досягнути віру розумом. У першій книзі йдеться про Бога – довічне джерело усього сушого. Друга книга розповідає про світ і його творення. Третя книга присвячена людині і розкриває призначення останньої. Четверта книга містить у собі певні положення Одкровення і способи його отримання.

Бог для Орігена – могутня, надсуща, а тому непізнавана «монада». Бог може відкриватися лише у творінні. Він усе в собі містить, усе охоплює, але й усе перевищує. Бог – проста, безтілесна, духовна природа, що існує поза простором і часом, перебуваючи у власному безначальному довічному житті = «вічне сьогодні». Тому Оріген не намагається доводити божественне буття, але закликає переконатися в ньому шляхом духовного сходження.

Син Божий – довічний Логос, який походить від Отця подібно до променя світла, що сходить з першоджерела. Але, щоб підкреслити єдність з Отцем, Оріген використовує термін «вічнонароджуваний», наголошуючи, що не було часу, коли б Сина не було. Бо Син-Логос – то сама Премудрість, або Слово, тому не було Отця, Який би не народжував власну Премудрість. Отже, Син – співвічний Отцю. Він є «неспотворене дзеркало Отчої енергії». Проте, визначаючи єдність Отця і Сина, Оріген підкреслює, що як іпостасі вони не рівноправні і не єдиносущі. Син є посередником між Богом і світом як первообраз, «ідея ідей». Більше того, у Орігена Син – не символ множинності світу, а сама множинність, що непослідовно наближує Сина до тварного і демонструє субординацію між Отцем і Сином.

Святий Дух в ієрархії божественних іпостасей займає третє місце. Його призначення полягає в завершенні світу: освятити святих, одухотворити пророків, об'єднати і створити Церкву. Акт творення Оріген розуміє позачасове, але створений світ існує у часі. Створені Богом духи були рівними і прозорими. Вони були наділені свободою волі. Бажання випробувати «свободу волі» привело до того, що деякі з духів віддалились від Бога і один від одного. Таке віддалення привело до «охолодження» духів і виникнення душ, появи матеріальності як наслідку, а не причини гріхопадіння. Так, у своєму бажанні випробувати долю від Бога відпали люди і дияволи. Лише ангели залишилися вільними від матерії, бо лишилися з Богом. Інші ж впали у зло, що слід розуміти як втрату повноти буття і часткове повер-

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

нення до небуття. З'єднання з матерією – то кара для душі. Завдання людини і світа в цілому – спасіння, «відновлення» і повернення до Бога. Повернення до Бога неминуче для усього світу, отже і для злих душ і диявола включно. Для аргументації такого положення Оріген, потрактовуючи Святе Писання, визначає шляхи повернення до Бога душ, що відпали. Для різних душ – і шляхи різні. Душі мають пройти через багато станів універсуму, які неначе сходинки поступово повертають душу до Бога. Таким чином, Оріген визнає ідею реінкарнації, тобто переселення душ у відповідні тіла, аж поки вони не досягнуть досконалості. У кожній душі живе прагнення Абсолюту, задовольнити яке може тільки Бог. Поступово все тварне приречене повернутись до Бога і отримати, але вже цілком свідомо, первісну повноту. Це й буде апокатастасис, або «відновлення» всіх речей.

Як бачимо, деякі положення Святого Писання досить своєрідно трактуються Орігеном. Тому низка положень орігенізму – про передіснування душ; про причину грехопадіння; про відсутність власного буття матеріального світу; про всезагальне спасіння, що з необхідністю випливає з загальної системи Божественного світоустрою – була засуджена на П'ятому Вселенському соборі (553 р.). До речі, і після Орігена духовність християнського Сходу повертається до теми універсального спасіння, яке усвідомлюється вже не як доктрина, а як надія і молитва.

Західна (латинська) донікейська патристика.

Тертулліан

Тертулліан – перший з визначних християнських богословів і моралістів, що писав латиною. Уродженець Карфагена *Квінт Септімії Флоренс Тертулліан* (бл. 115 – бл. 225 рр.) для латинської

патристики має таке ж значення, як Оріген для грецької. Походить Тертулліан з язичницької родини; вивчав право і риторику в Римі, де заробив собі репутацію майстерного адвоката. У 193 р. під впливом свідчення християнських мучеників він приймає християнську віру і оселяється у Карфагені. У великому місті, де стикались і змішувались всі відомі течії «нової релігійності», а само християнство було ще мінливим і неусталеним, він намагається достеменно окреслити контури християнської віри, захищаючи її від язичників, іудеїв, еретиків, гностиків тощо. Але його власний максималізм спонукав його приєднатись (бл. 207 р.) до монтанізму – харизматичного руху, представники якого виступали проти церковної ієрархії і очікували у найближчому майбутньому другого пришествя Христа. Члени секти закликали до відмови від власності і до умиртвіння плоті. Цей заклик мав гарячий відгук серед бідних прошарків населення.

В теоретичному плані Тертулліан був близьким до ранніх апологетів, але йому не був притаманний системотворчий пафос Орігена. Проте, він

Історія філософії

багато зробив для становлення християнської догматики і тому може вважатись творцем латинської теологічної лексики. Серед трьох десятків творів, що дійшли до нас, особливу увагу привертають: «Апологетик», «Про свідчення душі», «Про душу», «Про плоть Христа», «Проти Маркіона».

Тертулліан – пристрасний, парадоксальний, безкомпромісний, коли йдеться про християнську віру. Він майстер епатажу. Інколи складається враження, що він заперечує можливість філософського осмислення християнства, намагаючись акцентувати на ірраціоналізмі віри. Та чи так це? Можливо, на відміну від Климента і Орігена, які намагались осмислити релігійні догмати, тобто перекласти положення віри на мову логіки і раціонального філософування, Тертулліан впевнений, що абсолютно адекватний переклад взагалі неможливий. Він переконаний: віра і розум не є тотожними поняттями, і, навіть співпадаючи в чомусь, вони достатньо самостійні і не вичерпують одне одного, бо належать різним станам свідомості. Розглядаючи процеси народження, смерті і воскресіння Божого Сина, Тертулліан порівнює різні ідеологічні погляди на ці явища. Те, що постає можливим в одній ідеологічній координатній сітці, – незрозуміле і абсурдно в інших обставинах. Так, у трактаті «Про плоть Христа» Тертулліан наводить три порогові ситуації, які намагається прокоментувати в язичницькій і християнській традиціях: «(1) Родився Син Божий: не стьздно, тогда как достойно стьща; и (2) умер Божий Сын: вполне достоверно, тогда как нелепо; и (3) погребенный, воскрес: несомненно, тогда как невозможно»¹. На перший погляд – дійсно абсурд, бо народження і смерть – речі можливі для того, що має початок і кінець, але ж Син (Логос) – Божественний Лік, і йому притаманні нескінченність і безсмертя. За яких умов можливе таке поєднання? Логіка гностиків зі свого ідеологічного підґрунтя (нагадаємо, що, на їх думку, Ісус – звичайна людина, яка тільки надала свого тіла небесному Христу, тому і божественна плоть Ісуса – ілюзорна) наполягає, що таке неможливо. А християнство підкреслює, що «Ісус є Богом во плоті», тому може «поводити» себе і як людина, і як Бог: тобто і народитись, і бути одвічним; і вмерти, і залишитись безсмертним; і бути похованим, і воскреснути. Саме такий Ісус для християн є Бог–Спаситель. (У методологічному плані таке розуміння містить діалектичний потенціал, що постає як єдність протилежностей).

Проте, для Тертулліана філософський зміст тлумачень християнства лежить поза його дослідницьким інтересом. Для нього філософія язичництва є матір'ю ересей, а тому вона несумісна з християнством. Тому запитання: «Що спільного між Афінами і Іерусалімом, Академією і Церквою?» –

¹ *Тертулліан. Избранные сочинения.* – М, 1994. – С. 144.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

для Тертуліана цілком риторичне. Він впевнений, що розум має зупинитись там, де починається віра, бо пізнавати Бога може лише сама душа, яка є християнкою за природою і водночас заступницею віри. У праці «Про свідчення душі» Тертуліан зауважує, що душа є першою щаблюною пізнання, безпосередньо дарованого Богом. Всі наступні сходинки опосередковані нею, або одухотворені. Витоком знання є не просте незнання, а відкритість істини. Ось чому «душа старіша за букву, слово – за книги..., і сама людина – старіше за філософа і поета»¹. Отже, до появи літератури люди не були нікими, бо говорила душа, як близька за природою до Бога. Тому душа інтуїтивно містить у собі усю премудрість, яка потім частково може бути розгорнута розумом. Для Тертуліана пріоритет Єрусалиму над Афінами цілком природний, як пріоритет «простоти серця» над «стоїчним, платонічним і діалектичним» розумом. Розум – то є інструмент пошуку невідомої істини, у той час, коли вона вже (серцем) відома християнам.

Фраза, яка для багатьох стала візитною карткою Тертуліана і до якої зводили переважну більшість парадоксів мислителя – «вірую, тому що абсурдно» – часто редукують до суцільного ірраціоналізму. Але у філософському сенсі тут ми зустрічаємось з перспективною думкою про свідоме обмеження розуму як такого, що має межі у власній природі. Тому не слід нехтувати знанням як природи будь-якого явища, так і межами його застосування. При усіх своїх перевагах, розум не є кращий за відчуття або інтуїцію – він просто у порівнянні з ними інший, а тому не має підстав претендувати на свою самодостатність. Інтуїтивно дологічне знання усього надано душі Богом, тому, намагаючись вербалізувати його, розум стикається з тим, про що сказати не вміє і може тільки свідчити, бо тут він стикається з «межею», яка закладена Богом, з метою, щоб людина вірила². Тому у справедливості пошуків треба вірити, бо «знайшов тоді, коли повірив». Отже, пізнання, що йде від душі, повертається в душу, або у простоту серця. Душа, яка вийшла з простоти і повернулася у простоту – рятується.

Цікаві роздуми Тертуліана про людину, з яких зупинимось на такому. У «Воскресінні плоті» він пише, що людина є «буття, яке шляхетніше за своє походження і щасливіше завдяки змінам, що в ньому відбулися». Зміна, яку Тертуліан кваліфікує як народження «особистості», з'являється в акті особистого дотику Бога до людини. Отже сенс особистості полягає в ідеї першої зустрічі, що складає підґрунтя людського буття.

Навіть такий короткий огляд примушує нас зробити висновок, що Тертуліан – постать значна, видатна і цікава як у богословському, так і у

¹ Тертуліан. Избранные сочинения. – С. 87.

² Див.: Тертуліан. Против язычников // Там само. – С. 111.

³ Див.: там само. – С. 195.

Історія філософії

філософському сенсі. Проте, не всі його ідеї були сприйняті християнською церквою. Справа в тім, що протиставляючи погляди християнина і античний світогляд, а також піддаючи аргументованій критиці останній, Тертулліан у теоретичних положеннях не завжди послідовний.

Перш за все, показовим є те, що при усіх християнських інтуїціях він відкрито проголошує, що Бог є тіло. Подібно до античності, яка також визнавала різні рівні тілесності, Тертулліан підкреслює, що Бог являє собою максимально тонке, розріджене тіло, яке краще називати вже не тілом, а духом. Тобто принципова відмінність тіла і духу у вихідній позиції нібито знята. Дещо непослідовний Тертулліан і у розумінні Трійці, або тринітарної проблеми. Його беззаперечним пріоритетом є введення термінів «Трійця» і «Особистість» відповідно до характеристики іпостасних розмежувань єдиного Бога. Проте, тут, як і у апологетів, знаходимо відлуння ідеї субординації. У нього Бог–Отець – абсолютна досконалість. Щодо Сина, то попри всі проголошення його досконалість, друга іпостась, або лік Божества – Син – є досконалістю нижчого гатунку у порівнянні з Отцем. Бо у Сина, згідно з Тертулліаном, зовсім інша сутність. Він походить з сутності Отця, але сам вже не є цією сутністю. Отцю властива нескінченна благість, Синові ж – тільки нижча, яка стосується окремих явищ. Отець є абсолютною єдністю, Син є множинністю. Народження Сина відбувається у часі, тобто був час, коли Сина ще не було. Син постає у якості «ідеальної множинності», і являє собою умову для будь-якої матеріальної множинності. Нарешті, душа також є прозорим тілом, що випромінює світло і зароджується матеріально, а не вселяється у тіло, подібно до думки Платона. Таким чином, на поданих прикладах можна усвідомити велику теоретичну залежність Тертулліана від античної мисленевої спадщини. З іншого боку, Тертулліан – це постать, яка мала великий вплив не тільки на сучасників, але й на духовних нащадків наступних часів.

Післянікейська патристика

Післянікейська патристика охоплює період IV–VIII ст. – час, відзначений найвидатнішими досягненнями патристичної думки. У грецькій (або східній) патристиці найбільш значними постатями були «новонікейці», тобто «каппадокійці». Близьким за духом цьому напрямку стала й загадкова постать патристичної доби – Діонісій Ареопагіт.

Ідейні і теоретичні засади даного руху були закладені першим Вселенським собором християнської церкви, що відбувся у Нікеї 325 року. Перший собор був видатною подією, значення якої для християнської свідомості важко переоцінити. Вона містила у собі доленосні рішення для становлення і розвитку християнської теологічної доктрини на межі античного

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

середньовічного світогляду. Згадаємо тільки прийняття Символу Віри та вирішення проблеми «єдиносущія», яка крім богословського мала глибинний філософський резонанс. Знайомлячись з християнським філософуванням перших віків, ми могли звернути увагу на те, що навіть найстійкіші в ідейному сенсі мислителі (серед яких Іустин Флавій, Татіан, Оріген, Тертуліан) не могли бути теоретично послідовними при вирішенні проблеми Трійці і співвідношення божественних іпостасей. Вони несвідомо тяжіли до методологічного досвіду античності з його ідеями еманациї, субординації тощо. Ідейну принциповість християнські апологети ще не вміли розгорнути як послідовну філософську і методологічну принциповість. А це було дуже важливо, адже античність не знає монотеїзму, персоналізму з абсолютною особистістю, креаціонізму (божественного творення) тощо. Тому, некоректно і беззаперечно використовуючи її методологічний досвід для теоретичного вирішення християнських питань, богослови часто стикалися з протилежними наслідками. Після визнання імператором Костянтином у 324 році християнства державною релігією Римської імперії з'явилася офіційна можливість узгодження накопичених теоретичних питань.

Перше з них – про співвідношення Отця і Сина – вирішувалось у Нікеї у теоретичному протистоянні пресвітера Арія – представника Антіохійської богословської школи, і єпископа Афанасія – лідера Александрійської богословської школи. Арій наполягав, що Божество – вічне, незмінне і абсолютно просте. Йому протистоїть тварний світ, який пов'язаний з часом, мінливий, матеріальний (а тому не може бути простим). Отже, якщо Бог завжди простий і ніколи не складний, то все, що Ним створене, або походить від нього (Арій не розрізняв «народження» і «творення»), не є Бог. Тому Син – то є звичайна тварь, що матеріальна і пов'язана з часом. З іншого боку, Арій визнавав за Сином якість Слова, Мудрості..., але для нього вони були лише логічні частковості. Отже, в цьому розумінні Син є лише «частковий випадок» Отця. Як висновок: Син – подібний до Отця, або у грецькій транскрипції – «омойусіон» (= подібносущій).

Позиція Афанасія принципово відрізнялась від аріанської. Якщо Арій базує свій доказ на формально-логічному методі Арістотеля, то Афанасій у вирішенні «співвідношення» спирається на досвід платонівської діалектики. Отже, визнаючи відмінність Отця і Сина за походженням (ненароджений і народжений), і субстанційну – на рівні діалектичних протилежностей, Афанасій впевнений, що саме така відмінність передбачає їх органічну сутнісну синтезуючу єдність як прояв єдиного Бога. Таким чином, Син є не простою якістю Отця, а єдиною з Ним за божественністю сутністю. Отже, Син – єдиносущій до Отця, або у грецькій транскрипції – «омоусіон» (= єдиносущій).

Історія філософії

На Нікейському соборі перемогла позиція Афанасія, яка дозволила, по-перше, сформулювати Символ Віри, де визначалось, що християни вірують «у єдиного Бога, всемогутнього Творця усього видимого і невидимого. А також во єдиного Господа, Ісуса Христа, єдинородного Сина Божого, народженого Отцем своїм, від сутності Отця, Бога від Бога, Світла істинного від Світла істинного, народженого, нествореного, єдиносущого з Отцем своїм...»; по-друге, визначити в Трійці місце Святого Духу.

Таким чином, Нікейський собор (325 р.) був знаменною віхою в історії філософської думки християнства, яка уможливила створення розвинутих богословських систем на ґрунті переосмислених платонізму і неоплатонізму, їх вирізняли висока теоретичність та універсалізм, поєднання філософських досліджень з проблематикою догматичних дискусій.

З сказаного не слід робити висновок, що після Нікеї теоретичні дискусії були припинені, – навпаки, вони отримали нові можливості. Треба відзначити, що вже до 371 року утворився цілий напрямок, який можна назвати «новонікейським». Справа в тім, що багатьох богословських теоретиків бентежила обставина занадто щільного наближення аж до повного ототожнення на соборі 325 року іпостасей Сина і Отця (на противагу аріанській позиції, що не визнавала Сина за Бога). Отже, якщо виходити з засад християнського віровчення, то Отець, Син є одне і те ж, тобто –єдиний Бог. Але також зрозуміло і те, що для теоретичної думки зупинитись на цій тотожності неможливо. Саме це й змусило новонікейських мислителів на чолі з каппадокійцями поставити питання про діалектичність тотожності божественних іпостасей в Трійці, тобто про тотожність, що в собі і містить, і передбачує «відмінність».

Вважають, що традиція християнського платонізму бере свій початок у творчості Орігена і його послідовників. У другій половині IV ст. магістральний шлях християнсько-платонічної традиції в грекомовному ареалі проходить через творчість богословів так званого каппадокійського гуртка.

Каппадокійський гурток

Каппадокія, або Кесарія Каппадокійська – батьківщина його головних представників – східна малоазійська провінція Римської імперії, що й обумовило назву групи теоретиків-богословів. Останні не

тільки сприйняли орігенівське ставлення до античної традиції, але й очистили його від стоїчних нашарувань, що суперечили суворим церковним канонам. Найбільш відомі представники – Василій Великий (Кесарійський), Григорій Богослов (Назіанзін) і Григорій Нісський. Це були не тільки ретельно обізнані, але і досвідчені у філософській і риторичній премудрості нащадки заможних сімей, що користувалися на батьківщині авто-

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

ритетом, повагою і визнанням серед інтелектуальної еліти. Освіту отримали в Афінах, причому Василій і Григорій (Назіанзін) одночасно навчалися з майбутнім імператором Юліаном, що у роки свого правління (361–363) спробував, правда безуспішно, повернути Рим до язичества у формі неоплатонізму, за що і став знаний в історії на ім'я Відступник. Як бачимо, у той час було різне осмислення античного теоретичного багажу, різні наміри і різні долі його носіїв.

Каппадокійці сприйняли від неоплатоніків ставлення до філософії як до релігії, але, зі свого боку, інтелектуалізували релігійні поняття. Крім того, вони були «практиками». Всі вони єпископи – Кесарії, Назіанза, Нісси (Ніци). І саме як «практики» християнські діячі звертаються до філософії. С. Аверинцев з цього приводу писав, що учений єпископ стає відтепер центральною фігурою християнського розумового життя; а це фігура специфічна, її особиста розумова ініціатива може бути при наявності достатньої обдарованості дуже сильною, але вона неминуче опосередкована її «саном», тому що кожне її суспільно значиме слово є інституціональним «повчанням», зверненням до «пастви»; вона говорить не просто так»... Отже, «якщо філософія і релігія зближувалися у християнських і язичницьких мислителів епохи приблизно в однаковій мірі, проте, напрямок цього процесу був не той самий. Неоплатоніки йшли від філософії як своєї вихідної точки – до релігії; християни, навпаки, йшли від релігії до філософії. Перші переробляли матеріал ідеалістичної філософії на своєрідну релігію для вузького кола, відшукуючи саме в цьому матеріалі внутрішні можливості усе більшого нагнітання медитативної, аскетичної і магіко-теургічної атмосфери; інші мали церковне віровчення і саму реальність Церкви як дещо для них споконвічне, непідвласне суду філософської рефлексії, хоча і відчували потребу у філософії, почасти як у засобі прояснення вже наявної віри для самих себе, інтелектуально-емоційного засвоєння цієї віри, почасти як у допоміжному інструменті для вирішення догматичних питань, що ускладнюються»¹.

Василій Великий (Кесарійський)

Головою гуртка був *Василій Кесарійський* (бл. 330–379), який у сані єпископа (з 370 року) отримав визнання за свою церковну, монастирську, добродійну діяльність; відомий своїми творами з догматики, аскетизму, а також міркуваннями теоретичного плану. Однак, хоча в історію філософії Василій Кесарійський, скоріше, входить як розумний і

¹ Див.: *Аверинцев С. С.* «Наша философия» (восточная патристика IV–IX вв.) // Софія–Логос. Словник. – К., 1999. – С. 253, 254.

Історія філософії

впливовий натхненник «культурної політики» Церкви, його значення як оригінального мислителя було безперечним. Знавець античної філософії від Платона до Плотіна, спираючись на біблійний переказ, він з урахуванням своєї аудиторії пропонує тлумачення Книги Буття, що трактує шість днів творіння. Саме цей твір – «Шостоднев» – надихав послідовників і поклав початок багатовікової традиції.

Але в його тлумаченнях, що увійшли до складу загальноприйнятих передумов середньовічної християнської космології, простежується вплив і Філона Александрійського, що наділив біблійного Творця рисами платонівського Деміурга (згадаємо діалог «Тімей»), і Арістотеля, що поділив фізичний космос на «надмісячну» і «підмісячну», нетлінну і тимчасову частини, як на ідеально упорядкований і безладний світи. Однак при всій відмінності ці світи створюють, відповідно до Василя, цілокупність світобудови. Нехай остання складена з частин несхожих, але вони сполучені нерозривним законом приятельства в єдину спільність і гармонію... «поєднані... усеосяжним співчуттям». І тут очевидна діалектична хватка його як філософа, що дозволила Василю представити розгортання церковних догматів як суто гносеологічну проблему філософії.

Богословів хвилювало питання: яка роль «божественних імен» у відкритті Бога? Чи містять вони повне і достовірне знання про свій «предмет»? Або вони суть довільна метафора, що нічого не говорить про «предмет»? Інакше кажучи, пізнання (означення) Бога або безумовно можливо (і до цього схилилися представники аріанського раціоналізму), або абсолютно неможливо, тобто або катафатика, або апофатика. Василій заперечує проти такої дилеми. Він указує на діалектичну єдність знання і незнання в пізнанні взагалі й у пізнанні Бога зокрема. Навіть відносно самих звичайних земних предметів людина не має повного знання, яке б концентрувалося в одному імені, що вичерпує усі визначення. Проте, це не свідчить про повне невідання. У пізнанні присутній своєрідний принцип доповнюваності, що розкриває предмет з різних боків і в різних відношеннях.

Тим більше потрібно бути обережним, коли мова йде про Божество. Філософська школа дозволяє Василю знайти ту ортодоксальну формулу, що зіграла важливу роль у богословських суперечках. От вона: Божество непізнаване по «сутності», але повідомляє себе у своїх «енергіях» (тобто діях, актах, проявах). Недоступна в собі самій і для людського розуму сутність робить завдяки своїм енергіям виходження із себе, із нескінченного в скінченне, із вічного в тимчасове, із того, що не піддається визначенню в принципі – до того, визначення чого покладене його скінченніс-тю. Це робить онтологічне правомірними, зокрема, «божественні імена». Наш розум не може наблизитися до Бога; але Бог бере ініціативу на Себе,

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

він Сам наближується до нашого розуму. Так, за Василієм, способом діалектики й одночасно в християнському дусі вирішується суперечність між трансцендентним і іманентним, між неприступністю і близькістю, пізнаваністю і непізнаваністю Божества.

Ще одна заслуга Василя полягає в тому, що він запропонував філософськи більш цікаве трактування Трійці, як проблеми «єдиносущності» або «єдиносущія». Відомо, що Нікейський собор 325 року у питанні співвідношення Отця і Сина в Трійці визнав як істинну позицію єпископа Афанасія про простоту Божественної істоти, а отже «єдиносущності» її іпостасей. У силу гостроти полеміки з аріанами акцент робився на безумовній спільності Бога–Отця і Бога–Сина – як єдиного Бога, і поза полем зору залишилися відмінності; «відмінність не зовнішня і поверхнева, не функціональна і акцидентальна, але цілком реальна, субстанціальна, або, як тоді говорили, іпостасна. Виникли довгі і болісні суперечки про те, яка різниця між сутністю (грецьк. – «усією»), реальним буттям і іпостасю (тобто не буттям просто, але буттям вираженим і осмисленим)».

Як бачимо, вищесказане є перекладом змісту християнських догм як істин церкви на мову античної філософії, точніше, на мову переосмисленого платонізму. Розмірковуючи над Божественною Трійцею, Василій Великий проводить розрізнення між «усією» і «іпостасю» як між загальним, родовим і особливим. Саме тут він удається до аристотелівського досвіду трактування понять «сутності», «роду», «виду», «відмінного» і т. п. У «Категоріях» Арістотель розмірковує про сутності, так би мовити, двох рівнів, першого і другого порядків. Сутність першого порядку – «та которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, – и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду «человек», а род для этого вида – «живое существо». Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например «человек» и «живое существо». Справді, людина – це загальне; Сократ, – окреме. Цей логічний досвід був використаний для інтерпретації Трійці. Три іпостасі Трійці мають загальну Божественну сутність. Словами Арістотеля – це сутність другого порядку, у той час, як кожна з іпостасей є сутність першого порядку. Це є конкретним, особистісним буттям Божественності, тобто сутності другого порядку. Фактично Василій Кесарійський запропонував наступну формулу троїч–

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В двух книгах. Книга 1.–М., 1992.–С. 56.

² Аристотель. Категории / Сочинения. В 4–х томах. – М., 1978. – Т. 2. – С. 55–56.

Історія філософії

ності: одна Божественна сутність («усія») постає у трьох її іпостасях. Зрештою, у проблемі троїчності три абсолютні особистості (Бог–Отець, Бог–Син і Бог–Дух Святий) стали вважати тотожними по буттю і відмінними іпостасно. Іпостасі – то є образи Божественного існування, які вирізняються, по–перше, за походженням: Отець – ненароджений, Син – народжуваний, Святий Дух – благодатне сходження; по–друге, за вираженістю смислу Божественного буття: Отець – «джерело і винуватець благ», Син – надсилає блага, а Дух – роздає. Отже, Отець – причина творення, Син – причина зиждїтельна, і Дух – причина, що удосконалює. Його гносеологічні ідеї були підтримані товаришами по гуртку і знайшли у останніх вигляд повної діалектичної виразності.

Григорій Богослов (Назіанзін)

Другим представником гуртка каппадокійців, однодумцем Василя Кесарійського був *Григорій Назіанзін*, або *Богослов* (бл. 330 – бл. 390 рр.) – блискучий проповідник, церковний діяч, мислитель і поет. Родом з Аріанза Каппідокійського, що неподалік від міста Назіанзін. Отримав блискучу освіту з риторики і філософії, яка завершена була в Афінах, де він і здружився з Василем із Каппадокії. Якийсь час був єпископом Сасими, потім Назіанза (міста Малої Азії). У 379 р. був покликаний на єпископство в Константинополь для боротьби з аріанством і в 381 р. головував на Другому Вселенському соборі, але в тому ж році, в обстановці розбрату і інтриг, склав із себе високий сан, котрий мало відповідав його споглядальному щиросердечному настрою душі, і повернувся на батьківщину. Як мислитель Григорій Назіанзін відчув визначальний вплив платонічної традиції. Вище досягнення його прози – панегірики вчителю і другу Василю Кесарійському. Як відмінний полеміст він виступав проти ідей і діяльності імператора Юліана (останній присвятив усі свої сили відродженню поганських культів як запоруки відтворення старої греко–римської культури і перемоги над християнством). Вершини поетичної лірики Григорія Назіанзіна відзначені як тонкощами античної форми, так і новою зворушливістю відсторонено–медитативної інтонації. Дослідники вважають, що його біографічні поеми і вірші за гостротою самоаналізу можуть бути порівняні зі «Сповіддю» Августина Блаженного.

Григорія Богослова також хвилює реальність світоустрою і світової гармонії, що тримається на Божественній єдиноначальності: «Так не порушується закон підпорядкування, яким тримається земне і небесне, щоб через багатонаціальність не дійти до безначалія»¹. Тут замишування христия–

¹ Цит. за: *Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы.* – М, 1997. – С. 91.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

нина принципово відмінно від замилювання античного грека. Грека скоряв видимий космос, тільки перед ним він, за визначенням О.Ф.Лосева, «падає долілиць». Християнина уражає інше. Він узріває за природною упорядкованістю щось більше – Бога незбагненого. Гармонія видимого – лише символ величі Божественного, і до нього прагне душа віруючого. Але чи відкритий Він людині? Григорій зауважує: «нам навіть навряд чи можливо і точно пізнання тварі», якщо ж мати на увазі Божественні іпостасі, то вони трансцендентні і непізнавані. Григорій Богослов стверджував, що язичницькі боги також являють собою єдність, але єдність ця – тільки логічна, а не субстанціальна; у язичестві спільність має єдність, що представляється тільки думкою, однак же неподільних багато і розділені вони між собою часом, пристрастями, силоміць... Не таке наше навчання: навпроти кожна з іпостасей по тотожності сутності і сили має єдність до з'єданого не менше, ніж із самим собою. Внаслідок цього координація, що панує усередині троїстості, виключала всякий натяк на будь-яку субординацію.

Однак визнання Бога в якості єдиної Особистості, що існує в трьох іпостасях, де кожна має особистісний характер, хоча і містить у собі початок апофатичного богослов'я, по якому Бога неможливо ні виректи, ні усвідомити, але не заперечує можливості індивідуальної зустрічі з Ним. Звідси – Бог близький людині за споконвічним задумом Творця, однак віддалений гріхопадінням, за умови самоусунення від богопізнання. Усвідомлення свого призначення означає пробудження від сонного забуття у поцейбічності і пригадування своєї царственої гідності. Водночас це ж означає усвідомлення своєї теперішньої приниженості і провини за неї перед творцем. Таке духовне «пробудження» для людської душі – досить болісний процес. І чим глибше, за Григорієм Назіанзіном, скорбота людини про приниження в собі Божественної подобі, тим радикальніше його самоочищення і відновлення істинного стану, тим реальніше відкривається богопізнання через богоодкровення.

Григорій Нісський

Ообливе місце серед «світил Каппадокії" належить другому Григорію – молодшому братові Василя Кесарійського і другу Григорія Назіанзіна *Григорій Нісський* (бл. 335–394 рр.) – церковний

письменник, богослов і філософ. І хоча формально він не навчався в афінській Академії, у дійсності «стяжал» блискучу античну освіту. Єпископство (він був єпископом Нісси) також мало місце на його життєвому шляху, однак, він більш, ніж інші члени патристичного гуртку, був схильний до самостійної абстрактно-теоретичної діяльності. Християнство для Григорія було наслідком глибоких щиросердечних борінь. І хоча в остаточному під-

Історія філософії

сумку ним обирається християнська віра, він залишається самим яскравим платоніком серед християнських філософів свого часу. Жодний християнський мислитель із часів Орігена не підходив так близько до самого духу античного філософування, але Григорій Нісський демонструє індивідуальне осмислення християнського сходження. Цей шлях починається з глибокого усвідомлення як значення активного діяння і функції християнської віри у процесі пізнання, так і стану одкровення, що прояснює істинний зміст положень Священного Писання. Проте, його інтелектуальна відвага, часом, наближала його до меж ересі. Тільки відома повага сучасників до каппадокійського гуртка як твердині православ'я врятувала і самого Григорія Нісського, і його пам'ять від осуду ортодоксальною церквою.

Бог, творіння, світ, людина, її призначення і порятунок; Бого– і світопізнання; матерія і плоть; природа зла – ось тільки деякі з філософських питань, що вирішуються у творах наймолодшого з світил Каппадокії. У чому ж полягають його теоретичні орієнтири?

Бог – єдиний і єдиний у трьох ликах (іпостасях). Ликам божества однаково властиві і тотожність, і відмінність, причому і перша, і друга притаманні об'єктивно, реально, іпостасно. О. Ф. Лосев, досліджуючи внесок каппадокійців в цілому і Григорія Нісського зокрема, робить висновок, що тринітарну проблему вони вирішують у річищі античної, платонівської діалектики. Саме остання була підставою для обґрунтування логічного каркасу тринітарної проблеми. Та на відміну від античної ієрархічно–субординаційної традиції, у християнській світоглядній системі логіка відкриває не тільки єдиного Бога і Бога у трьох іпостасях, але й як Абсолютну Особистість. «Ти Єдиний, доки існуєш як Трійця і навпаки, Ти – Трійця, поки існуєш як Єдиний». Григорій проводив думку, що всі три іпостасі троїчності являють собою «самототожню відмінність і самовідмінну тотожність».

У християнстві Бог – вище простору і часу. Він – Першооснова сушого. Тому суще є благо, а що не є суще, то постає як зло. Свої зразки суще має в Богові. Зло не зводиться до Бога, і не є субстанціальним, але «зароджується усередині людини», характеризуючи її віддалення від Бога. Але таке віддалення можливо в силу того, що людина створена, і як усяке творіння – кінцева і плинна. І створена вона із нічого. Однак, якщо звичайний світ Бог створив із нічого Своїм Словом, тому світ лише відбиває Бога, бо тільки причетний до нього, людина ж, по–перше, створена Божественною Радою, а по–друге, вона не просто причетна, але й Богоподібна. «...Эфир, воздух в середине, море, земля, животные, растения, – все словом приводится в бытие. Но только к устройению человека Творец всего приступает осмотрительно, чтобы и вещество приготовит для его состава, и форму его уподобит красотой известному первообразу, и предложит цель, ради ко–

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

торой будет создан, и создать природу, соответственную ему и подходящую по своим энергиям, как требуется для подлежащей цели»¹.

Усе, що створено Богом, можна поділити на духовне і тілесне. Духовне – це ієрархічне царство ангелів. Його Бог створив спочатку, щоб потім, створивши матеріальне буття, з'єднати їх у духовно–тілесній людині, як увінчання обох світів. Однак матерію, створену Богом, не варто плутати з плоттю і «матеріальним» у розумінні сучасної людини. «Божественна матерія» у якості «тіла», постає як наслідок взаємопоєднання суто духовних якостей. Але це більше, ніж просто ілюзія. Цей «якісний скачок» під час створення «тіла» виникає унаслідок збирання «логосом» (тут – ідеєю) окремих якостей у підлягаюче. «А тогда, коль скоро умное –цвет, умное – упругость, количество и все прочие такие особенности (идиомы), и притом с отъятием каждой из них от подлежащего исчезнет вместе и весь логос тела, нужно сделать вывод: то, в отсутствие чего мы находим причину исчезновения тела, собранное вместе, образует вещественную природу. Ведь как не существует тела, которому не присущ цвет, внешний вид, упругость, объем (пространство), тяжесть и все остальные особенности, каждая из которых не есть тело, но сама по себе оказывается чем–то отличным от тела, так и наоборот – через собрание вместе названного производится телесная ипостась. Но если уразумение этих особенностей – умное, а Бог – тоже умное по природе, то нет ничего неестественного в том, чтобы от бестелесной природы стали существовать эти умные побуждения к бытию тел: от умной природы производятся умные силы, а от их собирания друг с другом вещественная природа приводится в бытие»².

Створення світу для Григорія Нісського є тимчасовим розгортанням позачасового акта Божества. Нематеріальні стихії, стікаючись у потік, створюють матеріальний світ, покладаючи початок природному процесу. Людина, однак, перевищує останній, не вміщуючись, випадає з його чисто природної контекстуальності. Григорій заперечує, на перший погляд, красиву думку, що людина є «мікрокосм», тобто створіння, складене із тих же стихій, що й усі інші. Він вважає, що голосним ім'ям віддаючи хвалу людській природі, прибічники такої думки самі не звернули уваги, що ушанували людину особливостями комара і миші.... Що ж великого в цьому – почитати людину відмітним знаком і подобою простої тварини?

За Григорієм Нісським, людина постає як втілення всеєдності. Вона існує завдяки безсмертній душі, що з'єднана з тілом. Людина – це «велика

¹ *Григорий Нисский*. Об устроении человека. – СПб., 1995. – С. 15.

² Там само. – С. 77.

³ Див.: там само. – С. 50.

Історія філософії

і гідна істота»¹, її велич у розумності і свободі. Цей потенціал закладений у її богоподібності. Водночас, те, що вона – усього лише «подоба Богу», чревате для людини можливістю гріха, унаслідок якого вона утрачає закладений шанс цілісного світобачення і зосереджується лише на тварному у собі, забувши про своє призначення. У «тваринній» інтерпретації і реалізації людиною свободи волі бере свій початок «зло», або інакше кажучи початок нестачі в людині Божественного буття. Відпавши від Бога, людина роз'єднується в самій собі на «розумне» і «чуттєве», під час чого чуттєве тіло грубне. Тому смерть стає навіть благом, тому що через саморозклад тіло отримує можливість звільнитися від зла.

Плідним у філософському сенсі є вчення Григорія Нісського про людину. Воно ґрунтується на тому, що у своєму висхідному божественно заданому значенні і структурно визначеному об'ємі людина обов'язково постає як людство, як деяка надособистісна особистість, духовне ціле особливого порядку, що міститься вже в Адамі. Дійсно, індивідуум не може виразити «людину», бо в ньому не може уміститись повнота Божественної досконалості. Виразником людини може бути тільки людство, але не як абстрактне поняття, а як реальність всеєдиної людини, що, звісно, не заперечує власних індивідуальних позначень і цінності індивідуального. Далі Григорій стверджує: «Человеческая природа есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, – природой божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской... первенствует в нем умное, а вместе с ним прирождено человеку общение и средство с бессловесным»². Вихід людини зі стану, обтяженого гріхом, можливий як порятунок. Це вимагає від людини каяття і спокутування гріху, очищення за допомогою Божою. Жертвою очищення є Ісус Христос. У ньому з'єднані дві досконали і повні природи: божественна і людська. Як Бог Він – Вчитель і Приклад (Спосіб, Зразок), що володіє надлишком сили. Як Людина – Він повідомляє її людям. Приймаючи смерть, Він надолужує людський гріх, повертаючись у безсмертя. Через Христа рятується вся людська природа. І по очищенні і відновленні усього Бог буде «усіляким у всілякому».

Таким чином, людська істота, за богословом, займає граничне положення між «горнім та дольнім» світами, про що свідчить вираз її творення «за образом Бога». Отже, людина створена «за образом», але тільки тоді, коли вона буде здатною «прийняти старшинство по гідності народження... на сущим» вона може розкрити свою «подобу» до Бога. Отці церкви жваво і плідно розмірковували над вживанням слова «подібність». Сенс акценту Григорія Нісського в тім, що «подібність» може перетворитися на «тотож–

¹ Див.: *Григорий Нисский. Об устройении человека.* – С. 13.

² Там само. – С. 52,53.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

ність» тільки за певних умов. Бог свідомо творить людину не тільки за власним образом, але й як «чоловіка і жінку», тобто як необхідні взаємні протилежності, або – джерело фізичного способу людського існування після гріхопадіння першої людини, чим надає можливість біологічного відтворення. Навіщо? Щоб через ланцюг поколінь людина в образі людства виховала в собі прагнення до богоподібності. Останнє має бути результатом добровільних, свідомих і цілеспрямованих дій кожного окремого індивіда. Це шлях, довжиною у історію людства. Це шлях свідомого приборкання пристрастей, (які «людська природа додала собі від безсловесної частини»), спершу перетворюючи їх на чесноти (наприклад, гнів за певних умов трансформується у мужність, а страх – у слухняність...), а згодом відкриваючи людині мудрість «горнюю», красу Божественного образу. Дослідження Григорієм феномену гріха розкривають подвійну (діалектичну) роль останнього. Тобто «гріх» слід розглядати не тільки у негативному сенсі низведення людини до тваринного існування і втрати зв'язку з Богом, але й як шанс спасіння, за допомогою долання в собі тваринного (скотячого). І дерево, від котрого скуштували, порушуючи божественний наказ, Адам і Єва – дерево Початку простору, часу, світу скінченного, життя і смерті. Отримавши «початок», цей світ має скінчитись як скінченне. Людині досконалість не дана, а тільки задана, і досягається вона через падіння, «спотворення» людської природи, але і через поступове самоочищення і здобуття повноти. Отже, неминучо буде «всезагальна відбудова» в Божественній тотожності, або апокатастасис. Але, полемізуючи з Орігеном, Григорій розуміє останнє не як просте повернення до вихідного стану, а як людську повноту, в якій людство воскресне як досконалий «вид».

Підсумовуючи все сказане про каппадокійців, слід зазначити, що, вирішуючи суто богословські проблеми, вони посіли гідне місце серед філософів християнської доби запровадженням діалектичного методу.

Діонісій Ареопагіт

У «Діяннях Апостолів» сказано, коли ап. Павло прибув до Афін, де розповідав в Ареопазі (Верховному суді) про Бога невідомого і таємничого, а також провістив воскресіння з мертвих, більшість з

слухачів глузувало з нього. І тільки декілька людей, приставши до нього, увірували. Серед них був *Діонісій Ареопагіт*, якого грецька традиція вважає першим афінським єпископом. Діонісій Ареопагіт – реальна постать. Він був добре освіченим, проте не відомо, чи саме йому належать твори, що широкому загалу стали відомими дещо пізніше. Серед них «Про імена Божі», «Про містичне богослов'я», «Про небесну ієрархію», «Про земну ієрархію», десять Послань, тощо. Часто їх називають «Корпус Ареопагітиків».

Історія філософії

Чи належать вони реальному Діонісію Ареопагіту, чи їх писав хтось інший під прикриттям історичного ім'я – не відомо. Серед дослідників є поважні люди як з того, так і іншого боку. Але у будь-якому випадку всі вони відносять ці творіння за своїми характером, спрямованістю і проблематикою до доби патристики. Проте, якщо патристи намагались здійснити осягнення містичного сакрального, що міститься у Біблії у раціональний спосіб, то спосіб пізнання, що запропонований Діонісієм у названих працях, можна визначити як містичне усвідомлення розумно організованого світу.

В християнстві, щоб продемонструвати велич Бога, богослови часто підкреслюючи його недоступність жодним актам людського пізнання і мислення, удавались до апофатики. Проте, у перші віки апофатизм пов'язувався лише з іпостасю Бога-Отця. І хоча філософи з Каппадокії багато зробили, щоб здолати субординаційність сприйняття християнської Трійці, але остаточну ясність у цю проблему внесла спадщина мислителя під ім'ям Діонісія Ареопагіта. В його творах з величезною силою висувається на перший план апофатизм, проте, він перестає бути приналежністю тільки першої іпостасі, а стає сутністю всіх трьох. Разом з тим, апофатика боговизначення «своїм іншим» має катафатику. У світлі надсущих проявів людина пізнає Бога-Творця у його творінні іпостасно. Так, перша іпостась (Отець), розпізнається у єдності багатоманітного світу і символізує саму Єдність, Джерело; друга іпостась (Син) – постає як символ Розподіленої Множинності і третя (Св. Дух) – символізує Благодатне Сходження. Автор привертає увагу до третьої іпостасі. Завдяки їй Божественна «конструкція» Отець-Син отримує характер єдиної динамічної континуальної системи. Без третьої іпостасі друга іпостась перетворилась би на розсудкову систему нерухомих взаємоізолюваних моментів. Тому Божественна єдність не може не бути троїстою, чим для неї як Цілого забезпечується вічно творче, надрозсудко-ве, тобто духовне життя. Останнім пояснюється навіть назва третьої іпостасі: Святий Дух. Її треба інтерпретувати не філологічно абстрактно, а в контексті грецького способу мислення. «Дух» у перекладі з грецької є «пнев-ма». Це символ дихання і життя взагалі. Отже, іпостась Святого Духу дозволяє в осмисленні Бога усвідомити не тільки динамічну, тобто живу єдність Трійці, але й сконцентрувати увагу на тому, що то є не просте життя, а життя найвищої форми діяльності – «свята духовна діяльність».

Філософське значення «Ареопагітик» полягає в тому, що на прикладі вирішення суто богословської проблематики автор понятійне досліджує співвідношення сутності і явища, особливості загального процесу пізнання водночас з визначенням умов його повноти. Так, дослідження єдиного Бога і Бога в енергійних проявах, тобто іпостасно, приводить його до висновку, що треба відмовитись від дуалістичного розподілення на пізнаване і непі-

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

знаване. Справа в тім, що сутність не тільки передбачає власне явище, але й являється в ньому. Порівняно з мінливістю проявів, «сутність» є дещо стале, незмінне в них. Подібно до того, коли «стольність» як сутність одиничних столів є чим–то сталим у порівнянні з безліччю її фізичних проявів. Проте, разом з таким твердженням можна наполягати, що сутність також знаходиться в становленні енергійного вираження, отже, містить у собі перехід від абсолютної непізнаваності до сутності, що пізнається. Таким чином, три іпостасі (Отець, Син, Св. Дух) аж ніяк не відділені від величі непі–знаваної сутності Бога. Більше того, вони являються її проявами у світлі енергій Божественної сутності. Отже, іпостасі є не енергіями сутності, а тим, що пізнається відкривається в їх світлі. Наприклад, уявлення про дерево ми можемо отримати за допомогою уявлень про стовбур, гілки, коріння. Але само дерево ніяк не подрібнюється у своїх властивостях. Так, і сутність будь–чого постає носієм своїх проявів, але ніколи не зводиться до їх суми. Таким чином, іпостасі характеризують сутність, проявом якої вони є, але ця сутність повністю не визначається жодною з них.

Далі, для Діонісія, безперечно, існує межа між Богом і світом (про це йдеться у трактаті «Про божественні імена»¹). Вона полягає у принциповій різниці існування Бога і існування світу. Існування Бога є «сокровенна безмежність», до якої нікому не вдавалось наблизитись. Існування ж світу полягає тільки у причетності до божественного буття, до «сокровенної безмежності». Можна сказати і навпаки, що «єдина Божественність» і причетна, і непричетна світу. «...Никто не причащается лишь какой–то Ее части. Подобно этому, все находящиеся в окружности радиусы причастны ее центру, и оттиски печати имеют много общего с ее оригиналом: оригинал присутствует в каждом из отпечатков весь, и ни в одном из них – лишь какой–то своей частью. Непричастность же Беспричинной Божественности превосходит и это, поскольку ни прикоснуться к Ней невозможно, ни других каких–либо средств для соединяющего с ней приобщения причастствующих не существует»². Отже, хоча божественне, явлене нам, і пізнається воно тільки шляхом певної причетності до нього, проте, знайти, яке воно є у своєму початку і підвалинах ми не можемо, бо то є вище розуму, вище будь–якої сутності і пізнання³. Ми можемо хіба що посилатися на нього як на Початок, вбачаючи в ньому і Світло, і Причину, і Сутність, і Життя, і Благо, і Любов, і Мудрість, і Всемогутність, і Красу. Наведені означення – суть імена Бога, що схоплені різноплановим людським сприйняттям.

¹ Див.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.* – СПб., 1995.

² Там само.–С. 61.

³ Див.: там само. – С. 66.

Історія філософії

Але Бог вище за будь-яке ім'я, бо про Нього нічого не можна сказати ствердно, тому що будь-яке ствердження як визначення несе в собі обмеження, чим передбачається щось «інше». Бог не знає іншого; Бог вище за будь-яке визначення; не знає меж, тому що перевищує їх. У цьому сенс апофатики. Проте, апофатичне «не» не слід тлумачити як просте заперечення в системі тварних імен. Наприклад, в апофатиці заперечення стосується не чогось конкретного: чуттєвий – нечуттєвий, розумний – нерозумний тощо. Навпаки, тут «не» рівноцінно «понад», «над»: розумний – надрозумний, чуттєвий – надчуттєвий. «Как для чувственного неуловимо и невидимо умственное, а для наделенного обликом и образом простое и не имеющее образа, и для сформированного в виде тел неощутимая и безвидная бесформенность бестелесного, так, согласно тому же слову истины, выше сущностей находится сверхсущественная неопределенность, и превышающее ум единство умов. И никакой мыслью превышающее мысль Единое непостижимо; и никаким словом превышающее слово Добро не выразимо...; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое. .. Причина всеобщего бытия, Сама не суцая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности, – как Она Сама по-настоящему и доступным для познания образом, пожалуй, может себя открыть»¹.

Якщо Бог не сприймається ані словом, ані мисленням, то він не може бути предметом пізнання у звичайному розумінні, бо він «вище» за пізнання. Він – Бог безіменний. Він вище за все, «ніщо серед неіснуючого і ніщо серед існуючого»... Тому шлях пізнання відносно Бога – то є шлях відволікання і заперечення, шлях замовкання (затихання), щоб усвідомити, відкрити Бога, «як вилученого з усього суцього». Отже, божественній Причині не властиві ані слово, ані ім'я, ані знання. «Она не тьма и не свет, не заблуждение и не истина; к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; и когда мы прилагаем к Ней или отнимаем от Нее что-то из того, что за ее пределами, мы и не прилагаем, и не отнимаем, поскольку выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной» . Крім того, такий шлях передбачає і починається з очищення (катарсис), що передує екстазу. Тобто виходу за усі межі у деякий священний морок, «морок мовчання», «морок незнання». Таке «незнання» – найвище пізнання і просвітлення у неосяжній безодні Надмудрості, є пізнанням без слів та понять, яке потім може розгортатися у знання, адаптоване логічній свідомості.

¹ *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – С. 15, 17.*

² *Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии I/ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – С. 365.*

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

З іншого боку, Бог є присутнім у всьому, тому все свідчить про Нього (бо усе є наслідком Його творчої, або причинної діяльності) теофаніями, або Богоявленнями. Отже, і самого Бога можна назвати безліччю імен, бо кожне ім'я несе в собі всю повноту Богоодкровення. Ґрунтовним поняттям катафатичного богослов'я є поняття божественного промислу. «Промисел» передбачає – сходження Бога у світ, перебування в ньому і повернення до Себе – це коловорот божественної любові. Проте, «сходження» і «повернення», згідно з християнським розумінням Бога, і всупереч античному еманатизму, не порушує єдності і тотожності божественного буття. Діонісій вважає, що за діями Своїми Бог має багато імен, але в простоті Свого власного буття Він вище будь-якого слова і імені.

Серед імен, що надають Богові як Причині, християнський автор виділяє загальні імена Божі та імена, що пов'язані з Його іпостасями. Загальні імена властиві всій Трійці як Богу. Всі визначення апофатичного і катафатичного богослів'я – то є імена загальні, бо у божественному промислі присутня вся Трійця. І навпаки, всі імена свідчать про єдність Божества. Іпостасні імена (Бог Отець, Бог Син, Бог Дух Святий) пов'язані: по-перше, з означенням особливих властивостей ликів: «ненароджений», «народжений», «благодатне сходження»; по-друге, з проявами богочачалія, де останні – суть символи «Єдності», «Творення», «Упорядження життя». Іпостасі єдині, але не злиті відповідно до причетності до Божественної єдності.

Знання про божественні імена для Діонісія Ареопагіта – це можливості відкриття Бога у світі і можливості шляху людини до Бога. Тому з вченням про божественні імена і «містичним богословієм» пов'язане вчення про ієрархії: небесну і земну. Згідно з ним світ – це світоустрій, світобудова, що просякнута ідеєю ладу, строю, або «благостоянія». Усе ранжировано і підпорядковано. Спосіб підпорядкування нижчих чинів вищим – це є ієрархія. Божественна ієрархія є градацією священних чинів, які вишикувані за рівнем знання і діяльності; за глибиною уподібнення до божественної простоти і богонаслідування. Мета божественної ієрархії полягає у можливому богонаслідуванні і воз'єднанні з Богом. Спосіб діяльності божественної ієрархії можна порівняти з «системою дзеркал, що відбивають у собі образ Бога». «Дзеркала» ті ясні і чисті, та кожному наступному (нижчому) чину дають божественного сйива стільки, скільки йому прийнятне і припустимо. Вищі чини освічують нижчих. Початком божественної ієрархії є Божественна Трійця – джерело життя і єдності. Далі вишукується небесна ієрархія – драбина, що втілює в собі любов до Бога і досвід спілкування з Ним. Небесна ієрархія, або світ гарній є посередником між Богом і світом дольнім. Вона – провідник для земної ієрархії. Вона складається з трьох троїстих

Історія філософії

чинів: перший – херувіми, серафими, престоли; другий – господства, сили, власті; третій – начала, архангели, ангели¹.

Далі шикується світ дольній, або земна ієрархія. Якщо мета небесної є злиття з Богом, то земна ієрархія символізує відхід від Бога, нестачу добра, тобто зло. Тому її призначення забезпечити тільки богонаслідуван–ня, але не злиття з Ним.

Якщо коротко підсумувати мету творчості Діонісія Ареопагіта – автора однаково таємничого і геніального, то вона полягає у логічному розгортанні сенсу християнської любові, а також в усвідомленні людського призначення. «Любов до Господа є рушійна сила, Його прояв і звернення до Нього – вічне замкнене коло, що бере початок у Добра і в Добро повертається». Отже, не випадково, що спадщина загадкового автора завжди привертала увагу і християн, і дослідників християнської філософії.

Максим Сповідник

Останнім визначним оригінальним візантійським християнським мислителем, що підбив підсумок грецької патристики, був *Максим Сповідник* (бл. 580–662 рр.). Як богослов, визнаний авторитет у справах

віри він багато зусиль приклав для того, щоб гармонійно поєднати плідність східної уяви про єдність Христа з західною ідеєю про Його внутрішню двоїстість. Виступав як провідний опонент монофелітства (доктрини про наявність у Боголюдини Христа лише однієї волі – Божественної). VI Вселенський собор, що визнав наявність во Христі не тільки Божественної, але й людської волі був, у значній мірі, плодом його роздумів, його молитов, мученицьких свідоцтв. У 645 р. він переміг на диспуті з монофелітами в Карфагені, але у 653 р. був арештований, підданий катуванню шляхом відтинання язика і правиці. Помер Максим Сповідник у вигнанні.

Літературна спадщина значна і досить різнобічна. Деякі з творів увійшли до складу «Добротолубія» («Глави про любов», «Подвижницьке слово у запитаннях учня і відповідях старця»), «Теологічні нотатки», «Містагогія», «Коментарі до праць Діонісія Ареопагіта і Григорія Ніського» тощо.

Філософські погляди Максима Сповідника забарвлені сильним впливом Діонісія Ареопагіта, в розповсюдженні і визнанні доктрини якого він зіграв важливу роль, що не виключає самостійності певних позицій. Праці Максима за масштабом дорівнюють богословським «сумам», що будуть характерними для періоду схоластики. У них він використовує і платонівський стиль мислення, і категорії Арістотеля, хоча за формою і спонуканням то були творіння містика.

¹ Докладно див.: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии.* – СПб, 1997.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Світ, за Максимом, був створений у ході послідовних розподілень, і завдання людини – здійснити у певній послідовності його синтез. Сповна це призначення здійснюється во Христі, що возз'єднує космос і історію і повертає людству його роль посередника. Цей процес досягає кульмінації у спілкуванні святих, що являють образ прийдешнього Христа. Людина, як особистісний образ Логосу, має розкрити і принести в дар Богові логос всіх речей, їх духовні сутності. Так людській раціональності дарується нескінченна творча сила, що дозволяє поєднати і перетворити світ. Як бачимо, наведене розуміння призначення людини є більш радикальним, ніж у Діонісія Ареопагіта.

На глибоке переконання Максима Сповідника, людина вільна. Проте, її дійсна особиста свобода заблокована егоцентризмом. Христос відновлює нашу природну свободу ціною свого повного любові життя і мученицької смерті. Максим переконаний, «через віру і милосердну любов» ми творимо себе за образом буття Христова і через те, завдячуючи цій зустрічі, беремо участь у взаємопроникненні Божественної і людської енергій, яке здійснюється в Його «складовій іпостасі». Тоді бажання отримає свій дійсний зміст у Боголюдській реальності добродійностей, що поєднуються у любові. Людське існування перетворюється на літургію космізацією «таїнств». Максим наголошує, що обожнення можна досягнути лише в шляхом довгої боротьби, проте, воно являє собою природне завершення розвитку людини, яка відкрила для себе своє власне буття. «Бог завжди бажає втілитися в тих, хто цього гідний». Але «віра без справ мертва, як і справи без віри». С цього моменту людину рушить сила, що перевищує її розуміння, але яка завжди була потенційно присутня в ньому. Тільки тоді душа усвідомлює, що єдиним способом пізнання Бога є її злиття з Ним.

Підсумовуючи, підкреслимо, християнський Захід завжди наголошував на моральнісному спілкуванні з Христом, на духовному переживанні людиною Його синівства. Християнський Схід, зі свого боку, наполягав на онтологічній причетності людини Божественним енергіям. Тому богослов'я Максима Сповідника – блискучий синтез обох підходів, що вказує на його актуальність.

Латинська патристика

Латинська (західна) післянікейська патристика представлена низкою видатних діячів, серед яких особливе місце займає постать Августина. Його творчість – то вершина латинської патристики,

проте, поява такої визначної особистості була підготовлена всім попереднім розвитком як античної і християнської філософських традицій, так і безпосередньо працями Марія Вікторіна і Амвросія Медіоланського.

Історія філософії

Марій Вікторій (IV ст.) – відомий ритор, перекладач, знавець Арістотеля і Порфірія, що прийняв християнство вже у зрілому віці, стає неоплатонічним наставником Августина. Його історичне значення полягало в тім, що він одним з перших став свідомо наближувати Першоедине неоплатонізму з християнською Особистістю єдиного Бога, а також у спробах розглядати Божество не в ізоляції від світу, але у Його вічній рухливості.

Амвросій Медіоланський (бл. 334–397 рр.) з усіх латинських отців церкви був найгармонійнішим у своєму мисленні. Він поєднав у собі чесноти римського громадянина з глибокою вірою, грецьке знання богослов'я з латинським пасторським почуттям. Походить з сім'ї патриціїв. У молоді роки вивчав право і риторику; обіймав державні посади. У 374 р. приймає хрещення і посвячення в єпископи, яке розцінює як умову служіння знедоленим. Займається філософським самовдосконаленням і поглиблює свої богословські знання в ім'я проповідницької діяльності (відома його роль у наверненні Августина). У своїх творах («Про віру», «Про душу», «Шестоднев» тощо) він продовжує традицію каппадокійців і використовує методи Орігена для тлумачення Писання. З іншого боку, трактат «Про обов'язки священнослужителів» увібрав у себе вплив Цицерона і стоїчну традицію. Поет і композитор, він стає творцем латинських церковних гімнів – співів, що об'єднували у богослужінні увесь віруючий народ.

Діяльність Марія Вікторина і Амвросія сприяла трансформації неоплатонічних ідей у християнську філософську свідомість, побудові латинської богословської лексики. Все це було духовно–теоретичним підґрунтям для становлення найвидатнішої фігури латинської патристики – Августина Аврелія.

Августин Аврелій (Гіппонський)

Августин Гіппонський (354–430 рр.) народився у місті Тагаст на території сучасного Алжиру в сім'ї римського чиновника. Батько був язичником, а мати – християнкою. Отримав класичну літературно–юридичну освіту в Карфагені, що був на той час римською метрополією у Північній Африці. Вісімнадцятирічним юнаком, знаходячись під впливом Вергілія, Цицерона, відкриває в собі покликання до філософії. Він і вчиться, і викладає, відкривши школу в Тагасті. У цей час його захоплюють пошуки вічного, пошуки істини, духовні митарства, які пристрасно зображені в «Сповіді». Так, Августин шукає вирішення проблеми добра і зла і знаходить досить переконливу і просту відповідь у віровченні маніхеїв, для яких світ постає ареною протиборства двох субстанційних сил – світлої і темної. Для спасіння людини досить аскези, тобто максимального звільнення від «темного» як синоніма матеріального. Послідовни–

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

ки Мані (III ст.) для спасіння не вимагали ані глибокої віри, ані інтимного релігійного досвіду. Поряд з розвиненим і витонченим філософським осмисленням християнських догматів, що на той час вже був накопичений у працях отців церкви, маніхейство мало вигляд еkleктичного сурогату християнства. Дев'ять років життя Августин був адептом цього вчення. Проте, неминуче розчарування привело до розриву з маніхеями і прагнення радикальних змін у власному житті. Продовжуючи вивчення філософії Августин спрямовує свій шлях до Риму, а потім до Медіолана (383–387 рр.), де працює придворним ритором. Саме тут у віці тридцяти двох років сталася зустріч Августина з єпископом Амвросієм Медіоланським. Почувши проповіді св. Амвросія і ознайомившись з неоплатонізмом, він свідомо і остаточно переходить у християнську віру, з якою був знайомий давно, але на той час ще не визначив свого відношення. У 386 р. Августин захоплюється Посланнями ап. Павла, які разом з проповідями духовного наставника склали на нього дуже велике враження. У пасхальну ніч 387 року хрещення приймає Августин, його син Адеодат і його друг Аліпій.

Повертаючись до Тагасту, Августин припиняє будь-який зв'язок зі світом, і з 388–391 р. вдається до замкненого способу життя в оточенні однодумців. Проте, з часом, у відповідь на прохання жителів міста Гіппон, він відмовляється від своєї самотності і погоджується стати їх єпископом. Перебуваючи на такій посаді, Августин поєднує богословську, проповідницьку і філософську діяльність. Пише багато творів. Його літературна спадщина нараховує 113 трактатів, що присвячені полеміці з язичниками і єретиками, теорії християнства і моральній теології, 218 листів і більш ніж 500 проповідей. Але світову відомість Августину принесли «Монологи», що були створені в період безпосереднього обрання ним християнства; «Сповідь», дивне творіння, де визнання людиною власних слабкостей поєднується з захопленою подякою Господу за Його таємничу присутність у житті людини; трактати «Про християнське вчення» і «Про Град Божій», що містять апологію християнства і філософію нового християнського суспільства у процесі становлення.

Августин помер, коли полки вандалів штурмували Гіппон. То була дивна людина, пристрасна, емоційна, яка ніколи не зупинялась у своєму духовному розвитку, і вплив якої ми продовжуємо відчувати крізь століття.

Спадщина Августина різнопланова: богослов'я і християнська екзегеза; філософська онтологія і гносеологія; антропологія і психологія; музика і естетика; полемічні статті і настановчі трактати. Проте, він не був чітким систематизатором. Кожний його твір – то напружена мисленнева праця, скарбниця ідей і думок найвищого гатунку. Він постає перехідною ланкою від античності взагалі до середньовіччя взагалі, як воно відбува-

Історія філософії

лося на латинському заході. Августин по-своєму осмислює діалектику розуму і віри: «людина має бути розумною, щоб воліти шукати Бога».

З усієї августинівської спадщини зупинимось на чотирьох проблемах християнської теології, рішення яких ним було запропоновано. Серед них: Трійця, проблема пізнання, про людську особистість, проблема творення. Але перш за все, треба усвідомити, що поштовхом філософування Блаженного Августина не є шукання самотнього людського духу, а безперервний і пристрасний діалог між людиною як творінням і її Творцем, між людиною, що шукає Бога, і Богом, що прагне їй назустріч. Розуміння таке ґрунтується на тому, що Бога полишити – все одне, що загинути. «Бога, вера в которого нас возбуждает, надежда на которого – ободряет, а любовь к которому – с Ним соединяет; Бога, через которого побеждаем мы врага... Бога, от которого мы получили то, что до конца не погибнем; Бога, от которого вразумляемся бодрствовать; Бога, через которого надеемся обрести благо...; Бога, через которого смерть попирается и обращается в победу»¹. Цим відкривається шлях, яким смертна істота набуває безсмертя і вічності: «Я чувствую, что должен возвратиться к Тебе; пусть откроют мне, стучащему у двери Твои; научи меня, как прийти к Тебе. Ничего другого я не имею, кроме доброй воли; ничего другого я не знаю, кроме того, что текущее и гибнущее должно быть предметом презрения, а неизменное и вечное – предметом искания»². «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»³.

Августин розуміє Бога у єдності, як єдину вічну істинну сутність, де відсутнє будь-яке змішування, будь-які зміни, збідніння і смерть; де присутні найвища узгодженість, найвища очевидність, найвища сталість, найвища повнота, найвище життя⁴. Він розрізняє Бога як означення несказанної Величі і Бога як Трійцю, у якої людина відкриває Творця. У першому випадку Бог постає як «Всемогущий, Благостнейший, Могущественнейший, Всемогущий, Милосерднейший и Справедливейший; самый Далекий и самый Близкий, Прекраснейший и Сильнейший, Недвижный и Непостижимый; Неизменный, Изменяющий все, вечно Юный и вечно Старый...; Ты... творишь, питаешь и совершенствуешь...И что вообще можно сказать, говоря о Тебе? Но горе тем, которые молчат о Тебе»⁵. А в «Трактаті до Євангелія від Іоанна» Бл. Августин наголошує: «все можно сказать о Боге, и все сказанное о Боге недостойно Его».

¹ Бл. Августин. Монологи // Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – К., 1996. – С. 158.

² Там само.–С. 160.

³ Аврелий Августин. Исповедь. – М., 1991. –С. 53.

⁴ Див.: Ri. Августин. Монологи // Энхиридион. – С. 159.

⁵ Аврелий Августин. Исповедь. – С. 55.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

У другому випадку, розмірковуючи над Богом як Трійцею, Августин вважає, що у філософському сенсі не можна не розрізняти в Ньому «сутність» і «іпостась». «Сутність» є позначенням Божественного у Трійці, тобто у Отця, Сина і Святого Духа сутність одна – Бог. Одразу відкидаються всі спроби констатування нерівності іпостасей у їх суттєвому визначенні. Отже, в такому розумінні «сутність» вище за «іпостасі», але не кількісно, бо тоді б вийшло три, або чотири божества. Для більш рельєфного усвідомлення названого співвідношення Августин вводить термін «особистість» у християнську теологію. «Особистість» відносно Божественної сутності ним розуміється як принцип буття, а не у якості факту простого існування. Проте, за Августином, «сутність» тут постає не тільки як родове поняття, по відношенню до якого, іпостасі були б видовими поняттями. (Особистість тут не є ані рід, ані поняття взагалі). Під Абсолютною Особистістю розуміється дійсна Божественна сутність, в якій три іпостасі Божества постають як три Лиця. Тому Абсолютна Особистість пов'язана з трьома Лицями не в плані формального процесу обмеження поняття. Три Лиця є енергією Абсолютної Особистості. Але «енергія» Августином вживається у античному розумінні як смислове проявлення, або проявлення смислу. Тому три Лиця у Трійці є та сама Особистість (Бог), хоча у той самий час кожне з них також само є повноцінною Особистістю, але у певному смислового проявленні: Бог–Отець, Бог–Син, Бог–Святий Дух.

Крім того, таке проявлення непізнаваної сутності трактується у Августина не тільки особистісно взагалі, але навіть як особистість з людським присмаком. Три іпостасі характеризуються у нього як Пам'ять (Бог–Отець), Інтелект (Бог–Син) і Воля (Бог–Святий Дух). Проте, на відміну від звичайної людської особистості, де також присутні ці три «смилові прояви», на божественному рівні вони лица, або іпостасі, які цілком рівноправні і лише характеризують (зображують) гармонійність Єдності, що не знає внутрішньої нерівності. Таким чином, неоплатонічне підґрунтя під час переосмислення Августином набуло чітких християнських рис, тріада позбавилась античних рудиментів (субординаційних відносин і еманатизму), отже, відкрилась як Трійця, або як Абсолютна Особистість у християнському розумінні, що творить у любові і рятує в любові.

Проблему пізнання Августин висвітлює по-різному до і після прийняття хрещення. У молоді роки він був під впливом античної традиції. Тоді для нього вищою цінністю було раціональне мислення, а діалектика – дисципліною дисциплін. З прийняттям християнства Августин визнає, що його захоплення філософією було дещо перевищено. Він значно більше став цінувати так зване «внутрішнє світло», що надається вірою, як умову відкриття істини. На його думку, християнин у якості шляху пі–

Історія філософії

знання має обирати шлях віри. Останню не треба ототожнювати з «мракобіссям», але треба розглядати як різновид мисленневого стану, що, зрозуміло, не заперечує науку і інтелект. У християнина мислення і розуміюче, і віруюче. Ці види мислення відмінні, але не існують один без одного. Віра стимулює розум. Віра є реальний міст між Богом і людиною. Пізнання – процес, що прагне істини. Але вища істина є Бог. Тому віра є умовою відкритості Бога людині. Проте, істина у розумінні Августина – то не сталий «світ ідей» платонівської філософії. Істина є Бог, але у стані відкритості людській особистості. Тому, хоча об'єктивний розум не залежить від жодної індивідуальної душі, проте, відкриття істини здійснюється за умов конкретного живого розуму. Саме в цьому сенсі пізнання Бога людиною збігається з самопізнанням.

Августин розрізняє пізнання Бога і пізнання тварного світу; чуттєве, раціональне і інтуїтивне пізнання. Але у всякому випадку пізнання є процесом божественної присутності. Як відносно видимого сонця слід розрізнити три речі, а саме: що воно є, що воно світить, і що воно освічує, так і по відношенню до таємничого Бога слід розрізнити три сторони, які суть: що Він є, що Він пізнається, а також, що він дає пізнавати решту. Міра глибини проникнення у сутність, зрозуміло, залежить від наполегливості дослідника, проте, Бог сам лікар, який знає, наскільки можна відкрити істину і кому. Якщо і цей світ людина знає лише частково, то Бога тим більш ми часто бачимо, як «дзеркалом у гаданні», а не лицем до лица, як ангели. Досягти ангельської благодаті можна лише вірою, надією і любов'ю. Взагалі для Августина суттю людини є любов. Саме їй у християнській гносеології надається перевага над відстороненим пізнанням. Він вважає, кому знайома істина, той знає Світло, а той, кому знайоме Світло, той пізнає вічність. «Любов є те, що відкрито». Власне, бачення Бога є «кінець зору» (фізичного). Проте, до кінця знає Отця тільки Син, тільки розум Бога знає світ Бога².

З проблемою пізнання і Богопізнання пов'язане розуміння людської особистості. Сходження розуму до Бога є сходженням до Нього всієї розумної душі, її моральне очищення. До Бога підноситься вся «внутрішня» людина, а отримання Істини є актом не тільки інтелектуальним, а й обов'язково моральним, бо Істина є Благо. Повертаючись до свого Витоку, душа водночас пізнає саму себе. Бог і власна душа – це головна мета умоспогля–дання. На запитання власного «розуму», чого Августин хоче знати більш за все, Августин відповідає: «Бога і душу». – «І більше нічого?» – «Геть–чисто

¹ Див.: *Бл. Августин. Монологи // Энхиридион.* – С. 168.

² Див.: *Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию, или о вере, надежде и любви // Энхиридион.* –С. 322.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

нічого»¹. У цьому душевно–духовному сходженні людина dorостає в собі до «особистості». За Августином, особистістю може бути тільки віруюча людина. Структура чистого «Я», що забезпечує на емпіричному рівні психологічну тотожність конкретного «я», проявляється як єдність ума, пам'яті і волі, або буття, знання і волі, і виступає ізоморфною особистістю Творця. (Як зазначалось раніше, в людській особистості не може бути досягнута гармонійна єдність Абсолютної Особистості, бо перша лише тільки образ і подоба Бога). Розум усвідомлює всі три здібності, воля спрямовує, а пам'ять охоплює їх. Таким чином, зберігається самототожність – «слід таємничої єдності»². Теорія чистого «я» виступає підґрунтям, на якому формується надбудова – моральна особистість, зосередження духовних потенцій людини у її моральнісному вимірі. Тому найважливіше питання світовідчуття Августина як християнина є: яким має бути людина в світі, як вона розуміє добро і зло, як вона має відноситися до Творця.

Водночас треба зазначити, що у Августина захоплення персоналізмом доходить до того, що воля Бога у нього раз і назавжди визначає долю людини і світу. Звідси помітною стає тенденція до фаталізму і вирішення проблеми спасіння.

На запитання в «Сповіді», хто творить, Августин відповідає – Трійця. Серед створеного слід розрізняти, по–перше, те, що причетне до вічності – світ духовний, «небо небес», «мудрість створена», що світить віддзеркаленим світлом Божественної Мудрості. Та поряд з чистими духами розумними твориться «безформна матерія». Вона – абстракція, бо ще не знає простору і часу³. По–друге, творення того, що знає початок і кінець, тобто те, що підвладне часу. Що ж таке час? На таке питання не можна відповідати спрощено: минуле, сучасне, майбутнє. У цій відповіді сам «час» залишається поза увагою. Бо «минулого» – вже немає, «майбутнього» – ще немає, а «сучасне» – то є мить, яка не має тривалості. Отже, є тільки «сучасне», але якщо воно і є, то його вже немає. Як створюється час? Августин дотепно порівнює час зі станами душі («В тобі, душе моя, вимірюю я час»⁴). Отже, «Сучасне минулого» є пам'ять; «сучасне сучасного» є інтуїція; «сучасне майбутнього» – передчуття. Всі ці стани відкриваються розумовому погляду, а синтезує їх у собі – душа. Так, чим же вимірюється час? Августин вважає – УВАГОЮ. Саме увагою людина переводить миття у тривалість, розгортаючи мить у час. Увага народжує і спрямовує нашу думку. Таким чином, мисль (думка) стає синонімом часу:

¹ Див.: *Би. Августин. Монологи // Энхиридион.* – С. 161.

² Див.: *Аврелий Августин. Исповедь.* – С. 73.

³ Див.: там само. – С. 320.

⁴ Див.: там само. – С. 305.

Історія філософії

мить розгортається і в час, і в думку. «Мисли мої... серцевина душі моєї»¹. Думкою душа єднається з Вічною Мудрістю, нібито час торкається вічності. Цікаво, що Августин на прикладі народження емпіричного мислення намагається унаочнити процес Божественного творення, де Божественною УВАГОЮ світ виводиться з небуття в буття; вічність (= мить) розгортається у час; точка – у простір; і все це збігається з словами Писання: «На початку Бог створив небо та землю»(Бут. I, 1).

Августин створив цілісну і завершену картину світобудови, яка століттями слугувала зразком для мислителів Заходу. У ній філософ простежує шлях від біблійного «На початку...» до есхатологічного майбутнього людства. Це вчення містить у собі роздуми про шляхи до нового людства, про Град Земний і Град Небесний (тотожній істинній незримій Церкві), про перемогу некорисливої любові до Бога над егоїстичною любов'ю до поцейбічного в собі і світі. Тому мета історії, що починається з гріхопадіння Адама, має здійснитися не на землі, а на Небі, в тому, що вже не буде «історією», яка розгортається у часі, а буде кінцем без кінця.

Для багатьох християнських мислителів Августин Блаженний є найвидатнішим з римських отців церкви, бо всі його слова суть вилив його чеснот і його горіння.

Розділ 2. СЕРЕДНЄ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ. ВІД ПАТРИСТИКИ ДО СХОЛАСТИКИ

Кінець п'ятого століття для Західної Європи ознаменувався падінням Римської імперії під натиском остготів. Історично – це час остаточного занепаду античності, життєві сили якої вже були підірвані. Проте, здобутки грецького духу не були втрачені, бо на теренах імперії народилась і зміцніла така духовна сила, яка увібрала в себе, переосмислила і готова була передати нащадкам культурно–теоретичний досвід античності. Такою силою було християнство. Саме воно у Європі стало духовним вогнищем, навколо якого формувалась нова соціально–економічна структура – феодализм. Але культурні зв'язки християнських Сходу і Заходу на той час були дуже слабкими, і латинський Захід знав лише невелику кількість перекладів праць грецьких філософів. Тому спадкоємність культурних традицій стала актуальною проблемою, яка мала знайти форму свого історичного вирішення. Такою формою стала шкільна освіта. Тут «школа» вживається не тільки як символ початкової освіти, але у сенсі певної теоретичної спрямованості.

¹ Див.: *Аврелій Августин. Исповедь.* – С. 307.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Саме в останньому значенні слід говорити про відомий етап середньовічної філософії як філософії схоластики. Зрозуміло, що термін «схоластика» по відношенню до філософії досить умовний, бо на той час філософія розвивається як релігійна філософія, що намагається усвідомити реалії релігійного (в тому числі і релігійно–містичного) досвіду і християнського віровчення. Основним предметом аналізу в її межах були богословські проблеми, що перейшли у спадщину від патристики, серед яких: Бог, і Бог як Трійця; роль Божественних ідей у процесі творення; співвідношення віри і розуму; свобода волі і передвизначення тощо. Проте, спосіб вирішення їх базувався не тільки на платонізмі, але й на аристотелізмі. Формування такого методу відносять до періоду ранньої схоластики (IX–XI ст.), але ще на початку VI ст. основні його теоретичні засади були закладені християнським філософом латинського Заходу Боецієм.

Северин Боецій

Аніцій Матій Северин Боецій, виключно важлива постать західноримського суспільства кінця V початку VI ст. Боецій (бл. 480–525 рр.) походить з сім'ї родовитого римського сенатора, а згодом, бере шлюб з представницею також впливового римського роду, а саме з дочкою сенатора Сіммаха. На той час сенат був позбавлений політичної влади і за правління короля Теодоріха контролював виключно господарські і продовольчі питання. Але положення римського сенатора навіть у ті часи було вельми достойним і привабливим. Деякі з сенаторів навіть прагнули отримати посаду при дворі Теодоріха. Так склалось, що Боецій протягом 25 років обіймав найвищі державні посади (з 510 р. – консул; з 522 – «наставник посад») при королі остготів, проте, отримав їх не стільки завдячуючи кар'єрним амбіціям, скільки – винятковій обдарованості, розуму і енциклопедичним знанням. Проте, цій людині, головним чином зануреній у філософські роздуми, історія приготувала жахливий кінець. Через два роки після свого високого призначення при дворі Боеція звинуватили у співчужанні противникам Теодоріха і у таємних зв'язках з візантійським імператором. Внаслідок доносу Боецій був заарештований і згодом страчений.

Будучи найосвіченішою людиною свого часу, добре обізнаною в грецькій філософії і в науці, Боецій мав надзвичайний вплив на культуру і філософію середньовіччя. Його творча спадщина велика, ґрунтовна і різнобічна. Низка праць дійшла і до нас. Проте, деякі були загублені в анналах історії. Решта з робіт, на думку фахівців, приписуються Боецію випадково. Праці Боеція, що дійшли до нас, можна згрупувати наступним чи–

Історія філософії

ном: 1) навчальні настанови щодо «свободних наук»; 2) трактати і коментарі з логіки; 3) теологічні праці; 4) літературно-філософський твір «Розрада Філософією».

Щодо робіт першої групи, то слід зауважити, саме завдячуючи праці Боеція, система освіти, що склалась за часів пізньої античності, була адаптована до нових історичних і духовних умов і потреб. Антична освіта, спираючись на досвід виховання, перш за все, піфагорійців і платонівської Академії, містила в собі вивчення «семи свободних наук», що розподілялись на дві частини: трівіум, який обіймав граматику, риторичку і діалектику (логіку) і квадрівіум, куди входили арифметика, музика, геометрія і астрономія. Отже, у Боеція були твори фізико-математичного змісту, наприклад, «Про основи арифметики», яку сам автор розглядав як запозичення з Нікомаха. Інший твір «Про основи музики» був написаний під впливом Арістотеля і Кл. Птолемея.

Праці з астрономії, геометрії і механіки до нас не дійшли, проте, зберігся лист, який Боецію за дорученням короля Теодоріха надіслав секретар останнього Кассіодор. У листі король просить зробити клепсідру (водяний годинник) для бургундського короля Гундобальда, підкреслюючи, що виконати таке прохання Боецію буде нескладно, бо «нам відомо, що мистецтва... ти іспив у самому джерелі наук... Ти передав нащадкам Ромула усе найкраще...Завдячуючи твоїм перекладам музикант Піфагор і астроном Птолемей ... арифметик Нікомах і геометр Євклід» читаються на мові італійців. А «теолог Платон і логік Арістотель розмірковують між собою на мові Квірина. Да і механіка Архімеда ти повернув сіцилійцям у латинському обличчі... Всіх ти зробив прозорими за допомогою необхідних слів, зрозумілими – за допомогою досконалої мови» .

До праць другої групи увійшли твори з логіки, переклади, коментарі і трактати. Взагалі Боецій сподівався перекласти усі твори і Платона, і Арістотеля. Але, достеменно відомо, що він переклав на латинську мову тільки «Категорії», Першу і Другу Аналітики, «Топіку», «Про витлумачення» Арістотеля тощо. Написав низку коментарів до вже названих творів Арістотеля, на «Топіку» Цицерона, «Коментарі до Порфирія»... Завдячуючи їм, середньовіччя опанувало інтелектуальною інструментарією античної філософії. Крім того, саме у працях з логіки Боецій не тільки заклав підвалини схоластичного метода, але й сформулював майбутню проблему логічного мислення: проблему універсалій. Проблема універсалій – це розмірковування про реальність загальних понять. Пізнє Середньовіччя

¹ Цит. за: *Майоров Г. Г.* Судьба и дело Боеция // *Боеций. Утешение Философией и другие трактаты.*–М., 1990.–С. 326.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

(IX–XIV ст.) поділить дослідників на реалістів і номіналістів і концептуалістів. Боецій у «Коментарях до Порфірія» займає витончену позицію, яку не можна назвати, ані просто реалізмом, ані просто номіналізмом; згодом дослідники її визначать як концептуалізм.

Для визначення власної позиції щодо універсалій, Боецій знаходить у Порфірія ключові питання. Ось вони: чи існують роди і види самостійно, або знаходяться лише у мислях; якщо вони існують, то чи тіла вони, чи безтілесні речі; і чи мають вони окреме буття, або ж існують у чуттєвих предметах, спираючись на них¹. Коротко кажучи, Боецій вважає, що «загальне» виникає внаслідок фіксації властивостей у емпіричних проявах. Якщо властивість фіксується тільки чуттєво, вона так і залишається в області відчуття, не маючи узагальнюючого виразу. Якщо властивість фіксується розумом, то стає загальним. Таким чином, «загальне» існує у області відчуттєвого, але усвідомлюється поза ним, тобто способом мислення. Наприклад, «людина» існує в одиничних проявах, але усвідомлюється у понятті поза подробицями одиничних представників. Причому, те «загальне», що фіксується при співставленні одиничних предметів, породжує «вид». Те «загальне», що виникає від порівняння «видів», є «рід». Отже, «рід» і «вид» постають як поняття, що розрізняються ступенем загальності. Як поняття вони безтілесні. Проте, існують дві групи безтілесного. Перша вміщує в собі те, що, будучи позбавлене тіл, зберігає свою цілісність: Бог, душа, розум. До другої групи слід віднести «якості», котрі, самі по собі хоча і безтілесні, але існують у тілах, а будучи позбавлені останніх, втрачають сенс власного існування: лінія, поверхня, тощо. Таким чином, друга група містить поняття, що фіксують загальне, яке, хоча і безтілесне, але обумовлено чуттєвим світом. І як висновок: роди і види існують в один спосіб (наприклад, у речах), а мисляться – в інший. Вони безтілесні, але будучи пов'язані з чуттєвими речами, існують в області чуттєвого².

В теологічних трактатах Боецій досліджує фундаментальні положення християнського віровчення, з метою знайти їх точний і логічно не-суперечливий вираз. Так, його увагу привертає Божественна Трійця, що є Єдиною, але й водночас іпостасно розподіленою. Яким чином це можливо? Але ж наявність відмінності є свідомством множинності. Тоді, чому Отець, Син і Святий Дух – то не три Бога, а Єдиний Бог? Чому народження сина у отця у звичайному житті є свідомством появи нової (ще однієї) людини, а народження Божественного Сина є просто новим проявом тієї ж Божественної Єдності? Для цього Боецій намагається довести принципову відмінність Буття Бога і буття тварного світу речей.

¹ Див.: *Боеций*. Коментарий к Пофирию // Утешение Философией и другие трактаты. – С. 23. ² Див.: там само. – С. 28–29.

Історія філософії

Бог – особлива Субстанція; вона проста, тобто не знає акциденцій, не знає розподілення на матерію і форму. Бог є чиста Форма, тільки Форма, що водночас виступає як Повнота і Буття. У якості абсолютної форми вона найпрекрасніша і наймогутніша за усі речі, бо не залежить від чогось іншого (наприклад, від «якості» матеріалу втілення). Вона дійсно єдина і в неї немає ніякої множинності бо в ній немає нічого іншого крім того, що вона є... Форма, що існує поза матерією, не може належати до чогось, бо у цьому випадку то була б не форма, а образ. Саме від первинної форми походять ті, що існують у матерії і створюють тіла, але останні, які існують у тілах слід було б називати не формами, а лише образами, подобою форм, існуючих поза матерією . Таким чином, Благо, Справедливість, Могутність, Мудрість, Краса... – то є абсолютні і необхідні грані Єдності, що є Бог. Іпостасі (Отець, Син, Святий Дух) тотожні своєю Божественністю, проте і відмінні, але не засобом тварної множинності, а енергією відношення. Ось чому, замислюючись над категоріями Арістотеля, за допомогою яких можна дослідити будь-яку річ, або явище у тварному світі, Боецій доводить, що дев'ять категорій з десяти перетворюються на безпорадні, коли ми намагаємось їх застосувати до інтерпретації Бога. Судіть самі. Коли ми щось інтерпретуємо субстанційно, ми вичленуємо його сутність і те, що до неї не відноситься, тобто являється акциденційним. «Справедлива людина» – тут субстанція – «людина», яка є базовою і може передбачати низку акциденцій, тобто необов'язкових характеристик для її людського буття. Серед них – «справедливий». Для Бога Буття і Справедливість невід'ємні, отже, Бути Богом – це означає Бути Справедливим (Бог – то є чиста Форма). Буття ж людиною не передбачає з необхідністю бути справедливим, бо «спра-ведливість» і «людина» є різні речі. Далі, чи можливо Бога інтерпретувати «кількісно», «якісно», «темпорально», «просторово»...? Без сумніву, ні. Тільки побічно «субстанційність» має сенс, коли по відношенню до Бога, ми в останньому знаходимо «підставу» (= суб-станцію) для існування тварного світу. Для усвідомлення Бога як Трійці «субстанційність» вказує на Божественну єдність останньої, а категорія «відношення» – розрізняє іпостасні характеристики. Отже, категорія «відношення» не потроєє Бога, але «розмножує Його в Трійцю»².

Трактат «Розрада Філософією», написаний у в'язниці, перед стратою, мав історичне значення і був однією з книжок, які найбільше читались протягом усього Середньовіччя. У ньому ярко і талановито у художній формі дискутуються теми, що хвилюють кожну людину, що мислить: Як слід ста-

¹ Див.: *Бозцій*. Каким образом Троица есть единый Бог... // Утешение Философией и другие трактаты. – С. 148.

² Див.: Там само. – С. 152–156.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

виритись до мінливості долі, дарунків примхливої Фортуни? У чому постає справжнє щастя людини, що є найвищим благом? Завдячуючи чому людина може зберегти духовну свободу і незалежність у світі, де панує необхідність? На ці питання Боеція допомагає відповісти його гостя – поважна дама – Філософія. Тому і відповіді її специфічні. Вона розраджує Боеція не просто за допомогою добрих і ласкавих слів. Вона примушує його від відчаю перейти до переоцінки себе і власних вчинків на рівні сутності, а не явищ. Тобто виводить Боеція на понятійно-філософський рівень розуміння болючих питань. Водночас вона нагадує йому християнські світоглядні орієнтири, говорячи про призначення людини і її спасіння, про безсмертну душу, про небесну батьківщину. Таким чином, Філософія не тільки змушує героя мислити, а спрямовує його зусилля у християнському руслі. Так, наприклад, основою світової гармонії є Божественний Розум, або Провидіння. За його взірцем будується світ. А все, що від Провидіння отримує поштовх, здійснюється через Долю, або Фортуну. Провидіння є фактично порядком, моделлю буття, у ньому сконцентрована вся багатоманітність існуючого (а також того, що може бути). Доля за таких умов стає фактичною реалізацією цього плану у часі та просторі. Наскільки в індивідуальній Долі знайшло своє втілення Провидіння залежить від глибини усвідомлення кожною людиною її християнського призначення і міри його свідомої реалізації у власному житті. Людина вчиться розрізняти цінності вічні і ілюзорні, і робити свій вибір. Чим ближче людина до Бога, до Божественної ідеї, тим менший вплив примх Долі вона відчуває на собі.

Отже, безпідставними здаються спроби представити Боеція духовно нещирим, тобто античним філософом, що маскує свої переконання під християнською маскою. Має рацію французький дослідник Е. Жильсон, коли наголошує, що «навіть тоді, коли Боецій говорить тільки як філософ, він думає як християнин». Отже, Боецій видатна, цікава і органічна постать. Органічна своєму історичному часу становлення і розвитку християнського світогляду.

Розділ 3. Пізнє Середньовіччя. Філософія схоластики

Схоластика (від лат. *schola* – школа) – шкільна наука, шкільний рух у період західнохристиянського середньовіччя; релігійно–філософські вчення, що на противагу містиці, вбачали шлях осягнення Бога в логіці та дискурсі. Для схоластики (IX–XV ст.) характерним є те, що наука і філософія ґрунтувались на християнських істинах, які мали свій вираз у догмах. Проте, і в цей час було висловлено багато думок, що не узгоджувались з догмами християнства, особливо під прикриттям вчення про подвійну істину. В історії схоластики вирізняють три етапи: рання, середня і пізня.

Рання схоластика

Рання схоластика (IX–XII ст.) стоїть на ґрунті нерозчленовування, взаємопроникнення науки, філософії, теології. Будується на платонізмі і неоплатонізмі. Вивчає і систематизує філософські здобутки патристичної доби. Характеризується оформленням схоластичного методу («*sic et non*» – «так чи ні») у зв'язку з осмисленням специфічної цінності та специфічних результатів діяльності розсудку і у зв'язку з дискусією про універсали¹!. Визначними культурно–освітніми осередками у цей час стають філософські школи. Осередком «граматичних студій» вважалась *Шартрська школа*, одним з головних завдань якої було вирішення проблеми «слова» (імені) і «речі», через яку її представники намагались вирішувати всі інші питання. Отже, не випадково *Іоанн Солсберійський* – вихованець цієї школи – підкреслював, що «граматика є колискою усякої філософії». Видатними представниками цієї школи були брати *Бернар* і *Т'єррі Шартрські*, *Гільйом де Конш*. Інша відома філософська школа була сформована на базі гуртка прихильників філософії, що цікавились схоластиком, вільними мистецтвами і навіть науками, хоча і вважали, що пізнавальні зусилля людини можуть бути реалізовані виключно у сфері містичного пізнання Бога. Цей гурток склався в абатстві Св. Віктора на околиці Парижа. Засновником гуртка був *Гільйом із Шампо*, а видатними представниками *Гуго Сен–Вікторський* та *Рішар Сен–Вікторський*. Взагалі витоки стилю мислення, що був характерним для ранньої схоластики ми знаходимо ще у *Алкуїна* – засновника Палатинської школи при дворі Карла Великого і у *Іоанна Скота Еріугени*. Серед видатних постатей цього періоду також знаходимо *Адельгарда з Бата*, *Росцеліна*, *Петра Абеляра*, *Жильбера Поретанського*, *Бернара Клервоського*, *Петра Даміані*, *Ансельма Кентерберійського* тощо.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Середня схоластика (XIII ст.) характеризується остаточним розмежуванням науки і філософії (особливо натурфілософії) від теології, а також розповсюдженням і впливом вчення Арістотеля. Формується філософія великих Орденів, особливо францисканського і домініканського. Це час завершених релігійно-філософських систем. Серед них системи *Альберта Великого*, *Александра Гельського*, *Бонавентури*, *Фоми Аквінського*, *Дунса Скота*, *Роберта Гросетеста*, *Роджера Бекона*, а також споруда містичного християнства *Майстера Екгарта*. Це час палких дискусій між послідовниками Августина, Арістотеля і Аверроеса; між томістами і схо-тистами. Середня схоластика розробила і внесла у філософську скарбницю докази буття Бога, Божественного творення; запропонувала шляхи вирішення проблеми універсалій, співвідношення віри і розуму. Це був час великих філософсько-теологічних енциклопедій.

Пізня схоластика (XIV–XV ст.) характеризується раціоналістичною систематизацією теологічного знання (внаслідок якої «схоластика» отримала негативний зміст), подальшим формуванням природознавчого та натурфілософського мислення, виробленням логіки та метафізики ірраціоналістичного спрямування, остаточним відмежуванням містики від церковної теології. У цей період зростає впливовість номіналізму. У зв'язку з тим, що з початку XIV ст. церква вже остаточно віддала перевагу томізму, то схоластика з релігійного боку перетворилась на історію томізму. Найвпливовіші представники пізньої схоластики: *Альберт Саксонський*, *Іоанн Бурідан*, *Ніколай Орезмський*, *Вільям Оккам* тощо. У період Гуманізму, Відродження, Реформації схоластика перестала бути єдиною можливою формою західної науки і філософії.

Іоанн Скот Еріугена

Іоанн Скот Еріугена (бл. 810 – бл. 877) – філософ раннього середньовіччя, творець першої цілісної філософської системи передодня схоластики. Ірландець за походженням, отримав ґрунтовну освіту на батьківщині в одній з монастирських шкіл, де, завдячуючи кращим традиціям англо-саксонського церковного виховання, на відміну від освітянських канонів континентального європейського Заходу, з мов досконало вивчали не тільки латину, але й грецьку мову. До того ж, Іоанн Скот Еріугена знав античну філософію і високо цінував Платона і Арістотеля. Проте, значна частина життя і діяльності припадає на Париж, куди він був запрошений як знавець платонізму, візантійської і західної патристики, перекладач з грецької. Справа в тім, що королю Франції онуку імператора Карла Великого Карлу Лисому від свого батька залишився у спадщину

Історія філософії

«корпус Ареопагітиків». Але серед викладачів Палатинської школи не було фахівців з давньогрецької, тому у 843 р. Іоанн був запрошений до французького двору з Англії, де викладацьку діяльність мав поєднати з роботою над перекладом на латинську мову творів Діонісія Ареопагіта і його коментатора Максима Сповідника. Крім того, йому належать переклади робіт Василя Великого, Григорія Назіанзіна і Григорія Нісського. Під впливом їх ідей був сформований світогляд ірландського мислителя, який найшов своє втілення у оригінальних творах останнього.

Створюючи власне систематизоване знання про світ, Іоанн Скот Еріугена звертався не тільки до патристики, але й до досвіду античної спадщини, яку переосмислює у християнському дусі. Основні праці: «De praedestinatione» («Про божественне передвизначення») і «De divisione naturae» («Про розподілення природи»). Свій життєвий шлях мислитель закінчив на батьківщині, куди був покликаний у 882 р. Альфредом Великим для викладацької діяльності. Закінчив своє життя Іоанн Скот Еріугена абатом Мальмесбері при загадкових обставинах.

Проблема пізнання. Гносеологічне кредо Іоанна Скота Еріугени: істинна філософія співпадає з істинною релігією, бо і розум, і авторитет (Св. Писання) мають єдиним витком Божественну мудрість, тому в релігії не може бути нічого неузгодженого з розумом. Проте, людський дух внаслідок гріхопадіння Адама відійшов від безпосереднього споглядання Істини, тому засвоєння істин, про які свідчить Св. Писання, потребує зусиль такого розуму, що повернутий до Бога, тобто просвітлений вірою. Розум людини не в змозі заперечувати, або ставити під сумнів Божественне слово. Але треба усвідомлювати, що Одкровення лише вказує, де і як людині шукати істину, проте, не дає її людству у готовому і адаптованому до історичного часу вигляді. Тому істинність будь-яких людських висловлювань (навіть Отців Церкви) має бути підтверджена розумом.

Філософська система Іоанна Скота Еріугени – неоплатонізм зі значними елементами раціоналізму. Та, чи відповідає вона принципам християнства? За формою дотримуючись християнської догматики і намагаючись поєднати неоплатонізм з християнством, автор фактично розробив першу в історії середньовічної західноєвропейської філософії пантеїстичну систему, що ототожнювала Бога з природою. Християнський догмат про творення світу Богом Іоанн Скот Еріугена розгортає на підґрунті неоплатонівського принципу еманції як послідовного породження більш загальною природою природи більш конкретної, шляхом сходження від Бога у якості найвищої реальності, єдності і загальності – до множинності та одиничності, до небуття, а також зворотне сходження за допомогою узагальнюючих ідей до Бога. Цей процес обіймає чотири сходінки, або так звані чотири природи.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Перша – природа, нестворена, але така, що творить, є Бог, тобто Те, що перевищує буття і небуття; у надсутності Бог непізнаваний і невизначений жодною категорією; для Еріугени – це Бог–Отець. Як абсолютно безформне і незбагненне Бог постає як Ніщо. У собі Самому Він дійсно – «ніщо з усього», бо Він вище і поза усяким буттям. Тому відносно Себе Самого Він знає, що Він Є; але, ЩО Він є, – цього Бог не знає. Це найвища діюча причина усіх речей.

Друга природа – природа створена, але така, що творить. Вона є сукупністю усіх першооснов і первинних форм, що мисляться Богом як первинні образи і водночас як причини речей. Друга природа осмислюється Іоанном Скотом Еріугеною як акт отримання Богом буття, де Він являє себе як світ Божественних ідей, «Логос», або Бог–Син. Ідеї Бога не є пасивні думки, але такі, що містять в собі творчі потенції. Вчення про тварність Божественних ідей, а разом з цим і Бога–Сина свідчить, що, знаходячись під впливом платонізму, Еріугена не розрізняє «творення» і «народження» – поняття, які були розведені у традиційній християнській свідомості вже після дебатів Афанасія і Арія на Нікейському Соборі (325 р.). Тому для Іоанна Скота Еріугени ідеї – то є зразки усього сущого, що одвіку перебувають у Логосі, проте, не дорівнюють вічності Бога–Отця, бо створені останнім. Звідси – висновок, що Бог–Син є природою нижчою за Бога–Отця, протиставляє автора християнським ортодоксам Середньовіччя.

Третя природа – природа створена, але така, що не творить; це реальний світ одиничних речей, що породжений світом ідей. Тобто індивідуальні тілесні речі виникають з всезагального (ідей). Яким чином? Еріугена дотримується платонівської (і неоплатонівської) традиції у своїх поглядах на природу тіла. У добу патристики ця традиція знайшла своє втілення і перше християнське переосмислення у Григорія Нісського в роботі «Про устрій людини», яка мала величезний вплив на ірландського мислителя. З неї випливає, що кожне тіло може бути усвідомлене як певна міра характеристик: розміру, кількості, якості, фігури, кольору... Поза тілом усі вони є абстракціями. Проте, у конкретному поєднанні вони (умоспоглядальні і безтілесні) створюють ілюзію самостійної тілесності, що постає як наслідок злиття цих акциденцій. Еріугена вважає, що друга і третя природи тотожні за Божественною сутністю, але протилежні за своїм існуванням. Так, буття другої природи є вічним, тобто поза часом і простором, у той час, як існування третьої природи відбувається у просторі і часі скінченим чином. Тому Іоанн робить висновок, що третя природа є наслідком гріхопадіння і віддалення людини від Бога. Тобто чуттєвий світ не був вільним творінням Бога, і йому навіть не слід було б існувати, так само, як людині не слід було б грішити. Саме тому чуттєвий світ не повинен існу–

Історія філософії

вати вічно. Подібно до того, як людина має шанс повернутися у Божественне лоно, так і чуттєвий світ має повернутись до своїх причин.

Повернення речей до Бога має здійснюватись певним чином, про що свідчить призначення четвертої природи. Четверта природа є природою нествореною і такою, що не творить. Тут Бог постає у якості Метя усіх речей і усього світового процесу, що повертає усіх їх до (у) Себе. Таке повернення обумовлено спокутою людиною гріха. Таким чином, втілення і спокутування постають суттєвими моментами цілісного теогонічного процесу, що завершується поверненням речей до Бога. Порівнюючи першу і четверту природи, можна зрозуміти, що вони відмінні не за сутністю, а лише за напрямом руху: «від Першоєдності», або «до Першоєдності». У цьому процесі самопородження Бог постає як «початок, середина і кінець». Він є «все у всьому».

Проблема універсалій. Іоанн Скот Еріугена – прибічник філософського реалізму. Він стверджував, що «загальне» і «єдине» існують поза «одиничним» і «конкретним» та передує їм. Чим більш загальним є поняття (універсалія), тим більш реальним є його існування у якості самостійної сутності. Так, індивід існує завдяки його залученню до «виду», а «виду» – до «роду». Звідси діалектика визначається як мистецтво логіки, проте вона не є простим витвором людського розуму. Вона закладена у природу усіх речей Богом.

Рационалізм і пантеїзм вчення Еріугени мали значний вплив на німецьку містику і філософську думку взагалі. Проте, на думку Альберта Штьокля: «Систему Еріугени можна назвати геніальною, але її не можна назвати християнською...» Тому не дивно, що його вчення було засуджене Церквою у 1050 і 1225 рр.

Ансельм Кентерберійський

Серед християнських мислителів ранньої схоластики навидатнішою постаттю визнають св. Ансельма (Ансельма д'Аосту), архієпископа Кентерберійського. *Ансельм* (1033/1034–1109 рр.) народився в Аості, у Північній Італії у дворянській родині. Навчався в Бургундії і Франції, поки не дістався монастиря в Ле Бек, який очолював його засновник Херлуїн. Неординарна особистість – Херлуїн – в минулому лицар і воїн, а згодом – служитель Бога. При монастирі на той час вже існувала школа (на думку сучасників: «Великий і славетний заклад словесності»), створена пріором монастиря обдарованою і освіченою людиною Ланфранком. Серед учнів школи були і майбутні філософи, і політичні діячі, і навіть майбутній папа Александр II. Ансельм з Аости з'явився в Ле

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Бек без певного наміру стати кліриком. Учні монастирської школи не були монахами, і багато з них по завершенні «ліберального» курсу полишали стіни обителі. Проте, вплив Ланфранка на молодого Ансельма був таким значним, що він ревно узявся за навчання і робив настільки помітні успіхи, що Ланфранк довірив йому проводити деякі заняття. У 26 років молода людина стає монахом, і працює викладачем у школі. Згодом, коли Ланфранк з політичних міркувань, мав полишити Ле Бек і посісти місце єпископа в Англії, Херлуїн робить Ансельма його спадкоємцем. Ансельм викладав усі предмети тривіума, віддаючи перевагу діалектиці. То були плідні роки і в теоретичному сенсі. Тут Ансельм пише свої відомі праці: «Монологіон» і «Прослогіон», діалоги «Про істину», «Про свободу вибору» тощо'. Після смерті Ланфранка Ансельм стає його наступником – архієпископом Кентерберійським.

На формування філософської позиції Ансельма найбільший вплив мав Августин. Але, продовжуючи августинівську проблематику, Ансельм впроваджує власний метод, намагаючись, щоб форма подання ідеї відповідала її смислового змісту. Щодо проблеми універсалій, то Ансельма відносять до кола реалістів. Він вважав у Бога тотожними сутність і існування. Світ у цілому і усі речі отримують буття від Бога. Проте, до творення те, що має бути викликаним з небуття до буття, передіснує в якості ідей Бога. Ідеї не творяться Богом; вони суть мислі Бога, а тому – співвічні Йому. Отже, Бог – абсолютна повнота, єдина природа, самодостатня і перебуває у вічному блаженстві, по благоді своїй даруючи всьому те, що вони суть. Звідси вчення про Трійцю:

Син – Божественне Слово, сутнісно єдиний і рівний з Отцем: «Сын есть сущность, и мудрость, и сила Отца, в том смысле, что он имеет ту же сущность, и мудрость, и силу, что и Отец»². Син відмінний від Отця тільки способом проявлення Божественної сутності.

Дух Святий – то є Божественна любов Отця і Сина.

Якщо три лики у Божественній Трійці постають як «пам'ять», «розум» і «любов», то в людській особистості (тут він погоджується з Августином) вони представлені як пам'ять, розум і воля.

Бог вічно пізнає себе у власній нескінченності, протиставляючи Себе Собі Самому як об'єкт пізнання. Бог, що народжує Себе самопізнанням, є Син. Любов, мислячого себе Отця, а в собі світ Сина, усвідомлюється як Святий Дух. «В самом деле, Отец всецело находится в Сыне и в общем Духе, а Сын – в Отце и в этом же Духе и этот же Дух – в Отце и в

Див.: *Ансельм Кентерберийский. Сочинения.* – М., 1995. ² *Ансельм Кентерберийский. Монологион // Сочинения.* – С. 103.

Історія філософії

Сыне, потому, что память о высшей сущности всецело находится в ее разумении и в любви, а разумение – в памяти и в любви, а любовь – в памяти и в разумении»¹.

Бог як Творець, як Митець не потребує матери. Все створене отримує існування під дією Слова: Бог «сказав», і те, що передіснувало як Ідеї, у творінні отримує реальне існування. Проте, Слово – то не тільки символ створеного, але й те, що поки не отримало свого буття (Слово містить у собі і «мовчання»). Можна сказати, що Божественні ідеї відповідають внутрішньому «слову» речей, а «матерія» символізує їх плинність у просторі і часі.

Процес пізнання Ансельм асоціює з двома джерелами: вірою і розумом. Як християнин, слідом за Августином, він вважає, що пізнання починається з віри. Отже, не віра потребує розумового підкріплення, а розум вбачає у вірі джерело і підставу для своєї діяльності. «Я, Господи, не стремлюсь проникнути в высоту твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю сколько-то уразуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Ибо я не уразуметь ищю, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что «если не уверую, не уразумею!»² Отже, між сліпою вірою і безпосереднім баченням Бога є середня ланка – усвідомлення віри, а досягти її можливо за допомогою розуму. Розум не завжди здатний логічно викласти те, що є предметом віри, але він може обґрунтувати необхідність віри в істини Одкровення. Такою істиною для християнина є віра в Бога, але розум намагається довести існування останнього.

Ансельм пропонує два типи доказів Божественного буття: апостеріорний і апіорний. Апостеріорний (за наслідками) доказ він обґрунтовує у трактаті «Монологіон». У цьому творі мислитель розгортає ряд доказів існування Бога, виходячи з ступенів досконалості. У речах Всесвіту можна розрізнити: благо, мудрість, досконалість. Проте, світ є скінченим, отже, і якості, що властиві йому – не безумовні, а відносні. Тому ступені блага свідчать про існування абсолютного Блага; ступені мудрості свідчать про існування абсолютної Мудрості; ступені досконалості свідчать про існування абсолютної Досконалості. Але благо, мудрість, досконалість мають сенс, тільки при умові існування (тут – «буття») речей. Ланцюг причин існування підводить до визнання єдиного початку, що надає існування усьому, але само ані кому не зобов'язане своїм буттям. І логічно, що те, що існує через себе, постає найзначнішим і найвеличнішим з існуючого. «Итак, есть нечто одно, что одно только больше и выше всего. Что же больше всего, и через

¹ Ансельм Кентерберийский. Монологион. – С. 103.

² Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. – С. 128.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

что существует все благое или великое, и вообще все, что есть нечто, то с необходимостью есть в высшей степени благое, и в высшей степени великое, и высшее (в отношении) всего существующего. Поэтому есть нечто – назвать ли его сущностью, или субстанцией, или природой – наилучшее, и наибольшее, и высшее (в отношении) всего существующего». Зрозуміло, що «багато», або «кілька» таких все перевищуючих природ бути не може. «Найвище» в усіх смислах є Одне. Це Одне і є Бог.

Проте, такий переконливий доказ Божественного буття не задовольняє самого Ансельма. Він вважає його спокусою диявола, що примушує доводити існування Бога через порівняння останнього з зовнішнім світом. Дійсно, вища сутність – Бог існує не тому, що існує світ (як це випливає з апостеріорних доказів), а навпаки, світ існує, завдячуючи Божественному буттю. Тому Ансельм вдається до принципово нових аргументів – апіорних. Робота «Прослогіон» містить так званий «онтологічний» (за визначенням Канта) аргумент. Цей доказ базується на Одкровенні, а не на співставленні. Отже, на запитання, чи можна якось означити Бога, – Ансельм відповідає ствердно: Бог – це те, більше чого не можливо помислити. Тому, коли безумна людина говорить у серці своєму: немає Бога, і вона, дійсно розуміє під Богом те, що розуміють християни (тобто «не одними губами проговорює цю фразу»), то логіка вимагає від неї визнання існування Бога. Тобто, коли той, хто намагається заперечувати існування Бога, все ж таки керується не примхами, а щирим бажанням уразуміти суть справи, то він має визнати «Бог є». Той, хто насправді усвідомлює, що «Бог є те, більше чого не можна помислити», то така людина має переконати себе, Бога не можна тільки МИСЛИТИ, Він має ІСНУВАТИ НЕОБХІДНО і ОБ'ЄКТИВНО! Бо тільки для речей і істот скінченного світу «мислитись» і «існувати» – це стани обмежені одне одним. Для Бога меж не існує; для Нього БУТИ і бути присутнім у МИСЛЕННІ – є одне і те саме.²

Отже, не можна з розумінням говорити про Бога, відмовляючи Йому в реальному існуванні, бо тоді будь-яка маленька тваринка буде мати більшу реальність (і мислення, і об'єктивного існування), ніж Те, більше чого, за визнанням, не можна помислити. Тим не менш, ще з часів Ансельма до сучасності було багато як прибічників, так і критиків онтологічного доказу. Серед прибічників Бонавентура, Декарт, Ляйбніц, Гегель; серед тих, хто його заперечував – Фома Аквінський, Кант. Історично першим критиком був монах Гауніло з Мармутьє. Він виклав свої заперечення у листі під назвою «На захист глупого». Найсуттєвішим у ньому був такий аргумент: реальність Божественного буття не може впливати з його досконалості, бо

Ансельм Кентерберийский. Монологион // Сочинения. – С. 42.

Див.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Сочинения. – С. 128–131.

Історії філософії

зовсім не обов'язково, якщо у мене в голові є думка, про щось досконале, то це є достатньою підставою для реального існування останнього. Тому наявність у голові думки про досконалий острів (імовірно, Гауніло має на увазі Атлантиду) не перетворює його на об'єктивну реальність .

Ансельм не приймає такого звинувачення, бо вважає його не коректним. Свою відповідь він оформлює у листі під назвою «Що на це відповів автор книжечки». «Найдосконаліший острів» не можна порівнювати з Богом, до якого ми також вимушені застосовувати подібні епітети: «найдосконаліший», «найрозумніший» тощо, тобто такі, які ми у переносному сенсі використовуємо для позначення скінченних речей. Будь-який острів – відносний і тільки Бог – безвідносний, бо абсолютний ².

У своїх творах Ансельм доводить не тільки буття Бога, або буття Божественних іпостасей, але й аргументує незаперечність втілення Христа, призначення людини і безсмертя душі. Ансельм ніби стоїть на порозі схоластики, для представників якої раціональні докази здобувались за допомогою бездоганних силогізмів. Тобто зразковою наукою на той час стає Логіка, проте, для Ансельма – духовного наступника Августина, «трепет серця» має у філософії як інструменті богошукання, на щастя, велике значення. Логіка, діалектика і «диво душі», можливо, і зробили його одним з незаперечних авторитетів у середньовічній християнській філософії.

П'єр Абеляр

Для християнського світогляду характерно відчуття того, що середньовічний світ мислі перебуває у відкритості істини. Дійсно, якщо світ створений за Словом і заради Слова, то Божественна істина завжди присутня в ньому (світі). Звідси випливають три моменти: по-перше, Слово було наочним дивом, на усвідомлення якого і має бути спрямований інтелект; по-друге, розум вважався одвічно причетним до Божественно створеної реальності, при умові, що розум – віруючий; по-третє, у Середньовіччі розум (віруючий) і містика – моменти єдиної філософсько-теологічної системи, «де розум містичне зорієнтований, а містика раціонально організована» (С. С. Неретіна). Дослідження Слова породило методіку філософсько-герменевтичної інтерпретації, розгортання логіко-діалектичної спрямованості мислення, які віддзеркалювали порядок у Слові Святого писання. Будучи всезагальним, Слово обумовило виникнення проблеми універсалій і пов'язані з її вирішенням, як було зазначено раніше, три філософських течії: номіналізм, реалізм і концептуалізм.

¹ Див.: *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион. – С. 147–153. ² Див.: там само. –С. 153–165.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Потреба в раціональній інтерпретації Слова, породжує новий тип людини – інтелектуала, яка була не просто освіченою, але свідомо присвячувала себе служінню розуму. Безперечно, найяскравішим представником такого типу був П'єр Абеляр. Він був видатним діалектиком, логіком і водночас теологом. Він був обдарованою і оригінальне мислячою людиною, що внесла значний вклад у формування загального рівня інтелектуального життя суспільства.

П'єр Абеляр (1079–1142 рр.) народився у Франції в Пале, поблизу Нанта у сім'ї бретонського лицаря. Батько охоче підтримував сина у його палкому бажанні вчитися. П'єр став мандруючим учнем (на той час у Європі ще не було централізованих вищих учбових закладів – вони з'являться дещо пізніше, наприкінці XII ст.), а потім і мандруючим вчителем. У ті часи учні подорожували з місця на місце, від вчителя до вчителя, з однієї школи до іншої. Як і в усі часи, навчання залежало у значній мірі від бібліотек, традицій і організації учбового процесу. Головним осередками знань були бібліотеки соборів і монастирів. Абеляр навчався спершу у Росцеліна (номіналіст), потім у Гільйома з Шампо (реаліст), Ансельма Ланського (Лаонського) тощо. Будучи людиною безкомпромісною він на хотів миритися з думками, що йшли всупереч його позиції. Тому П'єр вмів наживати ворогів і зо всіма своїми вчителями, згодом, розставався неприязно. Розповідь про це, а також про власні теоретичні здобутки разом з світоглядною характеристикою історичної доби ми знаходимо в роботі Абеляра «Історія моїх бідувань». Він вивчав математику, етику і право, філософію, логіку, діалектику і богослов'я, літературу і мистецтво. Потім сам починає читати лекції в Мелене, Корбеє і в Парижі. З 1113 р. викладає теологію в кафедральній школі в Парижі.

Саме Абеляр остаточно надає богослов'ю новий статус. Його не цікавить богослов'я як колекція, координація і систематизація текстів Святого письма, як було за часів раннього середньовіччя. Він намагався перетворити богослов'я на дедуктивну науку, в якій надавались би пояснення догматів віри, незалежно від святих книг. Таким чином, у Абеляра богослов'я перетворювалось на науку, що свідчить про Бога, тобто у повному смислі – теологію. І замість августинівсько-ансельмівського «вірую, щоб урозуміти», він вимагає розуміння, щоб вірити. Кар'єра його перервалася у наслідок оприлюднення інтимного зв'язку з Елоїзою – талановитою ученицею Абеляра і неординарною особистістю взагалі, небогою єпископа Фульберта. Резонанс від розголосу їх відносин висунув на передній план ще одну жагучу теоретичну проблему XII ст. – проблему зв'язку і протиріччя між любов'ю людською і Божественною. П'єр і Елоїза були силоміць розлучені, без права на побачення. Багато років потому вони відновлять листування,

Історія філософії

де кожний лист стає дивовижним прикладом глибокої теоретичної думки і духовної близькості авторів. Проте, засудження Абеяра мало не тільки етичне підґрунтя. У 1121 р. на Суасонському соборі він був засуджений, перш за все, за те, що викладав замість традиційного богослов'я – теологію. Собор присудив спалити деякі з його праць, серед яких «Теологія Вищого Блага», в якій, на думку церковного суду, Абеяра потайки відновлює субординацію між лицями Святої Трійці, зводячи нанівець сенс Святого Духа. Наскільки це обвинувачення безпідставне, можна переконатись, звернувшись до цього трактату. Пер Абеяра на додаток до теоретичних аргументів своєї правоти знаходить несподіваний і переконливий аргумент. Після мандрів монастирями він будує на березі річки Ардуссон каплицю імені Святого Духа–утішителя, або Параклета. Тут він продовжує філософську і навіть викладацьку діяльність, бо його учні приходили до нього у маленьку каплицю. Згодом Абеяра передає Параклет у власність Елоїзі, а сам, спершу стає абатом монастиря в Бретані, а потім повертається до Парижу і відновлює викладацьку і літературну роботу у школі на пагорбі Сент–Женев'єв. І знову його новаційні теологічні і етичні погляди опиняються у центрі уваги церковних ортодоксів. Собор у Сансе (1141 р.) знову засуджує його теоретичні надбання за 15 пунктами з вироком заборони викладацької діяльності. Трактати його були спалені у соборі св. Петра Абеяра намагається відстоювати правоту власної позиції перед папою Інокентієм II. Але марно. Плідним стало тільки заступництво абата монастиря в Клюні Петра Достопочтенного, який виступив посередником між ним і суддями і домогся відміни рішення курії. Саме в Клюні Абеяра завершує свій життєвий шлях, і саме тут він пише останній твір «Діалог між Філософом, Іудеєм і Християнином». Найважливіші роботи Абеяра увійшли у збірки: «История моих бедствий» і «Теологические трактаты».

Серед багатьох цікавих і філософськи ґрунтовних ідей, якими багата його творчість, зупинимось тільки на трьох: 1) вчення про Трійцю; 2) концептуалізм; 3) етична позиція. Але спочатку кілька слів про вироблений ним метод дослідження в роботі «Так і Ні», який він застосовував і у викладацькій, і в літературній діяльності. Твір містить у собі велику кількість цитат, що вибрані Абеяром з творів церковних авторитетів (наприклад, Оріген, Августин, Боецій тощо), які давали на ті самі питання часто прямо протилежні відповіді. Чи довічна Троїчність? Чи має Бог (Христос) дві природи?... і т. ін. Таким співставленням Абеяра намагається не стільки продемонструвати власну ерудицію, скільки дійти єдності у формулюванні божественного догмата, аналізуючи різні релігійно–філософські традиції. Тобто є догмат, і є його подвійне прочитання; є істини одкровення, є філософський аспект, є усталений догмат і є спроба діалогічного пояснення. Тут

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

стає зрозумілим дійсна позиція Абельяра Він вказав місце розуму, що лише розчищає місце для віри. Тому не розум, а віра є підґрунтям існування світу і людини. І саме в такій мірі його можна вважати раціоналістом.

Для усвідомлення абелярівського трактування Трійці, і пам'ятаючи, найтяжче звинувачення (у субординації), з тих, що йому висувались, коротко зупинимось саме на співвідношенні Лиць у Трійці з приводу рівноправності останніх. Тому звернемось до «Теології «Вищого блага»¹. Автор роз'яснює, що означає розрізнення Лиць у Трійці. Досконалість Вищого блага є Бог. Але описує Його Ісус Христос – Мудрість втіленого Бога – за допомогою трьох імен. Він поіменував єдину і одиничну, неподільну і просту субстанцію як Отець, Син і Святий Дух. «Один из Них назван Отцом единственно из-за Силы Его величия, которая есть Всемогущество и благодаря которой Он может делать все, что хочет, ибо ничто не в состоянии Ему противиться; тождественную [Ему] Божественную субстанцию Он назвал Сыном, по причине различения собственно Мудрости, благодаря которой Он способен рассуждать и располагать все по истине, так что ничто, чем можно злоупотреблять, не в состоянии избежать Ее. Он называет Его также Св. Духом, из-за благодати Его, [обладая] которой, Бог не замышляет несчастья ни одному [человеку], но готов спасти всех, и по благодати своей раздает нам дары независимо от того, заслуживаем ли мы этого из-за порочности своей, и спасает милосердием Своим тех, кого не может [спасати] правосудием»". Доводячи рівноправність Ликів у Трійці, Абельяр водночас доводить те, що Вони суть єдиний Бог. Отже, Трійця зветься Богом у певному сенсі множинним і потрійним, але не за різницею субстанцій, а за властивостями Персон.

При вирішенні проблеми універсалій, Абельяр протистоїть, як реалістам (Гільйом з Шампо), так і номіналістам (Росцелін). У запропонованих підходах його не влаштовує розірваність світу ідей і світу речей. Абельяр пропонує пов'язати їх аналіз з дослідженням «мовлення». Він намагається знайти спосіб «схоплення» (лат. – концепцію) одиничного і різноманітного в акті пізнання, який здійснюється душею. Уявлення, що поступають в індивідуальну душу мають бути підведені останньою під зміст Божественних ідей. Саме в душі формується «концепт» богопізнання. Цим актом Бог, ніби повертає собі створені Ним речі. Ідея «схоплення» відповідає, яким чином «загальне» (= ідея) може належати обом світам: горньому і дольньому. Це «схоплення» відповідає процесу пізнання, де саме і відбувається зустріч людського розуміння і Божественної ідеї. Отже, концепт, за Абельяром, то повнота конкретності; це доведення, піднесення «поняття»

1 Див. *Абельяр П.* Тео-логіческие трактаты. – М., 1995. 2 Див.: *Абельяр П.* Теология «Высшего блага» // *Абельяр П.* Тео-логіческие трактаты. – С. 133–134.

Історія філософії

до рівня «ідеї». Концепт акумулює у собі багатство і загального (ідеї), і одиничного явища. Концепт, освячений Святим Духом, здійснюється у просторі душі, її ритмами, інтенцією і енергією. Він змінює душу суб'єкта. Він синтезує в собі пам'ять, уявлення і судження '.

Етична позиція П'єра Абеляра викладена в праці «Етика, або Пізнай самого себе». Головною метою твору було визначення поняття гріха. Своє бачення він протиставляє розповсюдженому у XII ст. погляду з «Книги покарань». Ця книга містить у собі повний реєстр можливих гріхів і покарань, які за них мають бути. Така типологія, за Абеляром, дезорієнтує людину, позбавляючи її духовної ініціативи. З іншого боку, він полемізує з Августином з приводу його розуміння волі, як ініціатора гріха. Отже, Абеляр розрізняє: по–перше, схильність волі до зла, тобто її моральну недосконалість, яка ще не містить гріха і є тільки проявом слабкості; по–друге, згоду волі на злу схильність, або бажання, яке вже містить у собі презирство до Бога; по–третє, факт виконання злої волі, що сам по собі він не збільшує гріха. Звідси слідують наступні висновки.

«Порок души – не то же самое, что грех, а грех – не то же , что злодеяние. То, что может вызвать гнев из–за слова, то есть то, что легко позволяет поддаться смуте гнева, есть порок, и он пылко и неразумно заставляет ум вынашивать помыслы, которым менее всего нужно следовать. Порок этот принадлежит душе..., даже при отсутствии [порочного] поступка. Таким образом, многие люди по самой природе ... подвержены сладострастию или гневливости; но грешат они не оттого, что они – таковы, там для них – только поле битвы, где благодаря добродетели умеренности триумфаторы сами могут приобрести для себя венц...»². Отже, гріх визначається через намір, тобто передбачує добровільну згоду на злочин. Тому гріх – це презирство нами нашого Творця. «Гріх» Абеляром визначається суто негативно, чим демонструє, що немає субстанції гріха, бо він, скоріше, в не–бутті, ніж у бутті. Звідси логічним стають положення, які сучасникам Абеляра здавалось блюзнірством і за які його піддала остракізму церква: по–перше, визнання негріховності катів Христа, що втратили Його по невіданню; по–друге, визнання негріховності тих, хто не вірує у Христа, якщо до них не дійшла Його проповідь; по–третє, визнання наслідування людиною не первородного гріха, а кари за нього.

Все світовідчуття П'єра Абеляра просякнуте єдністю горнього і дольного, світу ідей і світу речей, людини і Бога. Тому людина, що створена

¹ Докладніше див.: *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеляра. – М., 1994; *Неретина С. С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. –Архангельск., 1995.

² *Абеляр П.* Этика, или Познай самого себя // *Абеляр П.* Тео–логические трактаты. – С. 248.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Богом, не може бути байдужою до земних проблем і поцейбічних цінностей. З іншого боку, в християнстві і Бог – не безпристрасний Бог, Бог–судія іудеїв, а Ісус, що спокутує людські гріхи, Ісус як приклад і шлях для кожної людини, тобто Бог, який любить. Так, теологія і етика пов'язані у філософії П'єра Абеляра діалектикою (логікою) єдності.

Середня схоластика

Свідчення про століття, що розпочалось з понтифікату папи Інокентія III (1198–1216 рр.) досить суперечливі, як, певно й сам історичний час. З одного боку, XIII сторіччя було ознаменоване тріумфом папства і церкви, атмосферою незвичайно творчого духовного клімату. Розквіт міст, корпорацій ремісників і торговців забезпечував досить високий рівень матеріального добробуту, надаючи, тим самим, можливість розвитку наук та мистецтв.

Політичні події того часу, до яких можна віднести реконкісту Іспанії, привели до розширення культурного обрію християнської Європи, уможливили знайомство з арабськими, грецькими, єврейськими авторами, а хрестові походи на Схід, у свою чергу, збільшили потік грецьких рукописів у Західну Європу і також сприяли накопиченню знань і розширенню наукового кругозору європейських вчених. Наприклад, в Іспанії виник потужний центр перекладів на латину творів Арістотеля, Авіценни (Ібн Сіні), аль-Газалі, Ібн Гебіроля тощо, ініціатором якого був відомий архієпископ Толедський Раймонд де Совета, а найбільш відомими перекладачами Абеляр Батський, Герард Кремонський, Михайло Скот. Крім того, на Сіцилії виникає центр, де переклади античних вчених виконувались не з арабських джерел, а безпосередньо з грецьких оригіналів. Матеріал для опрацювання був величезний, і усвідомлення його можливо було здійснитися тільки при умові зрілості європейської середньовічної думки. Для науки XIII століття було дійсним «ренесансом», аналогічним Ренесансу XIV–XV ст., але з іншими наслідками: в XIII ст. схоластика і антична наука не протистояли одне одному, а створювали вдалий гармонійний синтез.

В цей час в Європі виникають і поширюються університети (= корпорації викладачів і студентів за зразком ремісників). Вищі учбові заклади відрізнялись напрямами наукової діяльності. Наприклад, Болонський університет був відомий фахівцями з юриспруденції; Паризький – метрополія християнської науки – стає центром філософії і теології; Оксфордський, створений за зразком Паризького, був відомий, перш за все, природничими дослідженнями. Згодом відомими своїми учбовимикладами стають Кембрідж, Падуя, Неаполь, Тулуза...

Історія філософії

Будівництво соборів, готичної архітектури, багато оздоблених скульптурою, вітражами тощо. Першою значною спорудою нового готичного мистецтва був хор церкви абатства Сен-Дені для усипальниці французьких королів (XII ст.). До середини XIII ст. вже були створені всі класичні зразки «високої готики», що представлені соборами Шартра, Парижу, Реймса, Амьєна. І вже звідси пластична сила готичного мистецтва рушила в Європу.

З іншого боку, хрестові походи мали сумне завершення; протистояння знаті і народу, феодалів і комун; деформація церкви як політичної організації і авторитетного носія моральних цінностей (розшарування клі-ру, заклопотаність верхівки політичними інтригами, а усіх його страт – жагою збагачення), збільшення ересей (катари, альбігойці тощо)... Нескінченні міжусобні війни, розруха і розбрат, злиденність народу, гоніння і погані звичаї наводили мислячих людей на думку про кінець світу, про те, що з дня на день має народитись Антихрист, диявол у людському обличчі, який буде обманювати людей неправдивими чудесами і обіцянками, щоб привести їх до згуби напередодні Страшного суду...

У перші роки XIII ст. один старий воїн, який розкався в тому, що надмірно брав участь у битвах між людьми, написав невеличку поему, де розповідав про прихід Антихриста і про кінець світу як про події неминучі і близькі. І хоча Бог, після невдалих спроб людства протистояти Злу, приходить на допомогу: спрямує ратище (спис) Михаїла Архангела, і той знешкоджує Антихриста, і сто тисяч дияволів переносять до пекла його останки і прокляту душу, і тим самим стає заступником людей, щоб ті протягом наступних сорока днів миру встигли очиститися від скверни і зустріти як личить християнам кінець світу та Страшний суд, проте, передчуття трагедії не полишає розум. Так і автор цієї поеми, Угуччоне да Лоді, воїн, але з тонким релігійним почуттям, відобразив не тільки спогади молодості і роздуми старості, але й реальність війни і релігійний жах своєї епохи.

Проте, чим вище підіймаєшся, тим ясніше бачиш. Одним з тих, чиї поняття про розум і обов'язок були високими і хто з цієї висі зумів роздивитись усю глибину вад свого часу, був папа Інокентій III. Він у повній мірі усвідомлював людські бідування і знав, яким сумним є його час. І хоча він, як міг, дбав про страждених, надаючи допомогу бідним і збудувавши чудову лікарню Святого Духа, що існує і по сей день, він не міг не усвідомлювати, що цього замало. Свої роздуми він виклав у творі під назвою «Про презирство до світу». Жоден до нього не описував життя людське так відверто. Інокентій III розповідає про неміч плоті і крові від народження до смерті; він оповідає про біль, яка вражає будь-який вік і стан; розмірковує про марність людських праці і зусиль; досліджує гріхи: гординю, гнів, жадібність, похоть, любов до успіху, розкоші; занурюється у

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

роздуми про смерть, пекло і рай. Але Інокентій не тільки залишив після себе такий літературний твір, що увібрав у себе весь трагізм середньовічного буття, він створив чудовий гімн Святому Духу який згодом стали співати в церкві протягом дев'яти днів після свята Трійці. У ньому – прагнення і надія, це гімн змучених, але таких, хто намагається вийти за межі власного «я», щоб злитися зі Святим Духом.

Людиною, яка не тільки співчувала знедоленим, але у стражданні за них спромоглась узяти на себе всю відповідальність за скоєне, пройти земний шлях Христа, був Франциск Ассізьський.

Франциск Ассізьський

Св. *Франциск Ассізьський* (1182–1226 рр.) поклав початок новому духовному руху, що у значній мірі передвизначив майбутні шляхи розвитку західного чернецтва, суть якого полягала у свідощах світу

про Благую Вість не тільки за допомогою самовдосконалення і духовних подвигів, але й шляхом постійного прикладу, проповіді, місіонерства, конкретної допомоги нужденним. (Він звертався з молитвою до Бога: «Господи, зроби мене знаряддям Твого світу!») 24 лютого 1209 р. у каплиці Порциункула Франциску відкрилось його земне призначення – проповідь Божественного слова. Згодом до нього приєдналися декілька учнів, які називали себе «молодшими братами», або міноритами – найбідніші і найсмирненніші за всіх. Для них він написав Устав, правила якого були засновані на положеннях Євангелія, де серед останніх – відмова від земних благ, прийняття обітниць бідності, служіння знедоленим, догляд за тяжко хворими (Кілька років Франциск з учнями жив поряд з колонією прокажених). Ось рядки з нього: «Нехай брати нічого не привласнюють собі... В цьому перевага найвищої бідності... Дотримуйтесь її у повній мірі, любі брати, і в ім'я Господа Ісуса Христа ніколи не жадайте володіти будь-чим у підзоряному світі...» (Статут, гл. IV). У 1210 р. вони отримали ухвалу папи Інокентія III, і маленька спільнота почала свою благу діяльність. З роками ідеї францисканського братства набували поширення, перетворившись на могутній християнський Орден, що мав значний духовний, моральний і соціальний вплив на світоглядні орієнтири середньовічної людини. У «Заповіті» братам своїм він наголошує, щоб вони «...в знак пам'яті мого благословення і мого заповіту завжди любили один одного, завжди любили і поважали господиню нашу святу бідність і завжди залишались відданими ... святій матері Церкві» .

¹ Див.: *Св. Франциск Ассизский. Завещание, сделанное в старости (Малое Сиенское завещание)* // Сочинения. – М, 1995. – С. 139.

Історія філософії

Св. Франциск мав вплив не тільки на релігійне життя, але й на культуру. Його захоплене милування оточуючим світом надихало митців на зображення краси реального, видимого світа. Саме францисканською духовністю живилося мистецтво раннього Відродження, А «Гімн Сонцю», який став першим віршованим творінням на італійській мові, був ніби благословенням св. Франциска поезії на національних мовах.

Сповідуючи любов і співчутливе ставлення до страждаючої людини, милосердя до тваринного і рослинного світу, що відданий у владу людям, для себе він залишив лише одне бажання – постраждати за інших і спокутувати, наскільки це можливо для людини, чужі гріхи, прохаючи у Бога для себе лише мученицької кончини.

«.. Хвала Тебе, Господь, в Твоих Твореньях. Ты создал брата–солнце, что сверкает Могучим блеском с неба, день дает нам, И образ Твой напоминает видом. Хвала тебе, Ты создал месяц, звезды; Как ясно с неба льют они сиянье! Хвала Тебе за ветер, воздух, небо, За облака, за всякую погоду, Которую даешь Ты в помощь твари.... Кто свято дни своей проводит жизни, Сестра их смерть не причинит им боли»¹

Кінець 60–х – початок 70–х рр. XIII ст. був часом бурхливих теологічних дебатів, що розгорнулися навколо прийняття аристотелізму і отриманих разом з ним творів арабських мислителів. У теоретичній війні чітко постали три підходи: стара августинівська школа, яку обстоювали, перш за все, францисканці, а також частина домініканців, що викладали у Паризькому університеті; нова аристотелівська школа, яку очолював св. Фома Аквінський; і латинський авероїзм, форпостом якого став факультет свободних мистецтв Паризького університету, а головним ідеологом Сігер Брабантський. Перед лицем небезпеки відродження язичництва у науці правовірні професори згуртувались єдиним фронтом проти авероїзму, проте, суттєві відмінності всередині «фронту» набували все більш широкого розголосу. Генерал ордену францисканців Бонавентура ніколи не відкидав домініканський ідеал в ім'я францисканського, вважаючи їх рівноцінними, більше того, Бонавентура і Фома були зв'язані узами дружби, проте, це не розповсюджувалося на їх філософські погляди.

¹ Св. Франциск Ассизский. Гимн брату Солнцу // Сочинения. – С. 232.

Бонавентура

Духовним спадкоємцем Франциска Ассізьського був Бонавентура. Він не тільки відіграв вирішальну роль у розвитку ордену францисканців, але й залишив незгладимий вплив на духовне життя свого часу. Отже, він дійсно став «Благим пришествям» – так з латини перекладається його ім'я.

Джованні ді Фіданца (1217/1221–1274 рр.), більше відомий на ім'я *Бонавентури*, що було надане йому, згідно з легендою самим Франциском, народився в заможній дворянській родині. Дитиною Іоанн (Джованні) тяжко захворів, і коли лікарі втратили надію на одужання, його мати всі свої сподівання поклала на молитву св. Франциску Ассізьському. Вважають, що саме завдяки гарячій молитві матері хлопчик одужав, і таким чином, з раннього дитинства в його життя увійшов св. Франциск. З 1225/7 по 1236/8 р. хлопчик навчався у школі францисканського монастиря, після чого його посилають у Париж до Сорбони. Там юнак вивчає богослов'я і мистецтва, стає кращим учнем знаменитого богослова–францисканця англійського походження Александра з Гельса, під філософським впливом якого він знаходився, під керівництвом якого він зробив блискучу викладацьку кар'єру і чие місце успадкував у 1248 р. У стінах Сорбони сталося знайомство з Фомаю Аквінським, з яким Бонавентура пов'язувала глибока дружба.

У 1257 р., не дивлячись на молодість, Бонавентура очолює орден францисканців. Він був талановитим організатором церковного життя, що замирив дві течії у ордені: так званих спіритуалів, аскетів, послідовників Франциска і релаксатів, що жили у згоді зі світом. Бонавентурі вдалось встановити мир, зорієнтувавши братство на життя, яке дозволило створити орден інтелектуалів, що дав світу багато видатних філософів. Ще за життя він здобув загальну повагу і, незважаючи на вроджену скромність, прийняв кардинальську шапку. Бонавентура помер 15 липня 1274 р. підчас роботи Ліонського собору, в якому він брав активну участь, невдовзі потому, як не стало його друга – Фоми Аквінського. У 1485 р. був зарахований до лику святих; у 1587 р. – проголошений Отцем церкви.

Спадщина Бонавентури вельми показова. Вона спрямована на духовне напучення францисканського ордену. У своїх «Бесідах» він визначає положення людини як образу Божого. А назви творів «Путівник душі до Бога», «Підпорякування мистецтв богослов'ю», «Роздуми про життя Ісуса Христа», а також «Життя Франциска Ассізьського», де засновник ордену постає перед читачем зразком для наслідування, – говорять самі за себе. Отже, христоцентризм Бонавентури пронизує його твори, не дозволяючи відділяти теологію від філософії та інших наук, бо, якщо Бог не тільки

Історія філософії

створив світ, а і постійно, у кожную мить підтримує його існування, якщо «сім'яні причини», завдячуючи яким стає можливим розвиток тіл, – це мислі Бога, що укорінені Ним у тілах, то будь-яке розподілення розумових зусиль не допомагає у пізнанні світа, а навпаки, уводить далеко від істини.

«Слеп тот, кто не видит, сколько блеска в сотворенных вещах. Глух тот, кого такой крик не заставит проснуться. Нем тот, кого весь этот сотворенный мир не заставляет восхвалять Бога. Безумен тот, кого не заставляют столько указаний признать Первоисток. Открой же глаза, приклони уши души твоей, отверзи уста и сердце твое обрати, чтобы во всем творении увидеть, услышать, восхвалить, возлюбить, поклониться, прославить и почтить Бога!» . Філософія має тримати у центрі уваги зв'язок скінченного і нескінченного, людини і Бога. І тільки в цьому випадку вона спрямовує людські зусилля до головного – спасіння.

Отже, проблема не в розумі, або вірі, а в розумі, який, або веде до християнської теології, або в розумі, що веде до нехристиянської філософії і, навіть, атеїзму. Іншими словами, справа або – в розумі благословенному, або в розумі, який упевнений у власній самодостатності. І для Бонавентури це не абстрактна проблема. Він вважає, що людина має шукати Бога, має знаходити у світі зерна божественного. Він пише: «Ведь этот видимый мир возводит нас к созерцанию Бога в Его могуществе, мудрости и доброте, чтобы мы Его поняли как Сущее, Жизнь, и Разум, нетленный и неизменный чистый Дух» . Без усвідомлення першої причини знання про світ залишається незавершеним. Разом з тим, хоча ця Першопричина, або Бог–Творець, незбагненна для природного розуму, проте, знаменним є само прагнення розуму віднайти її. Тут віра стає напутницею розуму: приймаючи відкрите у Святому Писанні, розум ніби підтверджує, що світ, створений Богом, є розгорнутим свідомством про Творця. Тоді самі характеристики того, що відкривається у пізнанні, і буде дійсними доказами Божественного буття. Бонавентура вважав, що людині не треба спеціально доводити існування Бога, достатньо лише зробити ясним, виразним Його присутність.

Ще більш прозорим свідомством про Бога постає сам людський дух. В його трьох здібностях реалізується існування і діяльність усвідомлюючого духу, а саме, пам'ять, розуміння і воля. Цей образ вказує на прообраз, на єдність трьох іпостасей Трійці. Проте, найвиразнішим свідомством про Бога є людський розум, але не у звичайному стані, а коли він, перетворений благодаттю, коли життя духу стає подобою внутрибожественного життя. Цьому передуює релігійно–практична діяльність душі: каяття, молитва, милосер–

¹ *Бонавентура. Путеводитель души к Богу. – М, 1993. – С. 67.*

² Там само. – С. 63.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

дя просвітлює любов до Бога. Поступово будується «драбина» сходження до Бога з шести щаблів, які мають містичне значення, що відповідає шести дням творення, шести щаблям трону Соломона і шести крилам серафимів. Так, долаючи матеріальний світ, відкриваючи у ньому «слід» Бога, розпре-дмечуючи низку божественних форм, що послідовно визначали матерію, яка від акту творення вже несе в собі не проявлені зародки майбутніх форм (I–II щаблі); минаючи духовний світ (світ душі), що містить у собі «образ» Бога (III–IV щаблі); спрямовується погляд душі безпосередньо на Бога і споглядання Бога як найвищого і найдосконалішого поєднання Бога і людини в Ісусі Христі, в якому Творець і творіння складають єдність (V–VI щаблі). На останніх щаблях замовкає розум і говорить серце. Таким чином, філософія, теологія були лише проміжними і допоміжними етапами для досягнення мети – безпосереднього (містичного) споглядання Бога. Тут завершується перехід у вищий світ і закривається остання сторінка Путівника, де душа отримує заспокоєння в Богові.

Внутрішній стрижень вчення Бонавентури про світ і пізнання – доктрина Божественної ілюмінації. Форма речі (її раціональна організація), що робить її зрозумілою для людського розуму, відкриває в неї присутність «логосу», початку, що надає порядок і визначеність також і предмету пізнання, шляхом умоспоглядання. Подібно до того, як око бачить світло, так розум споглядає логоси речей. Але форми речей – то є лише відблиск того формоутворюючого умоглядного Світу, який сяє в Божественних Ідеях. Часткові світи – форми речей – суть віддзеркалення, яке спрямовує людський розум до Логосу, Світу усіх світів.

Для Бонавентури, філософія – це обов'язково філософія спасіння, яка не починається без Христа, бо Він – її початок. Але вона і не прийде до свого завершення без Христа, бо Він – її фінал. Отже, філософія перед вибором, або приректи себе на нескінченні помилки, або дати собі усвідомити те, що їй вже відомо на інтуїтивно-містичному рівні. Вчення Бонавентури має таку переконуючу силу тому, що він водночас був великим філософом, богословом і містиком.

Фома Аквінський

Фома Аквінський, відомий як «Doctor angelicus» – «Ангелічний доктор» (1225–1274 рр.) – видатний середньовічний філософ, представник золотої доби схоластики (середня схоластика), богослов,

систематизатор ортодоксальної схоластики, засновник одного з двох пануючих її напрямів – томізму. Походить з графського роду. Виховувався та навчався у бенедиктинському монастирі Монтекассіно, а вищу освіту

Історія філософії

отримав у Неаполітанському університеті (1239–1243 рр.). Саме у цей час він родить свій вибір на користь домініканського братерства Незважаючи на заперечення родини, Фома у 1244 р. вступив до домініканського ордену. Завершує навчання під керівництвом Альберта фон Больштедта (Альберт Великий) у університетах Парижу (1245–1248 рр.) і Кельну (1248–1252 рр.). Викладав у Парижі, Римі, Неаполі. З 1259 р. повертається до Італії, де веде богословську і викладацьку роботу в папській курії до 1269 р. У 1269–1272 рр. очолював у Паризькому університеті боротьбу з авероїстами на чолі з Сігером Брабантським, і хоча він вийшов з дебатів переможцем, його фізичні сили були значно підірвані. Він знову повертається у Неаполь. 7 березня 1274 р., по дорозі в Ліон, куди він був запрошений на Собор папою Григорієм X, Фома помирає у цистерціанському монастирі Фоссануова.

У 1323 р. Фома Аквінський був зарахований до лику святих. У 1567 р. папа Пій V визнає його Вчителем католицької церкви. Згодом вчення Фоми визнають офіційною філософською доктриною католицизму, а основним духовним центром томізму стає Паризький університет.

Теоретичний спадок Фоми Аквінського дуже значний і його взагалі важко переоцінити. На думку А. Койре і В. Кроффа, саме Фома Аквінський заклав підґрунтя традиції філософії Нового часу, тобто думка Декарта і Ляйбница прямує шляхами, що були закладені Аквінатором. За 49 років життя ним було написано багато творів, але головне місце належать працям «*Summa theologiae*» («Сума теології») і «*Summa contra gentiles*» («Сума проти язичників»)¹. Крім того, він писав філософсько-теологічні статті, коментарі на біблійські тексти, до творів Арістотеля, Прокла, Петра Ломбардського тощо. Стиль викладення чіткий, логічно деталізований, що на думку Гегеля, забезпечує ґрунтовність метафізичної думки з будь-яких питань теології та філософії. Крім цього Фома залишив безліч спеціальних богословських і полемічних трактатів, проповідей, листів і поезій Вчення про Бога. Аквінатор визнає, якщо Бог є Першосуще, яке усе перевершує і яке є Причиною всього існуючого, то для Його пізнання слід звернутись до шляху заперечень. «Ибо божественная субстанция превосходит своей непомерностью всякую форму, которой достигает наш ум: поэтому мы не можем постичь Бога, познав, что он есть»². Разом з тим, весь світ свідчить про Нього, нібито доводить Його буття. На це звертали увагу і попередні християнські мислителі, проте, не усі їх аргументи на користь Божественного буття влаштовують Фому Аквінського. Так, у «Сумі проти язичників» він аналізує відомі докази і багато з них вважає

¹ Див.: *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая.* – Долгопрудный, 2000.

² Там само. – С. 91, 93.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

невдалими. Не переконує Аквіната і так званий «онтологічний доказ» Ансельма Кентерберського. За Фомою докази повинні мати апостеріорний характер. У «Сумі теології» він пропонує п'ять шляхів до визнання Бога: у першому Аквінат іде від існування речей, що рухаються, до необхідності існування «нерухомого першодвигуна»; у другому – від існування порядку, або ієрархії діючих причин до існування першої недетермінованої причини; у третьому – від існування речей, що здатні або мати, або втрачати буття, до існування абсолютно необхідного суцього; у четвертому – від існування ступенів досконалості у скінченних речах, до існування суцього, що є причиною усіх скінченних досконалостей; у п'ятому – від причинної доцільності у тілесному світі до існування розуму, що відповідає за порядок і доцільність у світі в цілому.

Бог є чиста актуальність. «Первое действующее, то есть Бог, не имеет примеси потенции, но есть чистый акт»¹. Такий висновок випливає з того, що Бог «довічний», «незмінний», отже «Він в жодному відношенні не є можливе буття», або «буття в потенції». Якщо Він – Бог, Він «є саме буття». Сутність Бога і буття Бога тотожні. Проте, у творіннях сутність і буття не співпадають, бо останні лише беруть участь у бутті. У ангелів сутність то є «чиста форма», а сутністю тілесної речі – єдність форми і матерії. Матерія і форма – надчуттєві принципи, що утворюють будь-яку тілесну річ. У тілесному світі Фома вирізняє чотири рівня актуальності: перший – рівень неорганічної природи, де форма є тільки зовнішньою визначеністю речі; другий – рослинний світ, де форма є кінцева цільова причина речі, яка задана з середини визначати останню; третій – світ тварин, де форма забезпечує не тільки організаційну доцільність, але й дійову спрямованість; четвертий – людина, де форма є субстанцією, субстанційним принципом відчуття, пізнання, БОЛІННЯ тощо.

Для метафізичної побудови, Аквінат з аристотелівської філософії запозичує дві категорії «матерію» і «форму». Матерія – це «чиста потенційність», а тому не може виступати самостійним діяльним першопочатком. «Материя не есть начало действия, а потому действующее [начало] и материя в одной и той же [вещи] не совпадают согласно Философу»². Як чиста потенційність, або матерія як така, не може існувати самостійно. Матерія – це лише потенційність тілесних предметів, умова їх існування в якості окремих одиничних індивідуальних об'єктів, з певними кількісними обмеженнями, що належать окремому індивіду з усіма притаманними йому акциденціями. Отже всі тілесні об'єкти реально отримують окреме буття не через їх сутність, а лише за допомогою матерії.

¹ *Фома Аквінський*. Сумма протав язичников. – С. 99. 2 Там само.– С. 101.

Історія філософії

Форма – це «актуальність», це діяльний початок, завдяки якому речі стають реальною дійсністю. За Фоною, форма є першим діяльним принципом, а також метою матерії, що приводить речі до буття у якості проявів роду і виду. Якщо матерія у Аквіната є умовою індивідуації речей, то форма постає як принцип оформлення кожної речі, надання їм окремого статусу. Форма є сутність буття, а також мета, до якої прагнуть усі речі. «Усе діюче діє лише тому, що володіє формою. Аквінат розрізняє субстанціальну і акцидентіальну форми; «матеріальні», або такі, що перебувають у чомусь іншому, і форми «нематеріальні», що володіють духовною природою. Чисто духовною формою є Бог, ангели вже мають у собі деяку потенційність, а вже людські душі мають навіть потребу у матеріальному носії.

Проте, співвідношення можливості і дійсності треба зрозуміти як співвідношення сутності і існування, тому що такий розподіл має сенс і у тілесному, і у духовному бутті. Сутність виконує роль можливості, існування – дійсності. «Існування» тому значуще у метафізиці Аквіната, бо саме воно переводить сутність (можливість) у дійсність. Тобто все, що досконало, або здійснено в кожній речі, є таким, завдяки існуванню. Саме через філософське осмислення взаємовідношення понять «сутності» і «існування» Фома приходить до прямого ствердження необхідності творчої діяльності Бога і обґрунтування акту творення.

Про співвідношення теології, філософії, віри і розуму у світогляді Фоми Аквінського. У працях паризького періоду Альберта Великого був покладений початок розподіленню філософії і природознавства – з одного боку, і теології з іншого, єдність яких не викликала сумніву з II століття. Альберт прямо сформулював питання, чи являється теологія наукою, відмінною від інших наукових дисциплін, і дав на нього стверджувальну відповідь. Свого вчителя наслідував Фома Аквінський.

Природа наук, за Фоною Аквінським, двоїста. За нею останні поділяються таким чином: перші базуються на даних, що отримані за допомогою природних пізнавальних здібностей; інші – на знанні, які належать Богові і відкриті лише тим, хто мав одкровення. Тому теологія – священна наука, бо свої положення отримує безпосередньо від Бога. Вона може запозичити дещо від філософії, але не тому, що у неї в цьому є необхідність, а заради доступності викладення її положень і недостатності людської підготовки. Саме у такому сенсі філософія є «служницею теології». І хоча кінцевий об'єкт пізнання і філософії, і теології є Бог, предмет філософії – «істини розуму»; предмет теології – «істини одкровення». Істини розуму не тотожні до істин одкровення, тому не усі істини одкровення доступні раціональному обґрунтуванню. Проте, релігійна істина не потерпає від цього, бо розум – то преамбула до віри, і у якості преамбули філософія

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

автономна відносно віри. Пізнання природи іншими науками не суперечить теології, але повинно розумітися тільки як попереднє підґрунтя і підготовка відкриття «царства благодаті». У певному сенсі, така позиція мала плідний вплив на розвиток науки, пробуджуючи інтерес до неметафізичного підходу у вивченні оточуючого світу. Вона сприяла створенню наукових трактатів, дійсних «сум» в окремих областях знань, що прокладали шлях природознавству Нового часу.

Проблема пізнання. Відносно універсали Фома – поміркований реаліст. Всезагальне, за Аквінатором, існує троїсто: «до речей» (в розумі Бога, як ідеї майбутніх речей, як довічні прообрази суцього), «в речах» (як ті ж ідеї, що отримали конкретне існування) і «після речей» (у свідомості людини як результат абстракції). Універсальний характер понять має витоки у абстрактній силі інтелекту. Тому універсали! частково є наслідком абстрактної діяльності інтелекту, а частково – відбиттям самої реальності. Тобто універсали – це поняття людського мислення, що виходять з реального світу, і піднімаються до світу божественних мислєформ.

Хоча у якості живого, якому властива душа, постають і рослини, і тварини, і люди, межа пізнання, за Фомаю, проходить між рослинами і тваринами. Рослини не пізнають внаслідок своєї «матеріальності», бо їх форма (душа) надто занурена у матеріальне і не панує над ним. Здібність до пізнання тим більша, чим більш оформленим є тіло, чим більше воно підпорядковано душі. Отже, людині властиві чуттєве і інтелектуальне пізнання. У дольньому світі пізнання починається з чуттєвого досвіду, що формує чуттєві образи, з яких інтелект потім абстрагує мисленнєвий образ речі, що підлягає дослідженню, і визначає сутність останньої. Істина – то відповідність інтелекту і речі, проте, самі ж природні речі є істинними при умові відповідності їх божественним прообразам. «Божья истина – первая и высшая истина... Божья истина – мера для всех истин... так истина искусственных созданий – искусство мастера»¹. За Фомаю Аквінським, інтелект є підпорядкованим волі.

З усього створеного Богом найдосконаліше знання у ангелів. (Аквінат докладно пише про ангелів, щоб людина краще усвідомила свій стан). Ангел є першим божественним творінням і представником горнього світу. Ангел – також чистий і актуальний, але не такий як Бог, бо у якості творіння, він не вичерпується актом. Ангел одиничний як рід, але й місткий як рід. Пізнання ангелів близьке до пізнання Бога, проте, й далеко. У Коментарях до трактату Діонісія Ареопагіта «Про небесну ієрархію» Фома розмірковує, чому існує стільки ангельських чинів, і відповідає, що існує

¹ *Фома Аквинский. Сумма против язычников. – С. 275.*

Історія філософії

ють ангели більш досконалі і менш досконалі. Ступінь їх досконалості тим більше, чим менша кількість понять їм потрібна для пізнання. Люциферу, наприклад, достатньо було найменша кількість понять. Бог для пізнання взагалі не потребує понять, бо Він пізнає все в Слові, а Слово не відрізняється від Бога, воно тотожне Йому. Люди ж приречені використовувати безліч слів. Ангел пізнає за допомогою понять, що йому притаманні. Таке пізнання є споглядально-інтуїтивним, і воно властиво усім чистим духам. Таке пізнання отримує людина після смерті, завдяки світлу слави, проте, тут на землі воно неможливо. Ось чому, все, що є в нашому інтелекті, мало пройти крізь почуття.

Антропологія Фоми будується на розумінні людського індивідууму у якості особистішого поєднання душі та одухотвореного нею тіла. Душа нематеріальна і самосуца, тобто субстанційна, проте, сама по собі ще не є завершеною людиною і отримує своє справджування лише через тіло. Цю ідею Аквінат протиставляє платонічно-августинівській лінії, що ігнорувала значущість тіла, а також авероїзму (Сігер Брабантський), який відкидав сутнісну реальність особистішої душі на користь єдиній безособистісній інтелектуальній душі усієї одухотвореної світобудови. За Фомою, тіло бере участь і у суто духовній діяльності людини, і навіть зумовлює останню. Коли душа полишає тіло, в неї залишається дві суттєві потенції: мислення і боління. Людина є єдність і особистість. Розумна душа є основою людської особистості. Проте, особистістю постає тільки цілісна людина. Хоча у ієрархії тварного світу людина посідає досить високу сходинку, але в ієрархії інтелектів та духовних якостей людська душа займає останнє місце. Бо тільки у Бога інтелект є сутність, у людини – це тільки потенція сутності, отже, не інтелект мислить у людині, а цілісна духовно-тілесна людина мислить за допомогою інтелекту.

Етика Фоми Аквінського базується: по-перше, на визнанні людської волі як незалежної; по-друге, на вченні про суще у якості блага і про Бога у якості Абсолютного Блага; по-третє, на вченні про те, що зло є позбавленість блага. Блаженство, за Аквінатом, постає як найвища людська діяльність – теоретична, метою якої є пізнання істини у її абсолютному виразі, тобто Бога. Досконале пізнання Бога, а тому й найвище блаженство полягають у безпосередньому спогляданні Божественної сутності, що можливе лише у раю, або у виключних випадках на землі у стані містичного екстазу. Для здійснення моральних вчинків людина має керуватися природнім ладом як у особистому, так і суспільному житті. У етиці Фоми знаходимо елементи етики стоїків та неоплатоніків, що були переосмислені у дусі етичних ідей Нового Заповіту і патристики.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Значний внесок Фоми Аквінського у інші галузі філософських наук. Логіка: теорія тотожності предметів, коментарі до творів Арістотеля, дослідження теорії логічних виведень, розробка проблем модальної логіки. Відомі вчення про суспільство і державу, де Аквінат формулює мету державної влади і аналізує форми державоустрою.

Філософсько-теологічна система Фоми Аквінського вважається найвищим доробком у розвитку ортодоксальної схоластики. З XIV ст. його вчення (томізм) є провідним напрямком філософії католицизму. А в енцикліці від 4 серпня 1879 р. папа Лев XIII офіційно визнав вчення Фоми Аквінського (*томізм*) філософією усієї католицької церкви. У XIX–XX ст. на його основі сформувалась окрема філософська течія новітньої філософії – неотомізм. Серед провідних представників неотомізму Е. Жильсон, Ж. Марітен, Ю. Бохенський, Д. Мерсьє, К. Войтила та ін. Поряд з тенденціями по збереженню фундаментальних засад філософії Аквіната мали місце процеси, пов'язані з модернізацією останньої шляхом звернення до спадщини І. Канта, новітніх шкіл західної філософської думки. Після II Ватиканського собору (1962–1965 рр.), який взяв курс на католицьке «оновлення» – «аджорнаменто», виразно означилась антропоцентрична переорієнтація неотомізму, що вимагала, у свою чергу, звернення до напрацьованих категорій і інструментарію феноменології, екзистенціальної герменевтики, антропології, персоналізму тощо.

Іоанн Дуне Скот

Іоанн Дуне Скот, відомий як *doctor Subtilis* – Витончений доктор (бл. 1266–1308 рр.) – шотландський філософ, теолог періоду середньої схоластики. Навчався у Оксфорді; викладав у Оксфордському і Паризькому університетах; засновник шотландської філософської школи – провідної у францисканському ордені. Наділений гострим і критичним розумом, Іоанн Дуне Скот став одним з найактивніших опонентів і видатним критиком томізму. Справа в тім, не дивлячись на велику шану, вчення Фоми навіть у XIII ст. не залишилось без заперечень. Головні опозиційні сили були зосереджені у францисканському ордені, теоретики якого продовжували традиції Александра Гельського і Бонавентури. Виходячи з них, опозиціонери заперечували не систему Фоми в цілому, а деякі, проте, суттєві положення. Провідним теоретиком францисканців стає Іоанн Дуне Скот. Саме він зібрав разом усі аргументи, що виставляли францисканці проти вчення Фоми (з приводу проблеми співвідношення філософії і теології, матерії, волі, розуміння вищого блага людини тощо) і з'єднавши останні з позитивними тезами францисканської школи, Дуне

Історія філософії

Скот перетворив їх у цілісну і оригінальну систему, що була ухвалена в Ордені і протиставлена домініканській доктрині. Тому він брав участь у численних публічних дебатах і диспутах з томістами, аверроїстами, в яких успішно розв'язував навіть наймудріші силлогізми, що висували проти нього. Іоанн Дуне Скот – автор багатьох творів – знаний не тільки як коментатор Арістотеля, Порфирія і Петра Ломбардського, але і як автор самостійних оригінальних ідей. Серед найбільш відомих праць: «Opus Oxoniense» («Оксфордський твір»), «Tractatus de Primo Principe» («Трактат про першопочаток») тощо¹.

Про співвідношення теології і філософії. Іоанн Дуне Скот виступає проти спроб примирення останніх, як і проти примирення розуму і віри Фоною Аквінським. Іоанн Дуне Скот намагається коректно окреслити їх специфіку та власний самостійний статус кожної з них. Так, він проводить чітке розмежування між теологією і філософією за предметом дослідження (Бог чи буття); за методом дослідження (переконання чи дискурс); за логікою дослідження (одкровення або абстракція) і за метою дослідження (спасіння або пізнання). Висновок Дунса Скота звідси очевидний: як теологія не може підпорядковуватися науці (і філософії), так і філософія (і наука) не залежить від теології, бо за усіма наведеними ознаками вони постають як самостійні форми духовного досвіду. Наприклад, філософію має цікавити Бог як першобуття, першосуще. Першосуще існує актуально, чим уможливорює бування усього іншого. Першосуще – то нескінченне буття у повноті змістовності, бо є підґрунтям одиничного у його існуванні.

Докази Бога, на думку філософа, – докази існування нескінченного буття. Його доводи будуються на трьох поняттях, або трьох первинностях: по–перше, існування найвищої діючої причини; по–друге, існування найвищої скінченної причини; по–третє, існування найдосконалішої істоти. Ці поняття містяться і передбачують одне. Те, предикатами чого виступають ці три первинності є Бог. Бог – найдосконаліше і разом з тим абсолютно просте. Проте, як різні досконалості Бога поєднати з простотою Останнього? На думку Дунса Скота, відмінність між божественними досконалостями не реальна, як, наприклад, між річчю і річчю, але й не чисто віртуальна, що має тільки свою підставу в Богові, але відкривається внаслідок мисленнєвої діяльності. Насправді, різниця ніби посередині між тим і другим. Ця відмінність – між реальностями різного рівня «оформлення», наприклад, як відмінність між загальною природою і індивідуальністю речі. «Загальна» природа передує існуванню одиничної речі як

¹ Див.: *Іоанн Дуне Скот*. Трактат о Первоначале. – М., 2001; *Іоанн Дуне Скот*. Избранное. – М., 2001.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

«вид». Але додавання «індивідуальної» форми не треба уявляти у якості реального додавання рис однієї (вже існуючої) речі до рис іншої (існуючої також). Фактично то є останньою рисою оформлення речі, або індивідуа-ції «виду» у реальну річ, що останній надає її індивідуальна оформленість. Отже існування Першого Буття необхідно. З останнього виводиться можливе буття як акт свободної Божественної волі.

Матерія – продукт Божественного творення і має певне буття і актуальність, Згідно з порядком природи матерія передує формі. Проте, завдяки формі матерія отримує не загальну актуальність, а певну дійсність. Тільки у Бога форма і дійсність співпадають; Він є чиста форма, чиста актуальність. Решта складається з матерії і форми, тобто потенціальності і актуальності (навіть ангели і душі).

Процес пізнання. Взаємодія суб'єкту і об'єкту пізнання. Іоанн Дуне Скот визнає чуттєве пізнання і узагальнюючу роль інтелекту. Розробляє вчення про примат волі. Воля Бога абсолютно вільна: то, чого бажає Бог, добро вже тому, що Він цього бажає. У людині над усіма видами діяльності також панує не розум, а воля. Тому знання – не причина бажання, а тільки його умова. Розум вказує на можливість вибору, проте, вибір робить воля. Чим ближче людина до Бога, тим імовірніше стає збіг воль, тим більшим для людини є шанс спасіння.

Проблема універсалій. Іоанн Дуне Скот, скоріше за все, – концептуаліст. Він визнає реальним існування одиничних речей. Проте, реальність їх усвідомлюється завдяки родам і видам. Бо рід і вид то є, перш за все, реальність зв'язків, тобто суто загальне (універсалія). Таким чином, реальність одиничного дана через роди і види (які споконвічно існують), бо якби одиничне було дано нумерично, то у природі панував би хаос. Роди і види постають як своєрідний масштаб для розпізнавання індивідами самих себе, що виконує посередницькі функції при формуванні суджень.

Навіть з такого короткого огляду, можна констатувати, що Іоанн Дуне Скот своєю творчою діяльністю вписав важливі сторінки у книгу філософії схоластики. Він став представником нової школи авіустинізму, яка здійснила певні кроки у напрямку переосмислення цілої низки традиційних питань схоластики і водночас започаткувала постановку багатьох ще невідомих питань у царині теології і філософії. Проте, не тільки ідеї Дунса Скота були підхоплені його учнями і послідовниками, які продовжували їх дослідження і розвиток, але й традиція сорбонських диспутів, де кожен з учасників мав захищати свою теоретичну позицію перед будь-яким бажаним досягати істини.

Роджер Бекон

Роджер Бекон (бл. 1214 – бл. 1292 рр.) –англійський філософ та натураліст. Навчався у Оксфорді, захоплювався природознавством, жив і викладав у Парижі та Оксфорді. Член францисканського ордену. Внаслідок інтриг клерикалів у 1278 р.

був кинутий на три роки до в'язниці. Головною працею став його «Opus maius», («Великий твір»). Наступними були «Opus minus» («Малий твір») і «Opus tertium» («Третій твір»). Всі ці роботи мали стати справжньою енциклопедією знання.

Проблема пізнання. Роджер Бекон послідовно відстоював ідею розмежування теології і світських наук (тобто філософії). Вважав досвід, експеримент і математику наріжними каменями храму науки. Аналізував перепони на шляху істини. Серед причин людського нецтва, на його думку, постають: по–перше, довіра до сумнівного авторитету; по–друге, звичка; по–третє, вульгарні нісенітниці; по–четверте, невігластво, що маскується під всезнайство. Шляхами пізнання, що заслуговують на увагу, Бекон визнає аргументацію і експеримент. Проте, аргументи тільки підводять до висновку, але не позбавляють сумнівів. Тому перевагу він надає експерименту. Останній буває зовнішній і внутрішній. Зовнішній досвід отримуємо за допомогою відчуттів – це шлях до природних істин; внутрішній досвід є досвід надприродного, що отримуємо у світлі Божественного. Істина – це дочка часу.

Проблема універсалій. За Беконем універсали не є самостійними; вони існують тільки в одиничному, яке об'єктивно і не залежить ані від загального, ані від мислячої субстанції. Таким чином, Бекон підкреслював не стільки суб'єктивність загального, що властива номіналізму взагалі, скільки наголошував на об'єктивності одиничного. Внаслідок чого Бекон заперечує існування єдиної «первісної матерії», на чому наполягали алхіміки. Проте, висуває здогадку про існування якісно різних елементів, комбінація з яких породжує конкретні речі.

Експериментальна наука. Наукова діяльність Роджера Бекона була спрямована головним чином на природознавство. Він критично оцінює становище, в якому знаходились сучасні йому науки. Гасло «Знання – то є сила» Бекон підкріплює розвідками у різних галузях науки: фізиці, хімії, мовознавстві, мистецтві перекладу, які, на його думку, дуже важливі саме для теології. Висунув багато ідей, що передбачили відкриття пізнішого часу. Серед них створення опуклого скла і пороху. Роджера Бекона, який наслідував традицію в наукових дослідженнях Альберта Великого, можна вважати першим природодослідником середньовіччя. Але, як примітка

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

історичного часу, в його діяльності і поглядах певне місце займали містика, астрологія, алхімія, магія (наприклад, пошук еліксиру життя тощо).

Майстер Екгарт

Продовження традиції спекулятивного містицизму на духовному ґрунті томізму зустрічаємо у творчості Майстера Екгарта, монаха–домініканця, чий проповіді своєю силою зворушували, вражали і

приголомшували слухачів і сколочували представників влади. *Йоган Екгарт* (бл. 1260–1327 рр.), що походить з лицарського роду Хохгаймів, народився в м. Хохгайм поблизу Готи. В юні роки вступив у домініканський монастир в Ерфурті, а згодом продовжував навчання у Кельнському Студіум генерале (домініканський університет). Близько 1298 р. він стає пріором Ерфуртського монастиря і головним вікарієм Тюрингії. У 1302 р. отримує ступінь доктора теології у Паризькому університеті, де вів викладацьку роботу. Повернувшись на батьківщину, обіймає низку високих посад: голови заснованої Домініанської провінції в Саксонії, а з 1307 р. головного вікарія Богемії. Він талановито поєднує викладацьку діяльність у Парижі, Страсбурзі, Кельні з проповідницькою і церковною. Його проповіді читаються і розповсюджуються як латиною, так і німецькою мовою і містять у собі сміливі висновки, що робляться на ґрунті здавалось би несподіваного поєднання томістського інтелектуалізму з неоплатонічним містицизмом. На думку Екгарта, метафізика має слугувати містичній освіті, що і знайшло відображення у його творах, серед яких «Духовні проповіді і роздуми», «Книга розради», «Трактат про сестру Катрей», «Трьохча–стинний опус» тощо. Наприкінці життя був звинувачений у ересі. Почалося розслідування. Екгарт віддано захищав свою принципову позицію, апелював до папи Іоанна XXII. У 1327 р. або на шляху до Авіньона (де була розташована папська резиденція), або у самому Авіньоні він вмирає. Два роки потому, папа Іоанн XXII оприлюднив буллу, де спадщина Майстера Екгарта була визнана хибною за 28 пунктами.

І все ж таки, у першу чергу, Йоганн Екгарт – проповідник, і для нього як для проповідника головне – турбота про душу, духовне здоров'я прихожан. Використовуючи у своїх промовах знайомі усім сюжети з Нового Заповіту (наприклад, про Марію і Марфу;...), або розмірковуючи на крилатими виразах з Вічної Книги (наприклад, про злиденних духом, про гнів душі...), він прояснює за їх явним змістом більш глибинний смисл, тим самим надає питанням, що завжди хвилюють християн, про Бога, людську душу, сенс життя, проблемі спасіння тощо філософського звучання. Екгарт закликає слухачів відсторонитись від власного «я», щоб

Історія філософії

проникнути у вічність, знову злитися з нею воедино. Бо тільки тоді здійсниться прагнення Господа – зробити з кожної людини свого «єдиного Сина». Для цього людська душа має принести надзвичайну жертву, піти на «глибинну смерть», навіть на втрату Бога, ради того, щоб отримати істинно Божественну сутність. Бо саме тоді «Божа основа – моя основа, а моя основа – Божа основа. Тут я живу без властивого мені, і Бог живе без властивого Йому». Але такі рішучі висновки Екгарт робить на підставі глибоко і всебічно розробленого вчення про Бога і про душу.

У Богові, за Екгартом, розрізняються два принципи (або два модуси Абсолюту): один – це Бог у самому Собі, сутність Бога; другий – природа Бога, або Його явлена сутність. «Сутність» виступає по відношенню до «природи» першоосновою і нескінченним джерелом. З боку сутності Бог –то є Ніщо, Темрява, Безодня. Цим підкреслюється незбагненність і позаоб–разність Божественної сутності. Будучи праосновою світу, Бог «в собі» є безосновність. Він не дійсність світу, а наймогутніша могутність. Створюючи власну природну дійсність, Бог з кожним кроком творення пізнає Себе у новій якості. Тому і людина може пізнати Бога, коли пройде цей шлях у зворотному напрямку, діставшись у розкритті Бога «невидимого джерела». Щоб підкреслити різницю двох Божественних принципів, Екгарт називає сутність Абсолюту Божеством, а природу – Богом, тобто Божеством, що отримало образ, або лице. Бог, у свою чергу, постає у трьох лицах: Отець –це «Сутність у Божестві; але тепер вже не в попередній своїй невизначеності, а як Початок, що народжує. Це є визначення, яке виділяє Отця як Божественне Лице. Але в Отці вже міститься вся повнота Божества. Таким чином, перше Лице мимоволі виникає з Божества: не а внаслідок діяльності першоджерела. Бо Лице не володар над самим собою»¹.

Син – це мисль Бога, в якій набула прояву Його природа. «Коли Отець дивиться всередину Себе, Він у Собі відкриває у якості діяльного початку Божественну природу Свою, що прямує назовні... Але та сама природа, що в «Отці» міститься як діяльна, в «Сині» міститься як сприймаюча, і розпадається при цьому на два самосущих. Так від Отця Син отримує повну божественність» . «Рождающий и Рожденный суть последние определения, которые еще относятся к Божественной сущности: Они для нее качества дополнительные, а не самостоятельные... Таким образом, Сын рождается и исходит из Отцовского сердца, «Слово» произнесено... – произошло из понимания своей собственной сущности как существенное слово Божественного Отца» .

¹ Див.: *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и размышления. – М, 1991. – С. 156–157.

² Див.: там само. – С. 157.

³ Там само.–С. 157, 158.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Усвідомлення Отцем і Сином єдності їх Божественної волі є Святий Дух. Екгарт намагається уникнути статички в зображенні Трійці. Для нього розкриття Бога в лицах є вічний процес, а не одноразова подія. Крім того, філософ намагається уникнути і пантеїстичних висновків, підкреслюючи, що творіння нижче за Творця і не в змозі повністю передати Його сутність. До того ж вічність світу він розуміє як вторинну, часово–просторову вічність, джерелом якої є безумовна вічність творчої Трійці.

У розумінні душі Екгарт, хоча в певній мірі і наслідує Фому Аквінського, який вважав, що душа має сутність і сили, в яких вона проявляється, проте, надає його теорії більш діалектичного сенсу. Екгарт погоджується з тим, що в глибинах людської душі прихована проста, позбавлена образів і змісту, частинка, що напряму поєднує людину з її божественною природою. Філософ називає її «жаринкою», вона і виконує для людини роль її дороговказу, спрямовуючи її волю на вдосконалення. На цьому шляху душа долає наступні етапи. Перш за все, вона очищується від того, що в неї заклав розсудок, який нерозривно пов'язаний з строкатим чуттєвим світом, і переходить до сфер вищого розуму, де, згадуючи про свою відпочаткову сутність, відновлює свою неушкодженість. Після цього минають і образи, породжені розумом, і душа остаточно втрачає свій зміст, зливаючись з Божественною сутністю. «По мере того, як душа, грядя вперед, расстается со всем этим многообразием, открывается в ней Царство Божие... И тут наслаждается она всеми вещами и правит ими как Бог! Здесь душа не принимает больше ничего от Бога, ни от творений. Ибо она есть сама то, что содержит и берет все лишь из своего собственного. Здесь душа и Бог – одно. Здесь, наконец, нашла она, что Царство Божие она сама» .

Проте, шлях цей не може бути поза Божественною участю. Душі необхідно милосердя Бога, спрямоване їй назустріч. Найвищий акт милосердя – у посиленні людству Свого Сина, який здолав безодню від гріхопадіння між Небом і Землею. Наслідування Христу – шлях, відкритий для кожного. Проте, існує ще шлях для обранців, він–то і надає найбільш досконале бо–гопізнання. Цей шлях пролягає від душевної «жаринки» до глибин Божественної сутності, і таїна його звершення – у звільненні від образів. Тут Екгарт звертається до вчення Діонісія Ареопагіта, який вчив про два шляхи богопізнання: катафатичний (позитивний) і апофатичний (негативний). Але Екгарт більше підкреслює активну роль негативного знання в процесі самовдосконалення душі, бо на цьому шляху людина звільняється від тиску земного, тварного світу і відкриває в собі нетварний початок, владний служити Божій волі. Майстер Екгарт вважає, якщо душа очиститься і зануриться

Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и размышления. – С. 173, 174.

Історія філософії

в божественну тишу і надобразну споглядальність, вона може стати подібною до Діви Марії, і в неї повториться таїна народження Христа. Таким чином, Різдво Христове хоча і було одноразовим, проте, воно набуває вічного повторення в душі віруючого. Глибока діалектика тварного і нетварного вирізняє Екхатра з містичної традиції пізнього середньовіччя. Екгарт прямує у безмовні глибини душі і там зустрічає Бога. Тут душа людини, створюючи образ, ніби повторює кроки Бога–Творця, що творив світобуду–ючі образи. Але самому Богу для знання не потрібні множинні образи. Вони непотрібні і найвищим ангельським чинам – серафимам. Останні безпосередньо споглядають Бога. І людина може досягти серафичної безпосередності бачення, якщо відкриє в собі нетварне, отже, необразне буття. Про такий шлях Майстер Екгарт розповідає у «Трактаті про сестру Катрей».

Цілком природно, що Майстера Екгарта вважають творцем німецької містики. Він тісно пов'язаний з традиційним університетським богослов'ям, у той же час ним створюються мисленнєві форми, які пізніше стануть характерною рисою саме німецької містики: психологічна заглибленість, інтерес до першооснов буття, прагнення укорінити людську етику в подіях життя Божественної особистості, уважне ставлення до несвідомої мудрості народної мови (Екгарта вважають першим творцем німецької філософської фразеології). А техніка молитовного споглядання німецького богослова в безмовній тиші душі має багато спільного з вченням візантійського «ісихазму» (= спокій, безмовність, відстороненість).

Якщо для свого часу і в очах сучасників Екгарт був, нехай не однозначною, але, безумовно, видатною людиною, то наш час його духовні шляхи і досвід привертають увагу все більшої кількості послідовників. У XIV ст. його лінію продовжують *Таулер*, *Сузо*, *Рюінсброк*. У XV ст. – *Нікола Кубанський*. У XVI ст. – ціла плеяда діячів реформації. Вплив Екгарта розповсюджувався не тільки на філософів і богословів, але його творчість сформувала таку релігійну свідомість, що стала безпосереднім підґрунтям для йенського романтизму, німецької класичної філософії, а далі – Шопенгауера і Ніцше. XX ст. також знайшло своє в спадщині Майстера Екгарта Його ідеї знаходять відгук у творчості Гайдеггера «Глибинна психологія» Юнга часто фіксує думки Екгарта як передбачення власних ідей. І, навіть, сучасне відчуття потреби діалогу Схід–Захід знаходило підґрунтя в трудах Екгарта; особливо це стосується спільності інтуїції Екгарта і дзен–будистів.

ПІЗНЯ СХОЛАСТИКА

Вільям Оккам

Вільям Оккам, відомий як *doctor invincibilis* – Нездоланний вчитель (бл. 1280 – бл. 1350 рр.) – англійський філософ схоласт, представник пізньої схоластики, логік, провідний номіналіст, політик–публіцист. Навчався в Оксфорді, Парижі у Дунса Скота, опонентом якого пізніше став. Оккам був обвинувачений у ересі, за що йому загрожувало чотирирічне ув'язнення в Авіньоні. Він тікає і рятується в Мюнхені при дворі імператора Людвіга Баварського, підтримуючи останнього у боротьбі з папою проти панування церкви над державою, за розмежування сфер їх юрисдикції. Вільям Оккам – активний провісник ідей Реформації, автор трактатів з політики, філософії, логіки. Основні праці: «*Summa Logicae*» («Сума логіки»), «*Philosophia naturalis*» («Природнича філософія») тощо.

Оккам розмірковує про співвідношення філософії і теології, віри і розуму. На його думку, філософія не служниця теології, а теологія – не наука, а комплекс положень, що пов'язаний не раціональною послідовністю, а цементуючою силою віри. Істини віри не піддаються логічним обґрунтуванням. Розум не здатний підтримати віру, бо царина людського розуму і володіння віри – не перетинаються. Віра і знання радикально розрізняються за предметом і методом. Вільям Оккам обґрунтовує ідею «подвійної істини». Звідси логічно випливає вимога і висновок: філософія має звільнитися від теології.

Проблема універсалів. Оккам здійснює критику реалізму з позиції номіналізму. На його думку, реально існує лише індивідуальне, одиничне. Універсалі! – це лише імена, а не підґрунтя реальності і не реальні субстанції, що існують поза людською душею. Універсалій немає ані в речах, ані поза душею, ані до речей. Вони суть вербальні форми для зручності розуму вибудовувати типи відношень для логічного застосування.

Оккам вперше у середньовічній схоластиці бере на себе місію «очистити» сучасну йому філософію (і науку) від, як він вважав, метафізичного «баласту». Для цього він винаходить методологічний принцип, який отримав назву «бритва Оккама», згідно з якою «сутностей не слід приумножувати без необхідності». Або «те, що можна пояснити за допомогою меншого, не потрібно виражати за допомогою більшого». Цей принцип – принцип простоти, або «бережливості» – вимагав вилучення з науки «субстанційних форм», «натури», тобто метафізичної реальності. Але, доведений до свого логічного кінця, цей принцип стає безпорадним.

Історія філософії

Справа в тім, що без так званої метафізичної реальності стають неможливими ані наука, ані просте усвідомлення існуючого. Звідси – принципова боротьба Оккама з платонізмом, аристотелізмом у християнському світогляді втрачає свій сенс. Можна висунути припущення, що принцип Вільяма Оккама руйнував підвалини фундаментальних наук.

Спадщина Вільяма Оккама і, перш за все, його номіналістична метафізика справили відчутний вплив на подальший розвиток філософської думки Європи. Послідовники Оккама (оккамісти), серед яких Мислитель з Отрекури і Бурідан, мали значний вплив на пошавлення тогочасного інтелектуального та філософського життя, зумовили появу нових філософських осередків. Особливе поширення оккамізм мав у Оксфордському і Паризькому університетах, стимулюючи розвиток логіки і наукових дисциплін.

Нікола Кузанський

Нікола Кузанський (Nicolaus Cusanus; справжнє прізвище – Кребе) (1401–1464 рр.) – видатний представник пізньої схоластики і раннього Відродження, теолог, філософ, вчений. Дитячі роки проходили у «школі спільного життя», де хлопчик засвоює перший християнський духовний досвід. У молоді роки навчався у Гейдельберзькому, Падуанському і Кельнському університетах. Обирає церковну кар'єру і у 25 років отримує сан священника 3 1448 р. – кардинал римсько-католицької церкви, відомий релігійний діяч. Разом з тим, Нікола Кузанський близький до гуманістичної культури. Він видатний вчений свого часу, відомий дослідженнями у галузі математики, астрономії, географії тощо. Автор значної кількості творів з філософії і теології. Його філософія, що формувалась на межі Середньовіччя і доби Гуманізму, розвивалась під впливом античного і християнського доробку, перш за все – піфагореїзму, платонізму, неоплатонізму і аристотелізму як античної, так і християнської доби (Прокл, Діонісій Ареопагіт, Іоанн Скот Еріугена), латинської патристики (особливо Августин Аврелій), містики (особливо Майстер Екгарт) і номіналістів (Вільям Оккам).

Проблема Бога. Як і у будь-якого християнського філософа, Бог у центрі уваги і постає найвищою метою пізнання Ніколи Кузанського. Разом з тим, він розуміє, що пізнання Бога – пізнання особливе, що здійснюється воно понад будь-якою думкою і поняттям. Тому усі мудрі люди єдині в усвідомленні неможливості знанням досягнути творця. Бо, погоджується Кузанець, тільки Бог «розуміє свою сутність, а наше розуміння відносно його розуміння виявляється у безсилі наблизитися до нього»¹. Отже, славен буде Бог на розумінні сутності якого перериваються наукові розвідки, безумст–

¹ Див.: *Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения в двух томах.* – М., 1979. – Т. 1. – С. 72.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

вом виявляє себе мудрість і суєтою – витонченість слів. «Бог несказанен и таков потому, что бесконечно выше всего именуемого. Ввиду бесспорной истинности этого мы ближе к истине, когда высказываемся о боге через отстранения и отрицания, подобно великому Дионисию, утверждавшему, что бог не есть ни истина, ни ум, ни свет, ни вообще что бы то ни было выражаемое в словах»¹. Саме тому було б більш справедливим змальовувати Бога, за допомогою апофатики. Проте, «апофатика» не повинна змусити нас опустити руки. Вона лише стимулює більш ефективні та адекватні способи позитивного богопізнання. Наприклад, візьмемо поняття «нескінченність», до якого звертаються як до означення Бога. Кузанець вважає, що за апофатичним (негативним) богослов'ям Бог не є ані Отець, ані Син, ані Святий Дух. Спосіб Його описання – «нескінченність». Але для віруючої людини Бог – це завжди Творець, проте, «нескінченність» сама по собі ані породжує нічого, ані сама нічим не народжена. Очевидно, що Абсолютна нескінченність є не плідотворна. Плідотворною «нескінченність» постає в образі «Вічності»

«Вічність» також віддзеркалює божественну, тобто абсолютну нескінченність, але «вічність» не є негативним поняттям. Вона фіксує і стверджує собою «Єдність», або максимальну присутність, що, у свою чергу, символізує «Отця». «Вічність», будучи проявленням нескінченності, констатує «сталість», тобто «рівність собі». «Рівністю» покладається «своє інше» Отця, тобто «Син». Отже, символом божественної «рівності» є Син. «Зв'язок», що фіксує відношення «рівності» в «єдності», символізує Святого Духа «Єдність», «Рівність», «Зв'язок» складають з себе Трійцю Бога–Отця, Бога–Сина і Бога–Св. Духа.

Треба відзначити, що Кузанець досліджує Бога не тільки як богослов, або теолог. Він інтерпретує Його як діалектик. Як діалектик він здійснює перехід «нескінченності» до «вічності». Як діалектик він «єдність» інтерпретує як «рівність», а «єдність і рівність» – через «зв'язок», чим відкриває нові пласти божественного розуміння. Тобто як діалектик він змушує поняття породжувати одне і світитися спільним світлом. Ніколі Кузанському зрозуміло, що «рівність» завжди передбачує певну «нерівність», подібно до того, як «неподільність» відкриває собою «розрізнення». Саме у такий спосіб людський розум здійснює перехід від позначення Бога трансцендентного і нескazanного до усвідомлення Бога–Творця, Бога, буттям якого просякнуте існування тварного світу.

Як бачимо, філософське розгортання Ніколою Кузанським зв'язку апофатики і катафатики було початком нового мислення, що підняло по–

Николай Кузанский. Об ученом незнании. – С. 93.

Історія філософії

няття скінченного світу до концепції нескінченного буття. Цей зв'язок був підґрунтям усвідомлення краси як втілення Божественного у світі речей. І нескінченність у Кузанця стає чимось дуже локальним і плідним, чим зводить апофатику до катафатики. Апофатична нескінченність перетворюється на продуктивність Божественної Трійці. Як символ «вічності–рівності–зв'язку» Трійця є, по–перше, Буттям, у якому «тонуть», втрачаючи сенс протилежності і максимум співпадає з мінімумом; по–друге, є умовою буття усього суцього як форма (ідея) тварного буття. Саме в цьому криється відповідь, як світ залучається до буття. Для конкретизації думки Нікола Кузанський пропонує два принципи: по–перше, обмеження «абсолютного максимуму»; по–друге, розгортання Бога у світ і згортання, або повернення усіх речей у Божественне лоно.

Реалізацією першого принципу постає виникнення Всесвіту. Нагадаємо, що Бог є абсолютна максимальність, єдність, яка абсолютно випереджає і об'єднує будь–які відмінності і протилежності. Він абсолютний першопочаток, кінцева мета і буття всіх речей і світу в цілому, подібно до того, як нескінченна лінія містить у собі усі фігури. Всесвіт є також універсальність, тобто єдність множинного. Він також є першопочатком, проте, конкретно визначеним. «Вселенная целиком вышла к существованию посредством простой эманации конкретного максимума из абсолютного максимума»¹. Отже, Всесвіт – конкретний максимум, що еманує з Бога, але не передує в часі тварному світу, а виникає разом з ним. «... А поскольку вещи составляют части Вселенной и без них она... не могла бы быть единой, цельной и совершенной, то все сущее пришло к бытию одновременно со Вселенной...»². Наприклад, якщо людство розглядати як факт абсолютного буття, то в останньому ми відкриватимемо Бога. Коли ж у бутті ми виокремлюємо факт буття людства, то тут відкриваємо Всесвіт. Отже, людство уособлюється у кожній людині, проте і не може існувати без неї.

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

¹ *Николай Кузанский. Об ученом незнании. – С. 109.*

² Там само. – С. 109.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

цьому очевидним є звернення до традиції неоплатонізму та його принципу еманациї, що суперечить християнській ідеї творення.

Людина, за Ніколою Кузанським, – це мікрокосм, що подібний до макрокосму; єдність божественного і природного. Розгортання Божественних можливостей, що закладені в людині, відбувається через Ісуса Христа. Ісус Христос – Бог, рівний всякому буттю, божественний Син, в якому перебуває довічний Отець і святий Дух. Проте в Ньому, як у Слові, існує все, що може існувати тварного у Всесвіті. Тобто Він є втіленням Бога у людину абсолютним чином. Він уособлює у собі єдність протилежностей божественного і тварного. «Страдающий и смертный человек Христос не мог прийти к славе Отца, который как абсолютная жизнь есть само бессмертие, без облечения своего смертного тела у бессмертие» . Кузанец доводить, що Ісус – то шлях для людства. Безсмертя во Христі отримала природа, отже, воскресіння чекає усіх, і добрих, і поганих, не всі перетворяться у променях слави, і не усіх вона перетворить на синів Божих. Тому єднання з Богом очікує тільки тих, хто належить Христу вірою, надією і любов'ю.

Проблема пізнання. Назва основного твору «De docta ignorantia» («Про вчене незнання») розкриває основну гносеологічну ідею його творчості, яка полягає у тому, що логічний ряд, тобто те, що вважалося змістом docta, не набуває істини, не дає повної відповіді на питання і веде до ignorantia. Проте, це не відмова від раціоналізму; це відкриття раціоналізму найвищого гатунку і металоґіки, що приходить на зміну логіці. Співставлення можливостей скінченого розуму веде від об'єкта до об'єкта, встановлюючи їх подібність, але не здатне відтворити картину Світобудови, тому зупиняється перед Нескінченністю. Розум так наближується до істини, як вписаний багатокутник до кола, але ніколи його не досягне. «...Об истине мы явно знаем только, что у точности она есть, она неуловима: наш разум относится к ней как возможность к абсолютной необходимости... Недаром суть (quidditas) вещей, истина сущего, непостижима у своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша ученость у этом незнании, тем ближе мы приступим к истине». Така постановка проблеми свідчить як про математичне відкриття Ніколи Кузанського, так і про гносеологічну і діалектичну ідею (на основі свідомого проведення принципу «збіг протилежностей»), «что корень знающего незнания – у понимании неуловимости точной истины» .

Те, що не під силу «розуму», здолає «інтелект», що підносить людину до божественного рівня – інтелектуального споглядання, на якому ото–

¹ *Николай Кузанский.* Об ученом незнании. – С. 162.

² Там само. – С. 53–54.

³ Там само. – С. 53.

Історія філософії

тожнюються протилежності. Цьому має відповідати стан людської душі: віра керує розумом, розум розповсюджує віру. Кузанець нагадує, що з віри розпочинається будь-яке розуміння. Дійсно, будь-яка сфера діяльності передбачує деякі першопочатки, які приймаються тільки вірою, і на яких будується всі наступні розмірковування. Віра містить у собі все багатство умоспоглядання, тому інтелектуальне пізнання є розгортанням віри. Але максимальне пізнання передбачає і максимальну віру, яка у свою чергу, не може бути без любові. Отже, Любов – форма віри, що надає останній істинного буття; більш того, любов є знаком віри найвищого гатунку. Проте глибокої віри не може бути і без святої надії на володіння самим Ісусом.

Вплив творчості Ніколи Кузанського важко переоцінити, як на платоніків доби Відродження, Нового часу, так і на філософів сьогодення. Його ідеї завжди стимулювали мислення, живили філософську думку у вирішенні вічних і вічно нових питань.

РОЗДІЛ 4. ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Історичне місце Відродження і його загальна характеристика

Здається, важко знайти таку історичну добу, до якої було б настільки суперечливе ставлення дослідників; добу, якій, при всій її, здавалось би, наочній величчї досягнень в області науки, мистецтва, літератури і філософії так важко визначити належне місце в розвитку людської свідомості. Наскільки оригінальною і самостійною була ця доба, наскільки послідовно вона впливала з мисленнєвого простору попереднього часу (Середньовіччя), і наскільки ґрунтовним вона була для часу прийдешнього (Нового). Діалектика розвитку передбачає не просте позитивне наслідування, а – «так» через «ні», так би мовити, розгортання «спадковості» через «мінливість». Тому, якщо ми говоримо про «розвиток» у будь-якій галузі, то маємо визнавати його здійснення способом розв'язання протиріччя. Це стосується не тільки окремих галузей людського знання, але й зміни свідомості цілих епох, наприклад, Античність, Середньовіччя, Новий час. . . Отже, існує достатня кількість різних і, навіть, протилежних оцінок Відродження і в часі, і в просторі, і в персоналіях, тому вдамося тільки до деяких позначень, щодо історичного місця його філософської думки. За сумним правилом, їй відводять місце, або як заключного етапу Середньовіччя, або – поєднують її з філософією XVII ст. Якщо дотримуватись першого варіанту, то, за Гегелем, у цій філософії знаходять тільки ознаки розпаду того, що твердо було встановлено в схоластичній філософії. Якщо слі-

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

дувати другому варіанту, тобто йти за Віндельбандом, то за мислителями цього часу залишається роль недосконалих попередників, наприклад, Спінози, Декарта, Ляйбніца. І в тому, і в іншому випадку очевидним стає відмова віднайти у Відродженні характер самостійного духовного часу, принципово нову порівняно з Середньовіччям світоглядну систему. Як робочу гіпотезу можна взяти визначення, що Відродження (XIV–XVI ст.) – то цілісна культура, що увібрала в себе все життя людини, а не окремі його характеристики. Це своєрідне поєднання будь-якого живого людського досвіду: матеріального, духовного, правового, етичного і естетичного. Проте, сам термін «відродження» – більше затьмарює, ніж прояснює смисл. Визначальний зміст, який вкладали в нього італійські митці (Дж. Базарі) – це повернення до античної пластики, цілісного сприйняття світу, відродження демократії, філософії тощо. Але для цього треба було визволити, на їх думку, світогляд від «іржи» і «темряви» Середньовіччя. У дечому вони були праві. Дійсно, християнські Середні віки були сконцентровані на духовному житті людини, тільки в ньому вважаючи справжнє зростання людини. Разом з тим, «тіло», «матерія» – втратили пластичність, характерну античності, а людина – свою цілісність. Діячі Відродження прагнули не простого формального повернення «античності» у середину другого тисячоліття нової ери: це і неможливо, і безглуздо; вони намагались поєднати античні принципи з ідеалами нового життя, нових соціально-економічних відносин; вони зосередились на виявленні своєрідності людської особистості. На останню були зорієнтовані етика, наука, мистецтво.

Отже, Відродження вважало себе зорієтованим на людину як індивідуальність, тому основною характеристикою доби називають гуманізм. Початки самовідчуття себе як індивідуальності ми знаходимо ще у Абельяра (XII ст.) в його свідомому прагненні бути поза людським рядом, бути неповторним, винятковим, всупереч християнсько-августинівському спрямуванню – повного розчинення в Богові. Але про історичну і ідеологічну передчасність розуміння індивідуальності як стрижня світогляду свідчить доля Абельяра, доля духовного вигнанця. Час індивідуальності визрів дещо пізніше (напередодні XIV ст.), і йому сприяла творчість Дайте, Петрарки і їх послідовників. Абельяра і Петрарку розділяє два сторіччя, але всупереч духовному вигнанцю Абельяру, Петрарці навіть прийнятий ним духовний сан, не заважає вести життя приватної людини, яка, перш за все, і переважно зосереджена на власних інтересах і самій собі. І більше того, навіть його суперечки з університетськими професорами сприяють перетворенню його на національного героя, «короля поетів» тощо.

Дайте Аліг'єрі

Данте Аліг'єрі (1265–1321 рр.) називають останнім поетом Середньовіччя і першим поетом Нової доби, поетом, який формував і філософськи формулював дух нової епохи. На думку Гегеля,

дух епохи зробив заворот, він покидає інтелектуальний світ і оглядає тепер свій наявний, поцейбічний світ; скінчене небо повертає людину до скінченої наявності. Тепер у поцейбічності людина свідомо шукає і знаходять божественну присутність. І більше того, вона, замислюючись над способом свого існування в цьому світі, приходиться до висновку, що саме її Бог робить провідником власних ідей, тобто людина–творець виводить божественне з себе. Отже, люди прийшли до того, що стали розуміти себе вільними, добиватись визнання своєї свободи і усвідомлювали себе здатними працювати для здійснення власних інтересів і цілей. Людина знову концентрувалась і стала покладатись, як на власні руки, так і на свій розум. Таким чином, науки, мистецтва звернулись до наявного матеріалу. Це була доба, коли дух відкрив довір'я до самого себе і свого існування і почав цікавитись своїм сучасним. Тепер дух дійсно примирений з світом, примирений не в собі, не по той бік, не на підставі знищеного світу. Тепер людина відчула в собі спонукання самостійно шукати і відповідати, що є моральність, право, любов тощо. Людина зрозуміла, що дійсне місце, на якому вона має зупинитись у цьому пошуку, є вона сама, її внутрішнє життя і зовнішня природа. Тому, повертаючись до Дайте, можна зрозуміти, що його світогляд, політичні ідеали, наукові переконання були поєднані в етичній, естетичній і емоційній творчості. Наявною «поцейбічністю» для його духу були реальні стосунки, реальне рідне місто Флоренція – осередок найбільш значних культурних цінностей і політичних подій того часу. З нею він пов'язує творче натхнення і від нерозуміння з боку якої він більш за все потерпає.

Отже, визначаючи Дайте як філософа і поета, ми знаходимо у його творчості всю палітру світоглядних змін, характерних для раннього Відродження. В його творчому доробку ми знаходимо і поезії, і поеми («Божественна комедія», «Нове життя»), і філософські трактати («Монархія», «Піршество»), і діалоги¹. У них Дайте розмірковує і про світоустрій як поцейбічний,

¹ Див. *Данте Аліг'єрі*. Божественная комедия. – М., 1968; *Данте Аліг'єрі*. Новая жизнь. – М., 1965; *Данте Аліг'єрі*. Малые произведения. – М., 1968; Западноевропейский сонет (XIII–XVII века.).–Л., 1988.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

так і потойбічний, про моральні цінності, про Бога і душу, про Творця і його творіння, про матерію і божественні ідеї, про високе призначення людини. Для Данте «ідея» – то є мисль Бога, за якою створюється світ:

Все, что умрет, и все, что не умрет, –Лишь отблеск Мысли, коей Всемогуший Своей Любовью бытие дает...'

Отже, світ отримує своє буття актом творення, але як поцейбічність він не може в повній мірі відобразити божественну досконалість, тобто втілити чисту ідею краси, проте, в природі вона іноді проглядає і митець має відчуті і спромогтись відобразити її у своєму творі. Для Данте, безумовно, існує примат божественної ідеї. Така ідея, що безпосередньо пов'язана з Богом, має абсолютну довершеність чистої форми. Під час втілення в матерію природи або мистецтва вона втрачає свою первісну довершеність. Філософське підґрунтя такого дантівського світовідчуття постає досить ясно. Його обізнаність в античній літературі – очевидна, і свідчить він про неї сам: глибока повага до Піфагора, знайомство з трудами стоїків, теоретичні збіги з Арістотелем, проте, його поетичному світовідчуттю найближчими є вчення Платона і неоплатоників, як язичницьких, так і християнських (Діо-нісій Ареопагіт з ідеями ієрархійної будови світів, проблемою духовного світла тощо). Він черпає ідеї і факти з біблійської, східної літератури, з прованської поезії, з маніхейських джерел, з творів отців християнської церкви, а також творів неортодоксального християнства (Аверроес, Сігер Брабантсь-кий, яким відводить досить почесне місце в «Божественній комедії»).

В «Божественній комедії» у піснях, що присвячені перебуванню на небі Сонця, Данте розгортає ціле полотно середньовічної філософії. Саме тут поета оточують душі мудрих. Вони згруповані у два кола. Внутрішнє коло (домініканське) більш схоластичне, раціоналістичне, більш щільно пов'язане з арістотелівською традицією. Це сяюче коло очолює і рекомендує 11 визначних постатей Фома Аквінський. Зовнішнє сяюче коло – францисканське, більш пов'язане з містикою, з традицією Августина. Очолює його Бонавентура, який у свою чергу, репрезентує одинадцять вогнів у своєму вінці. Данте піддає блискучому осмисленню розумові пристрасті доби Середньовіччя, намагаючись привести до теоретичного ладу розмаїття тенденцій. Данте вважає, що царство небесне замирює тих, хто по-своєму щиросердо шукав і віддзеркалював істину. Він, мабуть, як ніхто з сучасників, розумів, що істина надто велика, для того, щоб її зміг пізнати один муд-

Данте Алигьери. Божественная комедия. –М., 1968. XIII. 52–54.

Історія філософії

рець. Тому необхідна єдність мислителів, що, доповнюючи одне одного і поєднуючи навіть протилежні позиції, здатна скласти рухомий образ вічної істини. Тому він пропонує замість історичної справедливості – справедливість духовну, як справедливість вищого гатунку, подібно до того, як духовному прочитанню Біблії у Середні віки надавалась більша перевага над її буквальним прочитанням. У цьому Дайте постає як оригінальний історик філософської думки, яку він самостійно переосмислює, аналізує і подає у глибокому авторському баченні.

Все це було необхідним матеріалом здібності вільного конструювання нової картини світу, яка в ньому визрівала, і в якій ерудиція і коментаторська майстерність відходять на задній план. І хоча схема світобудови в значній мірі відповідає неоплатонізму, проте, поетичний потенціал «Божественної комедії» і чуттєво-емоційна виписаність образу Беатріче розкривають Дайте як ренесансного мислителя, в християнській душі якого йде боротьба і поєднання ідей, щоб суттєво передати гуманістичний задум. Беатріче у нього водночас і особистість, і ідеальна сила; вона конкретна людина, неповторний світ душі як персоналізація небесної мудрості. Вона – подія його особистого життя і прорив у світ універсального смислу. Вона – особистість, а тому є уособленням етичного і естетичного ідеалу. За допомогою образу Беатріче Дайте прозирає загадку богоподібності людини, яка має втілюватись у поцейбічному житті у свободі, любові і творчості.

За формою Данте в розумінні духовного сходження в процесі Божественного пізнання наслідує Діонісія Ареопігита. Але тут з'являється дещо принципово нове характерне для «Божественної комедії» поєднання людського, емоційного пориву – любові до земної Біче Портинарі – і пізнання космічної гармонії в її традиційному поєднанні. Згадаємо, що сходження Дайте до зірок починається з прямого погляду Беатріче на сонце. Таке споглядання створює рух наверх з швидкістю світла. Дайте дивиться у вічі коханій, а завдячуючи цьому, також бере участь у сходженні. Від його щирості залежать варіанти його майбутнього: 1) вигнання з Флоренції, але разом з тим безсмертна слава, або 2) пошана на Батьківщині і забуття нащадків. Дайте обирає перше. Підґрунтям такого вибору – специфічне для Відродження уявлення про істину, як про глибоко особисте, як таке, на чому будується незалежність і саме існування особистості. Отже: «...следуй своим путем и пусть говорят об этом, что хотят» – формула дієвого і безкомпромісного гуманізму Данте.

Проте, як має діяти гуманістичне зорієнтоване мистецтво? Для мистецтва постає завдання наближення до потойбічного ідеалу, який, однак, навіть теоретично не може бути здійсненим. Але мистецтво на цьому шляху може стати символом, що позначає вищі цінності. Для Дайте бли–

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

зьким є вчення Діонісія про Духовне світло. Саме Діонісію належить класичний містико-філософський образ сліпучого Божественного світла, що стане вирішальним у філософії Дайте. Ієрархічна система небесної споруди, що налічує дев'ять ангельських чинів, яку Дайте запозичує у Григорія Великого, сприймається як система світла, по якій, по-перше, створюється вся багатоманітність творіння, і по-друге, по сходинкам якої людина може підніматись до Бога. Дайте пояснює, що творіння – лише недосконалий відбиток божественного світла, тому що між ним і Богом – довгий ланцюг опосереднень, до того ж будь-яка речовина завжди недосконалий матеріал для втілення Божественного задуму:

«...Животворный Свет, идущий
От Светодавца и единый с ним,
Как и с Любовью, третьей с ними сущей,
Струит лучи, велением своим,
На девять сущностей, как на зеркала,
И вечно остается неделим;
Оттуда сходит в низшие начала,
Из круга в круг, и под конец творит
Случайное и длящееся мало»¹.

Шлях нагору до Першопочатку – шлях любові. Для Данте – символом останньої є Беатріче. А сама вона – геній любові, де останній є такою ж долею вибранців, як геній поезії, філософії тощо. Дантів шлях любові символізує шлях сприйняття Божественного світла. Отже, «світло» може бути або піднімаючою, або руйнуючою силою, яка може звеличити, або зруйнувати людину. Вибір – за людиною. А сама поема постає як містерія залучення до цього Божественного світла. До опису Пекла, Чистилища і Раю поет залучає певну світлову гаму символів. Цікаво те, що кольорове розмаїття структурує певним чином і свідчить про те, що з хаосу барв зовнішнього світу створюється космос – гармонія кольорів світу внутрішнього. Щоб досягти гармонії, спокою душі, треба пройти три її стани: буття, очищення і оновлення, яким і відповідають три вже згадані світи.

Обґрунтування свого вчення про символ Дайте дає у трактаті «Пір-шество». І тут впливає ще одна цікава особливість: тлумачення великим мислителем співвідношення способів розуміння Святого Писання. Відомі чотири способи: буквальний, алегоричний, моральний і духовний. Але оригінальність дантівського тлумачення полягає в наступному: жоден з способів тлумачення не є зайвим, нижчим, або вищим, і душа, яка відкри-

Данте Алигьери. Божественная комедия. – XIII, 55–63.

Історія філософії

ла Писання на аналогічному (духовному) рівні, з подивом усвідомлює, що і на буквальному рівні все також говорило про дух.

Франческо Петрарка

Подальшу розробку гуманістичного стрижня духу Відродження знаходимо у видатного філософа і поета *Франческо Петрарки* (1304–1374 рр.). Він походить з небагатої, але старовинної родини. Батько був нотаріусом. За бажанням батька Франческо також у молодому віці вивчає право, але його дійсним захопленням стає стародавня латинська література. Він був великим шанувальником Цицерона, завдячуючи творам якого знайомиться з античною філософією і щиро захоплюється Платоном. У 1326 р. Петрарка приймає духовний сан, проте, він не завадив йому любити життя, яке і стало для нього внутрішнім світом, що пильно вивчається. Отже бажання самопізнання привернули його увагу до зовнішнього світу, світу радощів і спокус. Будучи відкритим світу Петрарка не може не знаходити в собі так званої двоїстості і не може не зробити останню предметом ретельного вивчення. Ці роздуми знайшли втілення у різноманітній літературній спадщині мислителя. Тут і поезії («Сонети на життя мадонни Лаури» і «Сонети на смерть мадонни Лаури»), і діалоги («Моя тайна, або книга бесід про зневагу до світу»), і трактати («Про самотнє життя»), і памфлети («Про власне і чуже нещасття»), і листи («Листи до нащадків»)¹. О. Ф. Лосев констатує, що вони свідчать про його боротьбу з самим собою, у якій не можна визначити переможця. «Сонеты Петрарки говорят о его любви, его трактаты – о власти разума и традиции. Но те же сонеты несут у себе противоречия трактатов, и любовь к Лауре становится объектом самого сурового осуждения в беседах «О презрении к миру», написанных им еще тогда, когда ему не было и сорока лет. В этом же произведении он ярко говорит о значении любви для него; он называет любовь лучшей радостью и говорит, что без любви светлейшая часть души его будет ввержена во мрак. «Любовь к ней несомненно побуждала меня любить Бога»...»².

Петрарка – християнський неоплатонік, який усвідомлює, по-перше, що першопочатком світу речей і людських істот є Божественна ідея. Навіть, коли йдеться про його Лауру:

Ее творя, какой прообраз вечный Природа–мать взяла за образец

¹ Див.: *Петрарка Ф.* Избранное. – М., 1974; *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты. М., 1982; *Западноевропейский сонет (XIII–XVII века).* – Л., 1988.

² *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения // *Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения.* – М., 1998. – С. 225–226.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження В раю Идей? – что б знал земли жилец

Премудрой власть и за стезею Млечной...

По–друге, існують різні ступені втілення краси, і людська краса постає лише нижчим щаблем у порівнянні з красою Божественною.

Такими думками він у діалозі «Моя тайна, або книга бесід про зневагу до світу» ділиться зі своїм співбесідником і духовним наставником, роль якого тут виконує бл. Августин. Він навіть осуджує себе, що так і не зміг «здолати» цей «нижчий щабель», і тому звичайна любов багато значить у його житті. Проте, не так усе просто. Петрарка надає останній філософського змісту. Любов у розумінні Петрарки, є не небажаною для людини, а, навпаки, конче необхідною, бо за глибиною своїх духовних якостей і моральною досконалістю Лаура викликає (формує) у Петрарки любов до Творця. Перетворившись на предмет творчого натхнення, Лаура ніби полишає межі звичайного буття і людської любові і стає дзеркалом, відображенням космічної душі, провідником любові вищої.

Досліджуючи постать Франческо Петрарки, вчені виокремлюють у ній наступні риси: індивідуалізм; звертання до авторитетів античності тільки у тому випадку, коли вони підтверджують його погляд, або його підхід; намагання примирити нові потреби з середньовічним християнством. Зрозуміло, що його світобачення, манера поведінки і спосіб мислення були новаторськими, таким, що знаходили своє об'єднання в новому історичному світогляді. Цим він не міг не дратувати, так званих університетських ортодоксів, котрі намагались применшити значення цієї непростой історичної постаті і звести феномен Петрарки до неуттва і формальної неосвіченості. На це Франческо відповідав, що смисл життя відкривається не тому, хто нагромаджує силогізми, а тому, хто оволодів мистецтвом бути вільним. Отже, діалектика, або логіка у розумінні схоластів, що застосована з розумом, є не метою, а тільки інструментом духовного становлення.

Очевидно, що Франческо Петрарка не тільки був провісником нової доби, але позначив і окреслив суттєві риси, що визначають людину Відродження. Для унаочнення можна порівняти бачення «своєї людини» патристикою, схоластиком і християнським Відродженням. С.С.Неретіна вважає, що всі вони беруть за основу аристотелівське визначення людини як розумної смертної тварини, проте, кожна історична доба додає дещо суто своє. Так, Августин (раннє Середньовіччя, або патристика) визначає людину як розумну смертну тварину, за допомогою віри причетну до Бога. То є людина віруюча. Абельяр (розвинуте Середньовіччя, або схоласти–

¹ Западноевропейский сонет (XIII–XVII веков). – Л., 1988. – С. 70. (Переклад Вяч. Иванова).

Історія філософії

ка) визначає людину як розумну смертну тварину, благодатно наділену здатністю говорити. То є людина інтелектуальна. Петрарка (початок нової доби – Відродження) – як розумну смертну тварину, яка може власним розумом здолати смерть, тобто стати безсмертною. Людина гуманістична.

Які ж роздуми передують гуманістичному баченню людини? Мабуть, про те, що людина у своєму житті завжди як на гойдалці: розкошує, або бідує, начальствує, або підкоряється... Міру діянням і речам дає душа. Визначає міру – Бог, бо тільки Йому відома «золота середина». А в людині, за Петраркою, злито і тілесне, і духовне, тому смерть є не тільки руйнацією тіла, але й поєданого з ним духу. Тобто світогляд Петрарки – це християнство, та з новими ознаками. Людина Відродження не «живе з Богом», як сказали б у середньовіччя, а лише мислить у горизонті Бога. Новий показник людського буття є любов, але не тільки Божественна, але й людська, що поєднує душу з тілом. Цікаво, що і любов до Бога також особлива. Згадаємо, в «Сповіді» Августин плаче від любові і вдячності Богові за те, що Він витяг його з небуття, привів у життя. Августин всім єством відчуває, наскільки замала його вдячність поряд з Божественним благодіянням. Петрарка, при всій щирій любові до Бога, скоріше, захоплюється Його майстерністю у творенні як світу в цілому, так і окремої речі, або єства; він не прагне розчинитися в Ньому, а намагається стати... колегою. Любов відкриває в людині творця. Вона творить свій світ і хоче в ньому жити Любов'ю, Розумом і Здоровим Глуздом, попираючи смерть. На запитання Августина – літературного героя твору Петрарки «Моя тайна», чого він хоче, Франческо відповідає: праці прекрасної, виняткової, визначної, творчої, бо саме завдячуючи їй, митець створює власну реальність людського світу. Звісно, така реальність не може конкурувати зі світом горнім. Але людину Відродження це і не турбує, бо створене нею є самобутнім і самозначущим. Петрарка говорить вустами свого ліричного героя: «Я не сподіваюсь стати Богом, стяжати безсмертя і охопити небо і землю; мені досить людської слави, її я жадаю, і, смертний сам жадаю лише смертного»¹.

Отже, гуманізм, на думку Петрарки, полягає в тому, щоб людина усвідомила свою унікальність і навчилася жити напруженим життям, відкриваючи у собі, своєю діяльністю багатство закладених у ньому Богом смислів. І нагородою за таке життя буде безсмертя, але не в небесному сенсі, а в земному – як слава і пам'ять нащадків. Не має підстав для сумніву, що Петрарка стоїть у витоків європейського індивідуалізму, але, наслідуючи сут-

¹ Див.: *Петрарка Ф.* Моя тайна, или книга бесед о презрении к миру // Избранное. – М, 1974. –С. 222.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

теві традиції християнського Середньовіччя, він не може не усвідомлювати у ньому пастки для свідомості, при абсолютизації його як принципу світорозуміння. Зважаючи на це, мислитель закликає людину у зверненні до внутрішнього світу не замикатись на самоті, а шукати у глибинах духу Божество і пізнавати Його. Таким чином, індивідуалізм і самозаглиблення, на думку Петрарки, мають давати творчий поштовх людському життю, в чому і полягає гуманізм світогляду видатного італійського поета. Треба зазначити, що мало кому з його ідейних послідовників вдалось дотримуватись у цьому питанні міри і не впасти в однобічність нігілізму.

Ідеї і тенденції гуманістичної думки у філософії Відродження XV–XVI ст.

Гуманістичні ідеї, що були сформульовані і запропоновані у якості світоглядного підґрунтя Дайте Аліг'єрі і Франческо Петраркою були почуті, підтримані історичним часом. Нове осмислення їм було надане наступними дослідниками, які мали теоретично відтворити історичну самосвідомість. Але, перш, ніж збудувати нове світобачення як цілісну споруду, треба чітко виокремити себе як історичний час, а для цього – визначити відношення до попередньої епохи. Це стосується, як античного доробку, так і схоластичної спадщини. Цю працю у XV–XVI ст. на себе взяли: гуманісти і неоепікурейці Леонардо Бруні, Поджо Браччоліні, Лоренцо Валла, Джаноццо Манетті тощо. Зрозуміло, що на цей процес вплинули також послідовники Ніколи Кузанського Марсиліо Фічіно та неоплатоніки флорентійської академії; Бернардіно Телезіо, Джордано Бруно та інші представники філософії природи; Нікколо Макіавеллі, Томас Мор і представники політичної філософії; Еразм Роттердамський, Мішель Монтень, Якоб Бьоме – християнські гуманісти і релігійні філософи і діячі. Зупинимось на філософському внеску у формування гуманістичного світогляду доби Відродження тільки деяких з них.

Теоретики XV–XVI ст. головне зусилля спрямували на боротьбу з схоластикою, її філософськими традиціями. Вони спромоглись вийти у філософії за межі, що були звужені пізньою схоластикою майже до розбору суперечок номіналістів і реалістів; томістів, скотистів, оккамістів, авероїстів тощо. Гуманізм думки Відродження намагався розширити коло філософських досліджень і залучити до нього не тільки античну, але й будь-яку теоретично-культурну спадщину. Змінилась тематична спрямованість досліджень, де центральною проблемою стала проблема людини і світу, у той час, як онтологічні питання відійшли на задній план.

Історія філософії

Разом з окресленням пріоритетів тематичних досліджень піднімаються питання «якості» мови, зміни «вulgарної латини» (так діячі Відродження оцінювали стиль мови схоластів) на «мідь торжествуючої латини», тобто на мову Цицерона. Отже, постала проблема не тільки, про що писати, але і як. «Як» для мислителів нової доби означало: вишукано, елегантно, поетично. На думку дослідників, дійсним маніфестом гуманізму була передмова Л. Бруні до його нового перекладу «Етики» Арістотеля. Гуманіст вважав, що старий переклад з грецької був, скоріше, варварським, ніж латинським. А мовні «варваризми» затьмарили зміст і сенс морального вчення Арістотеля, і розуміння останнім «найвищого блага» інтерпретували доволі абстрактно, віддаляючи його від розуміння реального людського щастя і задоволення. Тому Бруні робить висновок, що без філологічної культури, без знання мов і античної філософської традиції філософом бути неможливо. Звичайно, на намагання звільнити тексти від «варваризмів», захисники схоластичного тексту діяли певним чином, піднімаючи як щит свій професорський статус. Згадаємо, їхні напади на Петрарку, якому вони закидали, що його філософська позиція не має права на існування, бо останній не завершив університетську освіту.

Дійсно, у XV ст. умови і форми розвитку культури були дещо іншими, бо вона набирала сили не у традиційних центрах духовного життя – університетах, орденах, або монастирських школах, а поза ними: в гуртках гуманістів, клубах, академіях тощо. Змінилось і ставлення до авторитетів, що ретельно формувалось у середньовічних учбових закладах того, чи іншого філософського напрямку. Л. Бруні задає риторичне запитання, сучасним йому прихильникам схоластичної науки, на чий авторитет вони спираються і отримує відповідь: «Філософа», маючи на увазі Арістотеля. Нічого не маючи проти Арістотеля, філософи Відродження вважали, що істина не знає єдиного авторитета, а тому слід відстоювати право на власну позицію і думку, того ж самого вимагаючи від кожного, хто називає себе філософом. (Хоча заради справедливості слід зауважити, що і в Середні віки богослови передбачали також і самостійний пошук істини, відповіді на питання, що є Бог. Бо істина – це не просте положення, яке слід затвердити, а той стан, у який слід привести душу).

Щодо методу, то гуманісти свідомо удавалися до філософського еkleктизму, що поєднує в собі традиції різних шкіл. Розповсюдженою літературною формою теоретичних досліджень у цей час стає новий діалог, особливістю якого, на відміну від діалогу середньовічного, де серед дійових осіб присутня, як правило, нерівноцінність співбесідників, і тільки один знає шлях до істини, є справжня діалогічність, де істина виникає і

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

лишається протягом спору, де співбесідники рівнозначущі, а істина впливає – з динаміки дискусії.

Гуманісти пропонують нове розуміння людини, її призначення не тільки у потойбічному світі, але й у сучасному їй просторі поцейбічності, що на практиці спрямовувало зусилля до формування історично і соціально орієнтованої особистості. Час чекав політичних дій від людини і вона мала орієнтуватись у ньому. Проте, гуманісти, відходячи від християнського космополітизму, вважали за потрібне самостійно розібратись у різних явищах і поняттях, що мають соціально–політичний зміст.

Зразковим у цьому сенсі постає творчість *Лоренцо Валли* (1407–1457 рр.), однієї з найвидатніших постатей італійського гуманізму XV ст. Дослідники вважають його духовним нащадком славетного Петрарки і сучасника і наставника Леонардо Бруні. Отже, події гуманістичного життя, нове відкриття античних філософських рукописів, а також вільний дух, що панував в Італії у той час стимулювали творчі пошуки енергійної освіченої молоді, її представники зводили філософію з небес на землю і надавали нового звучання відомим поняттям. Л. Валла також замислюється над ними, дає свої відповіді, які постають у творах «Про істинне і хибне благо», «Про свободу волі» тощо¹. Серед понять, які знаходяться у полі зору автора – патріотизм. Валлу цікавить, наскільки він має бути притаманний людині. Л. Валла пропонує читачу самому відповісти на це запитання, розмірковуючи над такими рядками: «Так и вы добровольно стремитесь к смерти, чтобы не погибли другие, в особенности те, которые в свой черед были к вам так настроены, что даже не считали для себя должным ради вашего достоинства терпеть трудности. Я не могу в достаточной степени понять, почему кто–то хочет умереть за родину. Ты умираешь, так как не желаешь, чтобы погибла родина, словно для тебя, кто погибает, не погибает и родина. Ведь как лишённому зрения самый свет –потемки, так и для того, кто умирая, угасает, все угасает вместе с ним..»².

Гуманістична спрямованість доби Відродження передбачувала переоцінку цінностей. Розуміння самоцінність людини веде гуманістів до нових трактувань «блага», «жадібності», до оспівування «насолоди» і «особистого інтересу» тощо. Л. Валла, розуміючи «благо» як задоволення душі і тіла, пов'язує його з «насолодою», перетворюючи останнє на самоціль. Можна згадати блаженного Августина, для якого вища насолода полягала у пізнанні абсолютної істини у Граді Божому. Л. Валла ніби заперечує йому, говорячи, що висока моральність – то є пусте (порожнє), безглузде і доволі не–

¹ Див.: *Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли.* – М., 1989.

² *Лоренцо Валла. Об истинном и ложном благе // Об истинном и ложном благе. О свободе воли.* – М., 1989.–С. 129.

Історія філософії

безпечне поняття, і нічого немає приємнішого і чудового за насолоду. Навіть Рай – то є чаша витончених насолод. Треба відзначити, що для Л. Вашій насолода передбачає емоційно-інтелектуальний збіг, а добродійність – внутрішній контроль, який поєднує в собі чотири якості: розважливність, поміркованість, справедливність, скромність. Валла багато пише про любов. Вона також відрізняється від середньовічного тлумачення. Тут «любов» у значній мірі співпадає з чуттєвою насолодою. Звідси – «любов» перетворюється на мету людського життя, Життя стає пошуком того, що дає насолоду, або задоволення, а це і є саме те, що тільки і варто любити. Отже, «любов» набуває утилітарного змісту: любити можна тільки за щось. Навіть Бога – тільки за те, що Він – джерело благ. Критерієм блага є благо особисте. Але треба мати на увазі, що для Л. Вашій благо має ще деякі характеристики, серед них: відсутність нещастя, небезпеки, тривоги; бути тим, кого всі люблять. Тільки таке благо, дійсно, може бути джерелом насолоди. Той, хто розриває насолоду і любов громадян буде відчувати себе як Дамокл, що мав можливість задовольнити будь-яке бажання, але весь час знаходився під загрозою меча, що висів над ним на одній волосині. Як бачимо, у творчості Л. Валли ми відкриваємо дивні перетворення античних і християнських духовних цінностей. У творі «Про істинне і хибне благо» виводиться дискусія епікурейця, стоїка і християнина. Проте, жодна з цих філософських фігур, не співпадає з класичним світоглядом представників історичних філософсько-релігійних течій. Схоже, що думка автора твору відтворюється у читача під час його роботи над діалогом.

Серед нових моральних цінностей, що епатують католицьку мораль, особливе місце належить жадібності. Саме їй присвячує свій твір *Поджо Браччоліні* «Про жадібність». За християнських норм, пожадливість постає як тяжкий гріх. Але, пише автор, якщо тлумачити це поняття об'єктивно і об'ємне, тобто не зводити тільки до негативних людських якостей, а надати йому соціального звучання, то вийде, що суспільне процвітання, з необхідним розквітом культури, науки, мистецтва, неможливо у злиднях. Для цього має бути певний рівень багатства. Хто ж несе і вкладає в суспільство це багатство? Багаті, пожадливі люди. Отже, пожадливість з гріха перетворюється на суспільну добродійність, тому не виганяти, а запрошувати в державу треба «жадібних», бо вони опора і підтримка народів. Зрозуміло, що автору для доведення власної думки довелося вдатись до підміни поняття, проте, теза, що для соціально-культурного розквіту необхідним є певний рівень його економічного розвитку, досить справедлива. Крім того, тут також проводиться думка, що добродійність не може вичерпуватись добрими намірами, а вона передбачує активну дію: бажати суспільного процвітання і діяти активно для досягнення останнього для гуманістів Відродження не одне і те саме.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

Свідомим викликом розповсюдженому на той час твору папи Іно-кентія III «Про зневагу до світу» стала робота *Джаноццо Манетті* «Про гідність і вищість Людини». То був гімн людині, його красі тілесній і духовній, який автор протиставляє похвалі смерті і скорботі про нікчемність людини, що містились у середньовічному трактаті.

Манетті намагається довести, що людина не протистоїть Богові, а є Його вищим творінням: тіло людини – найкраще з усіх творінь; людина з'явилась у світ для радощів, яких більше ніж горя; етика насолоди виправдана, бо виступає підтвердженням існування людини і світу; людина прекрасна своїми діями, і саме завдячуючи їх цінності, людина може очікувати потойбічного блаженства... Висновок, який випливає з твору, полягає в тому, що людина не тільки «співавтор» Бога, як вважав Петрарка, але й суперник останнього. А це вже прояв антропоцентризму з усіма негативними світоглядними наслідками, що згодом полонили європейську свідомість.

Наступне століття з його релігійними війнами, соціально-політичними і національними сутичками і проблемами дещо вгамувало надмірний оптимізм, властивий італійським гуманістам, щодо виключних можливостей людини для реалізації нею своїх природних здібностей, з метою перетворення оточуючого світу на принципах розуму, любові і здорового глузду. Як відомо, особливостями ідеології Відродження XV ст. можна вважати гуманізм у розумінні життєрадісного вільнодумства і підвищеної зацікавленості до проблем долі і можливостей людини, її права на особисте щастя, а також прагнення до практичного застосування знань. Часто такий гуманізм перетворювався на індивідуалізм з егоїстичними рисами. Настав час більш поміркованих і глибоких розмірковувань над феноменом людського існування. Замість гучних фраз про людину як центральну ланку космічної ієрархії, або вінець божественного творіння, нові дослідники зосереджували свою увагу на внутрішньому світі людини, застосовуючи психологічний аналіз особистості. Характерною рисою нової гуманістичної свідомості стає відмова від ідеї антропоцентризму, який заважав попередникам визначити дійсне місце людини в природі і суспільстві.

Дуже цікавий пласт вирішення питань гуманістичної антропології знаходимо у моралістичній літературі, з її непідробною зацікавленістю моральними питаннями. Саме у Франції моралістичний жанр мав багату традицію і саме тут були створені блискучі й найбільш яскраві її зразки. Джерело такої літератури слід шукати в книзі Мішеля Монтеня «Досвіди», яка протягом століть мала активний вплив на думки і творчість мислителів Європи.

Мішель Монтень (1533–1592 рр.) походить з родини гасконських дворян. Батько опікувався вихованням і освітою свого сина, і той, за оцінками самого Монтеня, отримав чудову гуманітарну освіту. Знання латин–

Історія філософії

ської і грецької мов склало надійне підґрунтя для вивчення античної філософії і літератури. Він цікавився працями богословів, науковими дослідженнями і історією. Монтень був політичне активною людиною, толерантним до питань віри, поділяв ідеї миру у суспільстві, убачаючи їх гарантом королівський абсолютизм. Рішуче підтримував Генріха Наварського, який згодом стає Генріхом IV, в його боротьбі за владу, за встановлення миру і національну єдність. Мішель Монтень був людиною незалежних поглядів і твердих переконань, за що здобув за життя глибоку пошану і авторитет серед співвітчизників.

«Досвіди» – це твір, якому Монтень присвятив близько двадцяти років життя. Він розпочав свою працю у 70–ті роки. Перше видання книги побачило світ у 1580 р., проте, Монтень не припиняє своєї роботи над її вдосконаленням. У сучасному вигляді «Досвіди» – це ґрунтовне дослідження у трьох книгах¹. До нього часто звертались письменники і мислителі Просвітництва, творці відомої Енциклопедії. «Досвід» містять величезний матеріал античний і сучасний. Тут – географія і історія, природознавство і медицина, астрономія і особисті спостереження, події політичного життя XVI ст. і, навіть, побутові анекдоти. Проте, все це гуртується навколо основних філософських і моральних проблем, які хвилювали людину цього переломного часу. Два аспекти сучасної дійсності визначили головні риси філософського світогляду Монтеня. По–перше, громадянські війни, які нищили Францію, змушували його шукати моральну підтримку у вченні стоїків. По–друге, руйнація освячених століттями релігійних догм, нові наукові відкриття, накопичення різнопланових і суперечливих знань про світ склали підґрунтя для монтенівського скептицизму. Але і стоїцизм, і скептицизм є рисами монтенівського світогляду. У цікавому поєднанні вони надають філософуванню Монтеня оригінальний методологічний шарм.

Стоїцизм Монтеня спирається на вчення античних філософів. Він любить звертатися до Сенеки і Епікетета, часто цитуючи їх і поділяючи їх погляди по низці питань. Наприклад, Монтень згоден, у певних життєвих обставинах підтримати їх позицію, щодо смерті і права людини на самогубство, навіть, всупереч християнській ідеології. Проте, філософ не поділяє суворість принципів античних мислителів. Монтень відстоює гармонійну рівновагу душі і тіла, моральнісної сили і фізичних уподобань. Саме вони домінують у його розмірковуваннях про добро і зло, задоволення і страждання, життя і смерть. Разом з тим скептичний склад розуму піддає сумніву непохитність саме цих уявлень. Монтень заперечує абстрактний зміст понять добра і зла. Він переносить їх критерій у індивідуальну людську сві–

¹ Див.: *Монтень М.* Опыты. В трех книгах. – М, 1992.

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

домість: «Судьба не приносить нам ни зла, ни добра, она поставляет лишь сырую материю того и другого и способна оплодотворить эту материю семя. Наша душа более могущественная в этом отношении, чем судьба, использует и применяет их по своему усмотрению, являясь, таким образом, единственной причиной и распорядительницей своего счастливого или бедственного состояния»¹. Але, скептицизм не приводить Монтеня до нігілізму, що заперечує можливість пізнання істини. Монтень визначає скепсис як «відчайдушний спосіб», яким можна користуватись «зрідка» і «обережно». Свій метод він ретельно виписує в роботі «Апология Раймунда Сабундського». Тут скептицизм постає як метод контролю за процесом пізнання, щоб останнє завжди визнавало відносність своїх досягнень і уявлень. Скептицизм у цьому розумінні перетворюється на принцип сумніву. Зрозуміло, що Монтень дуже цінує розум. Проте, «встретить степенный и рассудительный ум – просто чудо... Разум – оружие, опасное для самого владельца, если только он не умеет пользоваться им благоразумно и осторожно. Нет такого животного, которому с большим основанием, чем человеку, надлежало бы ходить у шорах, чтобы глаза его вынуждены были смотреть только туда, куда он ступает...»². У цьому фрагменті цікавим є звернення до образу «шор». Вони, по-перше, є символом деякого «апріорі», тобто конче необхідних первісних положень, аксіом, на яких будується теоремна конструкція. По-друге, шори мають утримувати дослідника від будь-яких некоректних екстраполяцій.

З іншого боку, «скепсис» допомагає Монтеню виробити коректне ставлення до різних гносеологічних форм, наприклад, до догм. Він ставиться до догм і догматизму подвійно: догматизм у пізнанні, як явище впертої і зашкарублої свідомості ним оцінюється, зрозуміло, негативно. Проте, ставлення до священних догматів – позитивне.

Звідси ставлення християнина Монтеня до атеїзму. Він вважав, що це протиприродне явище, «к тому же с трудом укладывающееся в человеческой голове в силу присущей ему наглости и разнузданности, ... встречается немало таких людей, которые исповедуют его для вида из тщеславия или из чванства, желая показать, что они придерживаются не общепринятых, а бунтарских взглядов...». Однак, з полегшенням констатує Монтень: «эти люди, хотя они и достаточно безумны, недостаточно, однако, сильны, чтобы укоренить безбожие у своем сознании» .

Саме скепсис критично настроює автора проти будь-якого фанатизму. Будучи щирим християнином і віруючою людиною, Монтень пере-

Монтень М. Опыты. В трех книгах. – М., 1992, – Т. 1.– С. 72. Монтень М. Апология Раймунда Сабундского // Опыты. – Т. 2. – С. 250. ³ Там само.–С. 121.

Історія філософії

конаний некоректним вважати християнські чесноти кращими, на відміну від інших релігійних уподобань. Бо християни, на його думку, скоїли багато ганебного, а інші віруючі часто демонстрували стійкість і відданість своїм релігійним переконанням.

Отже, слід взяти до уваги, що у Монтеня скептицизм поєднується з вірою. І, скоріш за усе, він символізує відмову від самозадоволення і самозакоханості, які дуже шкодять як філософському мисленню і пізнанню, так і мисленню і пізнанню взагалі. До речі, у статті «Про кульгавих» Мон-тень наводить глибоке і провокуюче думку читача спостереження: «В начале всяческой философии лежит удивление, ее развитием является исследование, ее концом – незнание»¹.

Отже, у чому, на думку Монтеня, призначення філософії, у контексті виховання? Автор вважає, що філософія – це мистецтво жити гідно. Тому «величайшее недомыслие – учить наших детей... науке о звездах и движении восьмой сферы раньше, чем науке об их собственных душевных движениях»². На думку автора, «гідне життя» не тільки не виключає, але передбачує задоволення. Отже: життя з задоволенням. Проте, людину треба навчити «задоволенням». Для цього потрібний вихователь, наставник, який вміє звертатись до людської душі і знає, що таке дійсні задоволення. І для цього, краще за усе, прищепити інтерес до зацікавленого вивчення історії. У свою чергу, вихователь має сформулювати певну спрямованість історичного інтересу, яка не вичерпується датами і фактами, але вивчає нрави, ідеали, світогляд минулих поколінь. Наставник має власною душею пробуджувати душу свого учня за допомогою душ видатних людей минулого. Тільки таким чином вихователь зуміє пояснити учневі, «що означає знати і не знати, в чому полягає мета пізнання, що таке хоробрість, стриманість, справедливість, свобода... до яких меж припустимо страшитися смерті, болі або безчестя, які пружини приводять нас до дії, і яким чином у нас виникають настільки різні спонукання». Під керівництвом вихователя учень вчиться спостерігати, розмірковувати і споглядати, що за Піфагором, і є таланом людей гідних, тобто любомудрів або філософів.

Античні філософи часто наголошували, що філософствувати означає вмирати. Дехто розумів це як опікування про гідну смерть. Монтень з таким висновком не погоджується. Дійсно, любомудр не може не замислюватись про смерть: «роздуми про смерть наперед – це, без сумніву, річ корисна»³. Але остання не потребує якоїсь особливої уваги у порівнянні з

Частина II. Середньовічна філософія та філософія доби Відродження

життям. «Ваша смерть есть одно из звеньев управляющего вселенной порядка; она звено мировой жизни»¹. Монтень цитує Овідія: «я хочу, чтобы смерть застала меня посреди трудов», щоб підкреслити, що слід просто гідно жити, виконуючи усі обов'язки, які існують у кожного, тоді і смерть буде відповідною. Бо «життя само по собі – ані благо, ані зло: вона місткість і блага, і зла, судячи по тому, на що ви самі її перетворили»².

Про місце людини. Монтень намагається зрозуміти дійсне місце людини у світі. На відміну від тих, хто, за виразом Монтеня, творить людину, він тільки розповідає про неї і зображує особистість, яка у жодному разі не є перлиною творіння. Далі, не без гумору, він додає: «и будь у меня возможность вылепить ее заново, я бы создал ее, говоря по правде, совсем иному. Но дело сделано, и теперь поздно думать об этом»³. Монтень рішуче виступає проти антропоцентризму, який визнає, що людина – то є вінець творіння, а усе, що її оточує створено і існує стільки століть для зручності і послуг останньої. «Собьем с человека эту спесь, эту главную основу тирании зловредного человеческого разума» . І тільки тоді, коли людина зрозуміє, чим вона є насправді, вона зуміє спокійно і чесно жити перед собою і Богом. Таку впевненість Монтеню надає як і сам предмет дослідження (людина) – істота мінлива, рухома, здатна до змін і вдосконалення, так і, відповідно, діалектичний метод її пізнання.

Книга Мішеля Монтеня здається строкатою, зважаючи на значну кількість історичних персоналій. Проте, серед такого «натовпу» визначається головний герой – авторське «я», забарвлене різними кольорами. Воно – предмет вивчення і самоаналізу, водночас і мета, і засіб усвідомлення людської природи взагалі. Такий висновок дозволяє констатувати блискуче завершення розгортання ідеї ренесансного гуманізму і зрозуміти місце її носія – такої цікавої постаті як Мішель Монтень.

Література

Абеляр П. Истории моих бедствий. – М., 1959.

Абеляр П. Тео–логические трактаты. – М., 1995.

Аврелий Августин. Исповедь. – М., 1991.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М., 1995.

Антология мировой философии в 4–х тт. – Т. 1. – Ч. 2; Т. 2. – М., 1969.

Бл. Августин. Энхиридион, или о вере, надежде и любви. – К., 1996.

¹ *Монтень М.* О хромых // *Опыты.* – Т. 3. – С. 292.

² *Монтень М.* О воспитании детей // *Опыты.* – Т. 1. – С. 176.

³ *Монтень М.* О том, что философствовать – это значит учиться умирать // *Опыты.* – Т. 1. – С. 95.

1 *Монтень М.* О том, что философствовать – это значит учиться умирать. – С. 98. *2* Див.: Там само. – С. 99.

³ *Монтень М.* О раскаянии // *Опыты.* – Т. 3. – С. 22. *4* Там само. – Т. 2. – С. 124.

Історія філософії

Бонавентура. Путеводитель души к Богу. – М., 1993.

Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. – М., 1990.

Григорий Нисский. Об устройении человека. – СПб., 1995.

Данте Алигьери. Божественная комедия. – М., 1968.

Данте Алигьери. Малые произведения. – М., 1968.

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. – СПб., 1995.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. – СПб., 1997.

Иоанн Дуне Скот. Избранное. – М., 2001.

Иоанн Дуне Скот. Трактат о Первоначале. – М., 2001.

Лоренцо Балла. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М., 1989.

Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и размышления. – М., 1991.

Монтень М. Опыты. В трех книгах. – М., 1992.

Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. – М., 1979.

Ориген. О началах. – Самара, 1993.

Ориген. Против Цельса – М., 1996.

Петрарка Ф. Избранное. – М., 1974.

Ранние отцы церкви. – Брюссель, 1988.

Тертуллиан. Избранные сочинения. – М., 1994.

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. – Долгопрудный, 2000.

ЧАСТИНА III. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ XVI–XVIII СТ.

Історико–філософське означення європейської філософії Нового часу

Філософія Нового Часу є терміном, який широко застосовується в наближеній нам літературі для означення періоду в розгортанні історико–філософського процесу, і хронологічно пов'язується з початком

XVI – кінцем XIX ст. Проте слід одразу зауважити, що хронологічний чинник не є визначним щодо вирізнення цього періоду з–поміж інших. Вагомість виокремлення цього періоду ґрунтується своєрідною типологічністю філософської проблематики та засобів її вирішення. Тут варто вести мову про зародження принципової зміни парадигми філософування та означення постатей, чия творчість цьому посприяла.

Ця зміна парадигми філософування та переосмислення змісту предмету філософії розмежувала всі існуючі зразки філософії на нові та старі, попередні. Відтак, творчість філософів Нового Часу відбувалася як творення нової філософії, принципово відмінної від попередньої певними чинниками та складовими. Саме тому вірний відповідник означення цього типу філософії слід визнавати як період «Нової (modern) філософії», а термін «філософія нового часу» певного століття – вважати допоміжним і суголюсним більше періодизації суто історичному процесу, ніж історико–філософського.

Зазначена зміна парадигми філософських досліджень найперше стосувалася переосмислення значення фізичної природи в системі філософських уявлень про світ та світобудову. Традиційна теологічна парадигма ґрунтувалася на аристотелівському баченні підрядної ролі фізичної природи, яке втілювалося в розрізненні на першу метафізичну, та другу підрядну фізичну сферу дійсності. Згідно з цим поділом філософське знання поділялося на метафізику та фізику. Канонізоване християнством двобіччя світу нівелювало самостійне значення предметів відчуттєво–досвідних, вони завжди обіймали місце вторинної проекції дії начал вищих, позавідчуттєвих. Так само нівелювалося і значення природи як самодостатньої системи, універсуму.

Період філософської доби Відродження значною мірою підготував настання початку переосмислення ролі природи та знання про природу у філософських побудовах. Природничі дослідження не лише накопичували новий дослідницький матеріал, але й готували чинники світоглядних пе–

Історія філософії

ремін. Основною вимогою до філософії завжди залишалася вимога набуття нового, універсального за істотою знання. Проте філософські складники європейської теології вже тривалий час відігравали роль допоміжну щодо наук божественних. Філософія втратила як універсалістську методологічну функцію, так і бачення універсального предмету, дослідження якого давало б універсальне за змістом знання. Таким предметом нового філософського дослідження стає природа як універсальна цілісність, самостійна й самодостатня.

Поняття природи є одним з найбагатозначніших у філософії. Український термін «природа» охоплює значення, які в різних мовах і в різних контекстах означаються різними словами та термінами. Тому часто цей термін застосовується згідно з першоджерелом, чи рецептивно за змістом для означення змістів, починаючи від природи як суті, істоти чи сутності і аж до означення змісту універсальної єдності включно. Не з'ясовує питання і звертання до історичних філософських зразків, оскільки в одного автора ми маємо змогу віднайти низку відмінних значень. У нашому випадку мова може вестися про систему предметів, які постають у відчуттєво–досвідному вигляді і форми цього сприйняття визнаються за безпосередньо притаманні предметам, є їхніми невід'ємними якостями. Це за умови, що вже підметне слово система не може постати як предмет відчуттєвого сприйняття.

Однак ця плеяда дійсності завжди в попередній філософії, від Талеса починаючи, набувала підрядного значення. Значення істоти дійсності мали не якості предметів (форми відчуттєвого сприйняття людини), а прихована від відчуттів людини природа (сутність, буття, субстанція тощо) речей. У Талеса істотою речей була вода; число у піфагорійців; вогонь і логос у Геракліта; чотири корені суцього у Емпедокла; гомеомерії у Анаксагора; атоми та порожнеча у атомістів; ідеї у Платона; субстанції у Арістотеля; елейці на чолі з Парменідом взагалі оголосили предмети відчуттів примарами сприйняття, які породжуються всупереч істинному буттю як умоглядної єдності. Цю ж підрядність можна спостерігати у філософській парадигмі неоплатоніків, світогляді християн, різних видах середньовічної філософії та теології. Тому зміна погляду на місце природи як системи відчуттєво–досвідних предметів призвело до розрізнення філософій на старі та нові, або ж на стару філософію (з єдиною субстанційною основою) та нові філософії.

Згідно зі змінами світоглядного характеру відбулися і зміни щодо ставлення до знань людини. Постало питання нового зразка – що є джерелами знань людини, та якими засобами послуговується людина для набуття знань? Знання вперше розрізнилися на ті, які здобуваються виключно засобами людської істоти – людські знання, та знання, які надаються лю-

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

дині надлюдським чином – знання вроджене та божественне. Відтак, ми маємо справу з двома типами знань: знанням людським (і засобів відчуттєвості, які єдино невідсторонювані від істоти самої людини) та знанням людини (знання людини про справи божественні не включає в себе суто людське знання, вони мають відмінні джерела набуття).

Перша спроба відповіді на це запитання, як, власне, і зміст його формулювання, належить британському філософу Френсісу Бекону (1561–1626). Саме з цим іменем пов'язується хронологічно точне визначення «початку» настання періоду «нової філософії», на противагу іншим періодам розгортання історико-філософського процесу, щодо початкових дат яких завжди точаться суперечки. Саме він вперше наважився поперше, розглядати людське знання як систему знань, а, по-друге, розглядати цю систему знань як знання про систему природи. Саме цим визнавалося не підрядне, а самочинне значення фізичної природи. Вона ставала джерелом набуття нових знань універсального характеру, відновлювала пошукову функцію філософії.

Таким чином, предметом філософії стала дійсність, у якій фізична природа відігравала не підрядну, а самочинну роль. (Не варто захоплюватися приписуванням зразкам нової філософії виключного атеїстичного чинника Багато в чому «нові філософи» залишалися неперевершеними традиціоналістами у справах віри. Проте різючих змін зазнавали саме погляди на істоту та структуру дійсності, в якій Богу було відведено зовсім не другорядне значення, але й природа вже не мала суто тіньової присутності). У свою чергу, зміна предмету філософії спонукала і до пошуків нових засобів пізнання, які б узгоджувалися вже як з власними спроможностями людини, так і відповідали істині універсуму, набутій у формі істини Одкровення, чи вродженого знання.

Пошуки нового знання ознаменувалися пошуками нового засобу, чи методів пізнання, які б були позбавлені вад попередніх методів та давали змогу досягнути нові горизонти філософських досліджень. Контради-кторність ставлення до старої філософії щодо методів пізнання чітко визначилася вже у Ф. Бекона На противагу всьому змісту «Органону» Арістотеля британський філософ пропонує зміст власного «Нового Органону», який ні порядком, ні алгоритмом здійснення не нагадує метод давньогрецького філософа.

Узагальнена картина розроблених на теренах нової філософії методів може бути представлена чотирма методами, які вичерпують концептуальне поле теоретико-пізнавальних досліджень. Хронологічно першим методом у межах нової філософії є метод **емпіричний**, розроблений в основі Ф. Беконом, але який набув остаточного завершення у філософії

Історія філософії

також британського філософа Джона Локка (1632–1704). У ньому беззаперечно поєднуються дві складові – відчуттєво–досвідна та розумова. Зазначена врівноваженість цих складових є безумовним показником належності того чи іншого методу до емпіричного напрямку. Основою універсалистської спрямованості методу постає узагальнення здобутків методів різнорідних природничих наук. Єдність відчуттєво–досвідного та розумового складників утворює те, що ми називаємо емпіричним фактом (слово, наприклад, постає як предмет відчуттєвого сприйняття, і, водночас, втіленням певного розумового змісту). Провідною ж стратегією здійснення емпіричного дослідження є провадження індукції, яка призводить до наслідків, які ми б могли означити як середні аксіоми. Тобто, методологія емпіризму не наполягає на здобутті знань та істин, які б мали по–перше, остаточний і завершений вигляд, і, по–друге, співвідносилися б з навіть умовними абсолютними істинами, набуваючи таким чином значення істин відносних. Істинність емпіричного висновку співмірна виключно з сукупністю вихідного емпіричного матеріалу, який теоретично узагальнюється. У завершеному вигляді методу Д. Локка тому і визначається два джерела появи людських знань – від відчуттів та від рефлексії (розуму). Відтак будь–яка абсолютна істина постає як суто середня аксіома.

Другим за порядком розробки є метод **раціоналістичний**, безумовна першість започаткування якого належить французькому філософу Рене Декарту (1596–1650). Цей метод також має природничонаукову основу, але в найбільш раціоналізованому вигляді – математиці. Це спрямування визначається певністю Р. Декарта в тому, що істина та істинне знання мусить бути максимально позбавлене змістів, набутих від наук, які орудують значною часткою відчуттєвого досвіду. За Р. Декартом істина мусить мати завершений вигляд, бути очевидною, чіткою і ясною. Також вона мусить бути незмінною, вічною, однорідною, тобто такою, яка суцільно протилежна істині в емпіричному знанні. Оскільки змінність, плинність, нечіткість, сумнівність – це ознаки знання, якого ми набуваємо завдяки відчуттєвим сприйняттям, то відчуттєво–досвідний чинник не мусить брати участь у формуванні істинного знання шляхом застосування певного методу. Цей метод, відтак, мусить розгортатися виключно на засадах розумової дії, без огляду на будь–які відчуттєво–досвідні чинники. Саме тому провідною стратегією провадження раціонального дослідження є філософська дедукція, адаптований до нових завдань один з методів попередньої філософії.

Наступним методом дослідження ми визначаємо метод **історичного пізнання**, започаткований італійським істориком, філософом, філологом, правознавцем Джамбаттіста Віко (1668–1744). Доля цього методу не була досить беззмарною. Він виник як безпосередня реакція на метод Р. Декарта,

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

який мав природничонаукову основу. Відповідь Д. Віко ґрунтувалася тим, що примат науковості у створенні нових методів дослідження не обов'язково мусить визначатися природничими науками, оскільки саме з гуманітарної сфери можна вирізнити науки, які створюють основу для гуманітарного методу. Цими науками Д. Віко визначає історію, філософію, філологію та право, і свій метод називає методом історичного пізнання. Цей метод втілює першу спробу створення інтегративного гуманітарного методу, в якому критерії істинності визначаються не особистісною психологічною впевненістю дослідника в очевидність, ясність, безсумнівність істини, а технікою і методикою провадження дослідження. Саме гуманітарна спрямованість методу Д. Віко не дозволила йому набути широкого застосування в час життя філософа. Розвиток природничих наук і відповідних методологій створювали зразки для наслідування саме в цьому ключі. Метод історичного пізнання набув справедливого визнання лише у XVIII столітті.

Четвертим своєрідним і чинним методом пізнання є метод **сенсуалістичний**, який належить також французькому філософу Етьєну Бонно де Кондільяку (1715–1780). Він виникає на схрещенні розвитку ідейного змісту філософського просвітництва у Франції та рецепції філософської творчості в галузі розробок емпіричної методології британськими філософами Д. Локком (1632–1704) та Дж. Берклі (1685–1753). Залучаючи основоположні принципи означення Д. Локком розвитку структури досвіду людини та іматеріалістичні тенденції досвідної філософії Дж. Берклі у викладі Вольтера (1694–1778), Е. Кондільяк доходить висновку, що саме відчуттєвість стає єдиним засобом та джерелом пізнання для людини. Ідеї розуму є безумовними відбитками наших відчуттів (а не предметів, які для розуму постають завдяки відчуттям). Поняття ж забезпечують дослідження причин появи тієї чи іншої ідеї та є нічим іншим як модифікованим відчуттєвим сприйняттям. Відтак, сенсуалістична методологія визначає лише одне джерело людських знань – відчуття самої людини (на відміну від відчуттєвого сприйняття матеріальних предметів у Д. Локка, чи розумового набуття ідей Р. Декарта, чи вроджених ідей та принципів, чи знань, які містяться у джерелах філософії, історії, філології та права).

Окрім плідної методотворчої роботи становлення нової філософії вирізняється і переосмисленням певних основоположних категорій попередньої філософії. Зокрема, йдеться про категорію «субстанції», самодостатнє значення якої для всієї старої філософії було очевидним (за висловленням Арістотеля – визначити буття означає визначення того, що є субстанція). Поміж головніших зразків нової філософії можна вирізнити три самостійних та оригінальних підходи, які зумовлюють місце та роль категорії субстанції у філософському вченні.

Історія філософії

Перший з них набуває власного розвитку в межах емпіричної методології та еволюціонує зусиллями британських філософів Т. Гоббса (1588–1679), Д. Локка (1632–1704), Дж. Берклі (1685–1753) та Д. Юма (1711–1776). Він вирізняється, імовірно, найбільшою рішучістю у спробах вилучити категорію субстанції з засновків філософських побудов. Розпочинає цю тенденцію Т. Гоббс, означивши всю осяжну відчуттєво–досвідну дійсність не як позавідчуттєву субстанцію, а як тіло, наголосивши на властивостях осяжності, осязання. Д. Локк, продовжуючи визнавати позавідчуттєве існування матеріальної субстанції все ж виголосив часткову її неозначеність у суто субстанційних властивостях, поєднавши їх з властивостями відчуттєвих предметів та надавши їй місце «підстави», «підпорки» для розокремлених речей. А розрізнення якостей матеріальних предметів на первинні та вторинні спонукало єпископа Дж. Берклі до ствердження іматеріа–лістичної підстави філософії – категорія матеріальної субстанції є наслідком діяльності розуму і не відповідає жодному предмету зовнішнього досвіду (термін за Д. Локком). Вінцем цієї тенденції є філософське вчення Д. Юма. Продовжуючи основну стратегію розгляду місця та значення категорії субстанції Д. Юму вдалося заснувати несубстанційний тип філософії, тобто філософське вчення, у якому ця категорія не має принципового значення.

Другий підхід зумовлений своєрідною метафізикою Р. Декарта. Він водночас визнає метафізичну причину існування – Бога, та два рівнозначні наслідки цієї причини: матеріальну субстанцію та духовну, рівні за значенням та місцем щодо причини власного існування. Традиційно таку позицію Р. Декарта називають суто дуалістичною. Однак, це, вочевидь, певне применшення значення відкриття французького філософа. Радше, Р. Декарту вдалося обґрунтувати підстави філософії, в якій означається існування множини субстанцій. А дуалізм виявляється лише підвидом такої філософії. Це твердження може бути суголосним як з наслідками критики філософії Р. Декарта Б. Спінозою (1632–1677), так і філософськими здобутками Г. Ляйбніца (1646–1716). Для Р. Декарта протиставлення матеріальної субстанції та духовної не є принциповим, а радше очевидним («швидше за все вони протилежні»). Так само і тло двох субстанцій наповнюється на основі очевидності: все те, що не є протяжне належить до мислення.

Наступним потужним підходом є робота з адаптації категорій попередньої філософії і категорії субстанції, зокрема, до потреб нової філософії. Головна увага надавалась необхідності визнання єдності і, головне, однинності субстанції. Такий підхід сповідували Б. Спіноза (1632–1677) та Г. Ляйбніц (1646–1716). Б. Спіноза піддав різкій критиці визнання Р. Декартом множини субстанцій та надав власне вчення про єдину субстанцію – гіперсубстанційний погляд на істоту дійсності, який позбавляє, якщо стати на цю по–

зицію, будь-якої альтернативи. Проте це твердження не має суто негативного оцінного значення. Філософія Б. Спінози є видатним зразком цілісного світосприйняття та світогляду. А вплив вчення про єдину субстанцію як причину самої себе мало вплив на наступні покоління філософів ще впродовж щонайменше двох століть. Не менш видатною є й філософія Г. Ляйб-ніца, який публічно закликав впровадити спадщину Арістотеля в обіг проблематики нової філософії. І за основними властивостями вчення Г. Ляйб-ніца про субстанцію вельми схоже з Арістотелевим.

Окрім означення методологічних напрямків та ставлення до категорії субстанції існують також інші тематичні особливості нової філософії, які радше можуть бути розглянуті в спеціалізованій літературі. Однак на одній вагомій особливості теоретико-пізнавальних теорій варто наголосити. Починаючи з Р. Декарта в обіг філософської лексики запроваджується термін «ідея» для означення завершеного змісту мислення, своєрідної одиниці мислення. Вочевидь, що цей термін має відмінний зміст від змісту терміну «ідея» у філософії Платона. Догідне визначення терміну «ідея» знаходимо у Д. Локка: «Оскільки цей термін, як на мене, найліпше означає все те, що стає об'єктом мислення людини, то я застосовував його для вияву того, що з'ясовується словами «фантом», «поняття», «вид», чи всього того, чим може перейматися душа впродовж мислення»¹.

Подібне застосування терміну ідея призвело до появи цілого напрямку у дослідженнях з теорії пізнання, який згодом набув назви «Ідеїзм», тобто відбиття процесів мислення та діяльності душі у ідеях різного роду. Саме з цим пов'язаний згодом також популярний термін «ідеологія», тобто вчення про ідейний зміст мислення. Важливим завданням для будь-якого типу ідеїзму було і є визначення причини появи певної ідеї чи низки ідей. Якщо йдеться про визначення причин зовнішнього досвіду, то пізнавальна діяльність спрямована на здобування знання. Якщо ж йдеться про причини внутрішнього досвіду – рефлексію, спостереження розуму над власною діяльністю, тоді пізнавальна діяльність спрямована не стільки на здобування знання, скільки на впорядкування вже зафіксованого у вигляді ідей знання. Шляхи ж такого впорядкування кожним філософом розглядалися самостійно.

Коротка бібліографія історії філософії Нового часу

Зрозуміло, що дати вичерпну історіографію та бібліографію історії філософії

Нового часу неможливо ні за потребою підручника, ні за спроможністю осягнути всю ту літературу та електронні джерела, які зараз мають обіг у світі. Варто зупинитись на тих виданнях, які

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3-х т. – Т. 1. – 1985. – С. 95.

Історія філософії

безперечно можуть бути включені в навчальний процес, і які кількісно, а не раритетно наявні в освітніх бібліотеках.

На жаль, за останні роки не відбулося вибуху появи нової узагальнюючої та навчальної літератури з питань нової філософії. На теренах України продовжують мати вжиток підручники, видані ще за доби панування марксистсько–ленінської ідеології. Ця обставина позначилася на системі оцінювання внеску в історико–філософську скарбницю того чи іншого представника зазначеної доби. Згадані підручники та дослідження є в основі високопрофесійними розвідками, проте мають традиційну для тих часів ваду – однотипність висновків, незмінний набір тематик та проблем, які мали узгоджуватися з основними оцінками класиків марксизму–ленінізму.

Останнім часом у колі професійних дослідників не існує перепоны у засобах пошуку джерел. Проблема полягає у впровадженні цих матеріалів до навчального процесу, оскільки часом рекомендовані джерела є взаємовиключними з точки зору методологічної основи. Відтак, і ми не можемо оминати часткової еkleктики в означенні літератури для навчання, яка стосується системного висвітлення питань нової філософії. Наприкінці розділу подається перелік джерел, які можуть посприяти вивченню філософії Нового часу.

Серед зазначеної літератури, широко представленої в освіті України, окремо слід наголосити на підручниках з філософії Нового часу, належних перу італійських істориків філософії Дж. Реале та Д. Антісері та політологічну студію Себайна та Торсона. Перша робота цікава незвичною манерою викладу досить складного матеріалу, який, проте, сприймається легко та об'ємне. Друга викликає інтерес тим, що вперше читачам представлена політологічна розробка з історико–філософським підґрунтям, яка виконана на теоретичній основі застосування принципів філософії британця Д. Юма.

З огляду на представлену літературу виклад нової філософії розгортається на основі з'ясування вчень філософів у практично традиційній послідовності. Як вже зазначалося, нова філософія є рідкісним випадком – її «початок» чітко означений і поєднується з постаттю Ф. Бекона Відтак, розпочинає представлення нової філософії творчий спадок саме цього британського філософа – 1. Філософія Ф. Бекона. Далі послідовність, як один з варіантів, може мати такий вигляд: 2. Філософія Р. Декарта; 3. Філософія okazіоналізму. Арнольд Гейлінкс та Ніколя Мальбранш; 4. Філософія Б. Паскаля; 5. Теорія історичного пізнання Дж. Віко; 6. Філософія Т. Гоббса; 7. Філософія Б. Спінози; 8. Філософія Д. Локка; 9. Філософія Дж. Берклі; 10. Філософія Д. Юма; 11. Французьке Просвітництво.

Поміж цих постатей є можливість виокремити певні тематичні об'єднання. Філософія Р. Декарта породжує потужний струмінь впливу,

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

який означається як «Картезіанство». Картезіанство не є однорідним, має різноманітні розгалуження та спрямування. Зазначені вище теми 3–5 безпосередньо чи опосередковано стосуються саме розвитку картезіанства (при тому, що творчість зазначених мислителів не вичерпується виключно розвитком ідей Р. Декарта, а має цілком самобутній характер).

Дещо особіше знаходиться постать британського філософа Т.Гоббса. Існує низка поглядів на місце філософського доробку цього мислителя, філолога, політика, громадського діяча. Один з них визначає Т.Гоббсу місце, разом з Р. Декартом, засновника нової філософії. Побутує припущення, що саме сумісними зусиллями Т.Гоббса та Р.Декарта був зроджений термін «нова філософія» на означення того типу філософії, який вони сповідували. Це має підставу у історичному факті, що Т.Гоббс ніколи не згадує свого попередника Ф.Бекона як діяча на теренах розробки саме принципів нової філософії, а згадує лише як критика попередніх зразків філософії та креатора своєрідних завдань для майбутніх дослідників.

Водночас, існує і ставлення до теоретичної спадщини Т.Гоббса як істотного представника неперервної традиції розвитку досвідної філософії, чи філософії емпіризму. У такому випадку його творчість розглядається у поєднанні зі спадщиною Д.Локка, Дж. Берклі та Д.Юма. Безумовно, відтак, лише те, що не існує підстав для заперечення зазначених сполучень. Існує можливість розгляду філософії Т.Гоббса як у тематичному полемічному (стосовно Р.Декарта) сполученні, так і в еволюційному (Ф. Бекон – Т.Гоббс – Д.Локк – Дж. Берклі – Д.Юм).

У більшості досліджень творчу спадщину Б.Спінози та Г.Ляйбніца також розглядають сумісно. Однак таке поєднання теж потребує означення певної підстави для подібної сумісності. Характер сукупних теоретичних досягнень цих філософів часом настільки різке відмінний, навіть хронологічно та культурно віддалений, що необхідно зі значними зусиллями створювати передумови такого сумісного дослідження. Як правило, позиції Б. Спінози та Г. Ляйбніца узагальнюють і розглядають сумісно виключно на підставі критики ними дуалізму (множинності) субстанцій Р. Декарта та подібностей раціоналістичної методології. Згідно з цією обставиною цілісний творчий доробок Г. Ляйбніца може бути розглянутий в розділі «німецьке Просвітництво», а філософія Б. Спінози відповідно до критики філософії Р. Декарта в нашому розділі.

Наступним і безумовним за визначенням узагальненим підрозділом є філософські здобутки Д. Локка, Дж. Берклі та Д. Юма. їхня творчість і генетичне, і за результатами історико-філософських досліджень з різними теоретичними підставами визначається як «Емпірична філософія», а належних до неї філософів часом називають ще емпірицистами.

Історія філософії

Окрім зазначених філософських вчень та напрямків, які мають найсуттєвіше значення для епохи («... з-поміж багатоманіття історико-філософського матеріалу аналізуються лише вчення найвидатніших філософів епохи» – І. С. Нарський), коротко будуть викладені спрямування «французького Просвітництва», тим чи іншим чином пов'язані зі згаданими креативними джерелами.

Філософія Ф. Бекона

Філософські погляди Ф. Бекона варто розглянути у такій послідовності:

1. Постать Ф. Бекона.
2. Вчення про «ідоли» людського розуму.
3. Критика схоластики та критичний аналіз попередніх зразків філософії. Визначення істинного шляху наукового пізнання.
4. Експериментальне дослідження природи.
5. Філософський метод та його особливості.
6. Онтологія Ф. Бекона. Поняття матерії у філософії. Матерія і форма, матерія і рух.

Френсіс Бекон народився 22 січня 1561 р. у Лондоні (помер 9 жовтня 1626 р. у м. Хайгеті) у родині високосановного чиновника. Отримав прекрасну освіту – закінчив Кембріджський університет. Певний час виконував обов'язки помічника посла в Парижі, де набув чималих природничона-укових знань. З 1591 р. розпочинається чиновницька кар'єра Ф. Бекона, яка увінчувалася посадами Генерального адвоката, Генерального прокурора, Лорда – Хранителя Великої Печатки, Лорда-канцлера і, насамкінець, Правителя держави у відсутності короля. Отримує титули барона Веруламсько-го і віконт Сент-Альбанського.

Водночас займається чималим хабарництвом. Згідно з рішенням короля і парламенту він позбавляється всіх привілеїв і на певний час відлучається від активного політичного життя. Після цього присвячує себе виключно філософським та науковим дослідженням.

Твори Ф. Бекона

Головним твором з методології наукового пізнання був «Новий органон» (1620). Цей твір є другою частиною запланованого «Великого відтворення Наук», у якому першу частину Бекон мав намір

присвятити класифікації наук, у третій – дати опис явищ світу, у шостій істинному витлумаченню всіх явищ природи та історії.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVII ст.

Проект першої частини частково був втілений у великому творі «Про гідність та примноження наук». Також визнання набули праці «Про прогрес наук божественних і людських». В останні роки він працював над «Природньою і експериментальною історією».

Онтологічні проблеми (проблеми буття) розглядалися Ф. Беконом у незавершеному творі «Про принципи і начала».

Відомі його твори з політичних та суспільно–державних питань: утопічна «Нова Атлантида», «Досліди політичні і моральні». Дослідження давніх міфологій знайшли своє відбиття у роботі «Про мудрість давніх». Широко відома прихильність Ф. Бекона до застосування образів міфології у з'ясуванні питань не лише літературних чи історичних, але й теоретико–пізнавальних. Його вчення про три шляхи пізнання, означені поведінковими ознаками зі світу комах інакше як гносеологічним тотемізмом назвати важко. Проте подібне образне застосування пізнавальних стратегій дає вичерпну відповідь про зміст того чи іншого шляху.

Саме Ф. Бекону належить першість у своєрідному «розвінчанні» критеріальної ролі розуму в набутті людиною відчуттєво–досвідних знань. Філософ вперше вказує на існування перепон у структурі самої свідомості, які спотворюють істинне сприйняття явищ та предметів, цілісної природи. Ці перепони Ф. Бекон називає «ідолами», «примарами» розуму, а їхні впливи та зміст розглядає у вченні про «ідоли» пізнання людини.

Філософ висуває вимогу до дослідника, який має намір досягти істини – для здійснення істинного пізнання необхідно подолати перешкоди, які перебувають у самому мисленні. Що це за перешкоди, яка їхня природа, та у якій галузі духовної діяльності людини вони мають найбільшого впливу? Відповідь очевидна. Саме свідомість людини має слабкість, яка вела до постійних недоліків у пізнанні. Ці недоліки є ідолами (образами, примарами) притаманними самій природі людини.

Термін «ідоли» буквально означає «образи», у тому числі спотворені. Він походить від слова «ойдолон», який означав у давньогрецькій мові «тінь померлого». У цих двох значеннях поєднується як відома ще з давньогрецької філософії проблема пізнання за допомогою відчуттів – що ми сприймаємо: предмет, чи образ предмета, який фіксується у наших відчуттях (ідол)? – так і міфологічна негативна «блукаюча» примарність втраченого предметного існування.

Бекон розглядає чотири ідоли нашої свідомості. За своїм змістом вони є демонами людської душі, або образами відчуження, неістинними складовими свідомості.

Крім розуму, джерелом привидів–ідолів стає відчуттєва структура людської природи. Також Ф. Бекон вирізняє примари, джерела появи яких

Історія філософії

знаходяться в суспільних комунікативних стосунках. Оскільки ідоли перешкоджають істинному пізнанню, і ці перешкоди належні самій природі людини, завдання полягає в тому, щоб звільнитися від засилля ідолів. Для цього необхідно впливати на людську природу, очистити її і змінити. Вирізняючи чотири види ідолів філософ дає і характеристику кожному з них.

Перший вид ідолів – це «привиди (ідоли) роду». Вони властиві всьому людському роду, оскільки всі люди додають до природи речей, що пізнаються, природу власного духу. Це призводить до того, що люди вірять у свою непогрішність і впевнені в тому, що їх думки є мірою всіх речей.

Одним із проявів «привидів роду» є схильність людей більше підкорятися впливу позитивних, аніж негативних фактів. Серед значної кількості фактів людина завжди звертати увагу на ті, які певним чином співзвучні позитивним про них враженням. Навіть тоді, коли вони суперечать фактам та істині.

Другий вид – це «ідоли печери», до яких належать різноманітні індивідуальні прояви і видозміни дії «привидів роду». В означенні цього виду примар існує безумовна асоціація з міфом про печеру Платона, у якому людська душа подібна в'язню людського тіла, яка вимушена сприймати істинний світ у образах хистких тіней наших відчуттів.

Привиди печери – це хибні уяви, властиві різним індивідам. Вони виникають не лише безпосередньо завдячуючи природі, але й походять від виховання і спілкування з іншими людьми. Цей вид ідолів вирізняється значним різноманіттям, що залежить від особливостей кожної особи.

Більш однорідний характер притаманний «привидам ринку», поставання яких спричинено суспільними умовами життя людини. Ці «привиди» залежать від прихильності загальним поглядам, забобонам і розумовим хибам. Вони породжуються негативним впливом словесної плутанини. Особливо це стосується впливу, який виникає з застосування термінів схоластами.

Найбільше Ф. Бекон критикує схоластичні терміни «загальне», «відчуттєва якість» та ін., а також вплив схоластичних силогізмів, оскільки схоласти були непевні у виборі вихідних позицій щодо понять і суджень, які вони використовували у висновках. Наукове дослідження, проваджене засобами силогістики призводило до втрати істинного сприйняття речей та явищ. Саме тому у розробці власного методу Ф. Бекон вилучить силогістику з «мистецтва відкриття».

Критику «привидів ринку» Бекон пов'язував не лише з обвинуваченнями на адресу схоластичної філософії, але й з демагогами, які намагаються досягти мети з допомогою красномовств. Засуджує він і гуманістів, для яких словесність давніх мов і антична філологія перетворилася на самоціль.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Останній, четвертий вид ідолів – привиди театру, які є похідними від «привидів ринку». Тут йдеться про спотворюючий вплив хибних теорій і філософських вчень. Вони завдають шкоди відкриттю істини, зашо-рюючи зір, продовжуючи плодитися у неймовірній кількості, їх відрізняє від перших трьох схиляння перед раніше визнаними авторитетами. До них Ф. Бекон зараховує Піфагора, Платона та Арістотеля, хоча і не заперечує їх конкретно-історичного значення.

За природою походження ідоли є вродженими, складними (і вроджені, і набуті) та набутими. До безумовно вроджених належать ідоли першого виду. Другий вид є складним. І лише третій та четвертий суто набуті.

Три шляхи пізнання

Вже зазначалося на впливі міфологічно-образних засобів на всі теоретичні положення філософії Бекона. Але особливо яскраво це виявилось у визначенні шляхів пізнання. Звільнившись від вад

свідомості важливо обрати і істинний шлях дослідження. Досліджуючи попередній досвід Ф. Бекон доходить висновку, що існують три можливі і основні шляхи пізнання – павука, мурахи і бджоли.

«Шлях павука» являє собою спробу виведення істини із теоретичної, умоглядної сфери свідомості. Бекон характеризує цей шлях як поспішне, необгрунтоване піднесення від первинних фактів до «найзагальніших аксіом», а потім виведення із них знання, що вже не має такого загального характеру. У добутку такий шлях призводить лише до дуже негативних наслідків.

Помилки тих дослідників, які здійснюють пошук таким чином полягають у тому, що, вивівши «найзагальніші аксіоми», вони надалі не зважають на той досвідний матеріал, який став основою для узагальнення. Таким шляхом рухався у власних побудовах ще Арістотель. Його ж впливу зазнала і значна частина схоластичних методів дослідження.

За загальним ставленням критика «шляху» павука у Бекона перетворилася на критику спекулятивного раціоналізму і антиемпіричного способу мислення. Водночас, Ф. Бекон не заперечує тієї значної користі, якої надали схоласти, удосконалюючи саме засоби теоретичної аргументації.

«Шлях мурахи» – це є шлях, яким рухалися прибічники накопичення виключно відчуттєво-досвідного матеріалу. Такий спосіб пізнання властивий науковцям, які працюють на теренах дослідження природи –розрізненим наукам. Вони не спроможні вийти за межі власного емпіричного матеріалу та побачити власну галузь у системі наук.

І лише третій шлях – «шлях бджоли» – є дійсно науковим. Він поєднує переваги перших двох, але переборює їхні недоліки. Піднесення від

Історія філософії

відчуттєвого досвіду до теоретичних аксіом (середніх аксіом) є станом неперервним. Цей шлях дійсно нагадує виробництво меду (теорії) з нектару та пилку (відчуттєво–досвідного матеріалу). Як нектар ще не є медом, так і дані відчуттів є лише передумовою дійсної теорії.

Експериментальне ставлення до дійсності

Одним з найкращих зразків аналізу експериментального ставлення до дійсності Ф. Бекона є дослідження Ю. П. Михаленко (Бэкон и его учение. – М., 1975), основні тези та порядок висвітлення проблеми якого ми покладемо в основу з'ясування зазначеного питання.

Схоластика надала два види доведень: риторичний і догматичний. Вони є однаково віддалені від дійсного дослідження, оскільки існує недостача певної основи. Схоластика мала значний спекулятивний компонент, але її недолік полягав у відсутності потреби залучення нового відчуттєво–досвідного матеріалу. Поставала необхідність у досягненні нового позитивного знання.

Для цього необхідно було зумовити організацію ефективного експериментального дослідження. Бекон вважав, що наукове знання ґрунтується на досвіді, а не лише на безпосередніх даних відчуттів. Вже в цьому філософ розрізнявав дані відчуттів та досвід, як теоретично узагальнені, аксіоматизовані відчуттєві дані. Цей досвід є добуток цілеспрямованого організованого досвіду – експерименту. Наука за Ф. Беконем не може базуватися лише на відчуттєвому, або ж умоглядному досвіді: сенсуалістичний реалізм настільки ж недостатній, як і абстрактно–спекулятивна метафізика: «... дидактики беруть принципи наук начебто у позику від окремих наук; далі, вони схиляються перед першими поняттями розуму; і, в решті решт, заспокоюються на безпосередніх даних ...відчуття». Однак Ф. Бекон переконаний, що сукупність запозичених методів окремих наук не є істинний метод. Для них необхідно відшукати універсальний метод, який би забезпечив повноту дослідження.

Залежність від безпосереднього відчуттєвого досвіду людини і його хибі може виправити правильно організований і спеціально прилаштований для того чи іншого дослідження дослід або експеримент. Саме його: «... ми готуємо у якості світоча, який необхідно розпалити та привнести в природу», «...оскільки природа речей краще виявляється у стані штучного обмеження, ніж у власній свободі».

Дослід у науці мусить здійснюватися за наперед визначеним планом, у певному порядку, і вести від досліду і експерименту до нових експериментів, або ж від них до теоретичних аксіом, які у свою чергу вказують шлях до нових експериментів. Ф. Бекон означає два шляхи: 1. експе–

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

римент – експеримент – досвід і здатності дослідника; 2. експеримент – теоретична аксіома – експеримент – потреба у методі індивідуального витлумачення природи.

У методологічному обґрунтуванні науки Бекон вирізняє два аспекти: 1) критичний, зосереджений на переборенні перепон до пізнання; та 2) позитивний, який передбачав обґрунтування необхідності нового методу і його розробки.

Ф. Бекон перший виголосив, що призначення нової філософії його часу – створення нового методу. Правильно, що «метою будь-якої науки є її практична доцільність». Але невірно було б звинувачувати філософію у непотрібності, оскільки так як із шлунку поживні речовини прямують до всіх частин тіла, так і від філософії «...потрапляють життєві соки і сили до всіх професій і мистецтв». Якщо розроблюваний метод «містить у собі можливість всіх інших відкриттів», а останні ведуть до панування над природою, то створення методу «буде найпліднішим породженням часу».

Зазначена універсальність методу не тотожна уніфікації його застосування різними дослідниками, його дієвість також залежить від конкретних здібностей людини. Строгість наукового методу пов'язана насамперед з тим, що нестримність творчої інтуїції мислителя мусить бути обмежена природою речей. У цьому, найперше, полягає вимога наукової методології. Пізнання законів природи дає змогу не лише передбачувати події, але й керувати ними. Наукова методологія мусить вказувати кожній науці її діло – пізнання законів природи.

Таким чином, теорія пізнання Ф. Бекона передбачає, що все пізнання людини має своїм джерелом враження відчуттів, які виникають під впливом матеріальних об'єктів. До того ж, таким чином, що навіть у власних уявах людина не має змоги вийти за межі матеріалу, який надається органами відчуттів, хоча спосіб впорядкування цього матеріалу міг би бути і довільним.

Функції експериментального дослідження:

1) Дослідження природної історії. Передбачається індуктивне дослідження і впорядкування історичних фактів на нових підставах. Здійснюється критика тих, хто вважав достатнім «укласти історію тварин, рослин, мінералів, без посилань на експерименти механічних мистецтв (котрі саме і є найважливішими для філософії)»;

2) Виробнича практика, або ж науковий експеримент. Тематика і технологія виробництва за Ф. Беконом має прямий аналог з експериментуванням з науковими приладами у прийомах і цілях.

3) Доповнення відчуттєвих здібностей людини механічними та іншими засобами: Зору – «Вочевидь, що поміж відчуттів першочергового

Історія філософії

значення стосовно поінформованості набуває зір, для якого, відтак, особливо важливо відшукати допомогу»; Відчуття дотикання: «ці два відчуття інформують найширше і стосовно загальних предметів, тоді як останні інформують лише стосовно властивих лише їм предметів».

4) Експериментально–аналітичні тенденції у природодослідженні. Найдосконаліша внутрішня побудова тіл безпосередньо недоступна сприйняттю, тому теоретико–експериментальні дослідження на основі нового методу забезпечать розвиток окремих природничих наук.

Для всіх випадків формою закріплення цих знань Ф. Бекон визначає писемність, що цілком узгоджується з відповідністю інтелектуальної спроможності людини – пам'яті, з матеріалами історії. Відповідно до цього формується і два рівні історичного матеріалу. Перший охоплює розрізнений, невпорядкований матеріал. Друга стає досягненням методологічного дослідження. Цими двома рівнями є: 1) Розповідна історія природознавства – «природнича історія»; та 2) Індуктивна історія.

Якщо розповідна історія природознавства наголошує на відмінності досвіду від теорії, певну самостійність експериментування, то індуктивна історія віддає належне зв'язку досвіду з теорією, бо саме на цьому рівні розпочинається узагальнення досвіду.

Методики, якими Ф. Бекон радить користуватися у створенні індуктивної історії мають такий вигляд:

1) Узагальнення: «завдяки існуючій у багатьох відношеннях подібності між речами, які належать одному виду» – слідує, що «якщо відомий один, то відомі і всі»;

2) Матеріал в індуктивній історії мусить бути підготовлений до узагальнення шляхом відбору та синтезування фактів;

3) Індуктивна історія на відміну від розповідної мусить звертати увагу на причини явищ, а не схилитися виключно до опису явищ, як це притаманно більшості з існуючих попередніх історичних джерел. Відтак, завдання полягає у виявленні та унаочненні сутності явищ;

4) Суцільна увага мусить бути зосереджена в індуктивній історії на подібності речей, тому що це сприяє розгортанню наук, які відбирають зі сфери досвіду речі з подібними властивостями..

Загальний шлях від даних досвіду до встановлення законів природи Бекон розділяє на три частини: 1) Історія природознавства (природнича історія); 2) Таблиці і співставлення прикладів; 3) Наведення, що постає як філософська індукція. Власне, процес наведення і є індукцією. Дві перші є підготовчими до третьої. Наведення визначає зміст перших двох, який своєю метою має пошук законів природи, чи її «форм». Що ж таке форма, яка визначає мету дослідження?

За Беконом універсум не має іншої причини, окрім тієї, яка в ньому ж і полягає; причиною ж будь-якого явища і будь-якої речі може бути лише інше явище, чи інша річ. Ці причини Бекон називає формами. Філософ дає наступне значення поняття «форма». В узагальненому вигляді – це форма як причина, унаочнена як закон природи, або аксіома: «справа і мета людського знання полягає в тому, щоб відкривати форму даної природи, чи ж істотну відмінність, чи породжуючу природу, чи джерело поставання». Ці форми, чи дійсні відмінності речей є законами чистої дії.

Пізнання за Беконом є заглиблення від поверхні явищ до сутності речей: «Форма речі є сама річ, і річ відрізняється від форми не інакше, як явище відрізняється від сутності, чи зовнішнє від внутрішнього, чи річ по відношенню до людини – від речі по відношенню до всесвіту». Зовнішнє постає завжди плінним, змінним. Сутність речі – це те стійке, що зберігається у всіх взаємодіях речі з іншими речами, а сприйняття речі людиною є лише одним із багатоманітних виявів сутності цієї речі. Оскільки сутність речі є джерелом її прояву, вона ж є і причиною явищ. Відтак, сутність, причина і закон є лише різними аспектами одного і того ж внутрішнього змісту речі. Необхідний зв'язок між причиною і дією (наслідком) є зв'язком постійним, котрий не має жодних видозмін.

Відтак порядок відшукування зв'язку і укладає правила методу, які мусять привести від сукупності неупорядкованого матеріалу стосовно певного явища, чи інакше природи (стратегія описової історії) до встановлення істинної форми цього явища чи природи (стратегія індуктивного опрацювання історичного матеріалу). Ці **правила** мають наступний вигляд:

1) Складається список, або таблиця прикладів, у яких певна «природа», або властивість, наявні, хоча б у найвідмінніших матеріальних умовах.

2) Укладається список, чи таблиця, прикладів, де відсутня зазначена певна «природа» або ж признак. Так як число таких прикладів наперед нескінченне, треба негативне підрядити позитивному. Це означає, що перерахування негативних прикладів обмежується лише найбільш подібним прикладам, у яких шукана природа наявна. Це таблиця відхилень, або ж «відсутності у найближчому».

3) Список інтенсифікації наявності природи як ознаки. Укладається список прикладів, у яких шукана природа набуває зростання чи спадання у власних виявах. Це є таблиця ступенів, або ж порівняння. За нею відбувається процес наведення. Він полягає у тому, що шляхом відсторонення незначущих властивостей згідно з встановленою інтенсивністю проявів шуканої природи дослідник отримує незмінний і невідсторонюваний від «природи» чинник. Після таких дій «залишиться позитивна форма, міцна, істинна і гарно обгрунтована».

Історія філософії

Для усвідомлення місця методу Ф. Бекона для дослідження природи важливого значення набуває складена пізнішими дослідниками «Таблиця людських пізнань». Саме в ній графічним чином відбите підпорядкування різних людських пізнань згідно з трьома інтелектуальними спроможностями людини – пам'яттю, уявою та розсудком. Першій спроможності відповідає історія, другій – поезія, і третя співмірна з філософією. Саме в розділі «філософія» Ф. Бекон розрізняє істинний індуктивний метод дослідження та підданий дії ідолів метод дослідження за допомогою силогізмів. Перший включений у підрозділ «Мистецтво відкриття», а другий у підрозділ «Мистецтво судження», підрозділом якого є «Вчення про ідоли». Вже цим філософ наголосив на тому, що мистецтво судження (дослідження шляхом побудови силогізмів) не призводить до істинного знання.

Також у цій таблиці закріплюється принципова відмінність позиції Ф. Бекона від позиції Арістотеля стосовно поділу філософії на першу та другу філософію – «Метафізику» та «Фізику». Щодо першої філософії головними складниками визначаються «Вчення про людину» та «Вчення про природу, чи природничу філософію». І вже в підрозділах «Вчення про природу» – «Теоретичне вчення про природу» перебуває підрозділ «Метафізика» як «вчення про форми» та «вчення про кінцеві причини». Відтак, Ф. Бекон не розглядає метафізику як вчення про суще саме по собі, відсторонене від відчуттєво-досвідної дійсності. Метафізика з'ясовує саме те, чим є форма як природний закон, причинна основа, природне тло речі.

Філософія Р. Декарта

Філософські погляди Р. Декарта варто розглянути крізь призму його методологічних розвідок у наступній послідовності:

1. Постать Р. Декарта.
2. Вчення Декарта про метод. Головні правила методу.
3. Принцип універсального сумніву та його методологічне значення. *Рене Декарт* народився у 1596 р. у м. Ляе в родині дворянина.

В 1612 р. він закінчує єзуїтську школу. За згадками біографів навчання в цій школі мало на майбутнього філософа значний вплив. Особливості навчального процесу, започаткованого ієзуїтами сприяли не стільки накопиченню позитивних знань, скільки формуванню належного ставлення до предмету вивчення.

В 1618 р. Декарт добровільно йде до армії, де отримує можливість занять філософією. Після військової служби він перебуває у Парижі. Саме там відбувається деталізація його філософського методу.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Раціоналізм Декарта

У 1628 р. він від'їжджає до Голландії для вдосконалення своїх освітніх здібностей. Під час двадцятилітнього перебування в Голландії Р. Декарт створює «Правила для керівництва розуму» із попереднім нарисом правил методу, трактат «Трактат про Всесвіт», на захист Коперника.

У 1637 р. Декарт оприлюднює методологічне дослідження «Міркування про метод», а 4 роки поспіль з'являється твір «Метафізичні роздуми». У 1644 р. з'являється головна праця Декарта «Принципи філософії». Після неприхильного сприйняття цих праць у 1649 р. Р. Декарт від'їжджає до Швеції на запрошення шведської королеви. Однак на початку 1650 р. занедужує на пневмонію і помирає.

Раціоналізм визначається певним ставленням до визначення істини: вона мусить бути абсолютною, повною, вічною і незмінною, їй властивий всезагальний і обов'язковий характер. Тому ідеальним для подібного знання може бути математика, яка відсторонює все мінливе, відносне і нестійке. Із цього слідує, що при такому розумінні істини її джерело і критерії не можуть мати досвідного характеру, – тому, що відчуттєвий досвід нетривкий і непевний.

Істина може бути виведеною лише з розуму, вона полягає лише в розумових, логічних зв'язках і змістах, і лише розумом може бути перевіреною. Однією з важливих рис раціоналізму є ототожнення реальних причинно–наслідкових зв'язків з відношеннями логічного виведення.

Дійсна причина (*causa*) і логічна підстава (*ratio*) розглядалися як синоніми. Р. Декарт визнавав існування вроджених ідей і дуже різко підкреслював визначальність раціоналістичного критерію істини. Вроджені ідеї не визначали всю сукупність знань людини. Основну кількість знань людина набувала через досвід розумового мислення. Однак вроджені ідеї мали визначальне значення для тих ідей, які створювалися шляхом логічного виведення. Вони були наче зразками, безумовними, очевидними і ясними, з якими необхідно порівнювалися всі здобутки активного розуму–інтелекту.

Він вважав, що дійсна філософія мусить бути єдиною як за своєю теоретичною частиною, так і за методом. Наука мусить бути стрункою логічною системою, яка ґрунтується математичними засобами. Як і у випадку з філософською позицією Ф. Бекона, розробку методу універсального філософського дослідження Р. Декарт пов'язував з основою природничих наук. Оскільки саме вона забезпечувала можливість позбутися хиб, які супроводжують дослідження виключно засобами спекулятивних методів, поширених у теології та попередній філософії. Р. Декарт також розповсюджує власну критику на обіг думки, засвідченої тим, чи іншим ав–

Історія філософії

торитетом. Саме визнання авторитетного характеру істини призводить до помилок та хибних уявлень. Істина не може бути засвідчена виключно вірою. Відтак, необхідно відмовитись від всіх суджень, котрі коли-небудь були сприйняті на віру.

Необхідності перегляду мусить зазнати і метод передачі знання: звичай і приклад мусить бути трансформований у перевірку індивідуальним розумом істини. Лише індивідуальне знання, яке набуло значення достовірності може вважатися за істинне. Однак індивідуальна достовірність мусить узгоджуватися з принципом об'єктивної достовірності. Цей шлях передбачає необхідність утворити власний механізм перевірки будь-якого знання: тому початком ставлення до будь-якого знання, що стало предметом сприйняття розуму мусить стати принцип сумніву. Саме принцип сумніву і його методологічне значення спонукають до радикальної зміни всієї попередньої побудови наук і філософії.

Наукове знання мусить бути побудованим як єдина система, а не як сукупність випадкових істин та відкриттів. Основою таких знань може бути певна система найочевидніших і достовірних тверджень. Вони ґрунтуються на наявних вроджених ідеях, безсумнівних та самоочевидних, і систематизують у логічній послідовності все наново перевірене та набуте знання. Це знання охоплює як знання про самочинну та об'єктивну природу, так і знання, яке набувається розумом. Розум за Р. Декартом здійснює функцію, яку звично називають рефлексією, тобто спостереженням розуму над власною діяльністю за допомогою власних же засобів.

Головна ідея раціоналізму Р. Декарта визначає його впевненість у тому, що два шляхи пізнання (природи та розуму) цілком рівноправні і ведуть до одного результату: розум, осягаючи себе, пізнає водночас і природу, а пізнаючи природу, набуває насамкінець знання і про себе. Саме таке дослідження стає розробкою методу дослідження, який би враховував відповідне розуміння істини, мав логіко-математичної основу та був універсальним щодо застосування – міг би застосовуватися у дослідженнях як природи, так і мислення.

Метод пізнання. Чотири правила методу

Правила методу лише через певний час поспіль формулювання були зведені до основних чотирьох. Сам Р. Декарт згадує про двадцять одне правило, які стають керманічем для розуму у здобуванні ним істинного знання. Проте чотири основні правила вичерпують принципову основу методу, і їх застосування має, на думку філософа, забезпечити безперечну істинність добутоків.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Перше правило методу Декарта вимагає визнавати за істинне лише те, що сприймається і постає у дуже ясному і чіткому вигляді, або ж є очевидним. Цим визначається інтуїтивний характер дії першого правила. Варто зазначити, що саме Р. Декарту належить визначення терміну «інтелектуальна інтуїція», як розумове сприйняття безсумнівної істини. Також це правило є і цариною дії сумніву. Якщо щось постає у безсумнівній, очевидній формі – то щезає необхідність продовжувати дослідження. І навпаки. Інтелектуальна інтуїція за Декартом є цілковито безпомилковою, і не потребує додаткових зусиль розуму. Те, що інтуїтивне – безсумнівне, а все те, що не підлягає інтуїтивній чіткості є сумнівним і потребує перевірки. В якості критерію істини, інтуїція визначається як стан розумової самоочевидності. Водночас, саме інтуїція дає нам впевненість у тому, що вимагає перевірки.

Принципи вчення про інтелектуальну інтуїцію Р. Декарта мали значний розвиток у картезіанстві та інших раціоналістичних системах та методах. Проте саме поєднання дії інтелектуальної інтуїції та сумніву стали предметом критики багатьох філософів, і, зокрема Дж. Віко. Цей мислитель закинув Р. Декарту особистісне психологічне сприйняття очевидності та сумнівності, що позбавляє їх становища критеріїв істинності чи хибності.

Друге правило методу пропонує розділити кожен реч або явище на більш прості складові, щоб потім зосередитись на таких вже неподільних і прости явищах, які мають безсумнівний та очевидний характер. Це є етап аналізу, чи пошуку вихідних позицій знання. Головна мета полягає у тому, щоб виокремити самоочевидні речі чи явища для створення підґрунтя для дійсного дослідження.

Третє правило Декарта полягає у тому, що у пізнанні думка мусить прямувати від найпростіших і найдоступніших нам речей (в емпіричному і гносеологічному аспектах) до більш складних. Цей вивід і є дедукцією. Математична дедукція Р. Декарта не є тотожною дедукції у схоластичних працях, чи дедукції як методу Арістотеля.

Четверте правило полягає у тому, щоб найповніше класифікувати весь існуючий матеріал. Це правило має чотири основні операції:

- 1) Вказується на необхідність найповнішої класифікації матеріалу до здійснення індукції (до дії другого правила);
 - 2) Орієнтація на повну індукцію, як перший щабель і умова дійсної передумови дедукції;
 - 3) Вимога достатньої повноти, точності і коректності у процесі самої дедукції.
- Дедукційне розмірковування порушується, якщо за його провадження визнають істинними проміжні ланки, які ще необхідно довести і ствердити. Те ж саме стосується і порушення послідовності та порядку розгляду ланок доведення.

Історія філософії

4) Розширення до вимоги повноти у застосуванні всіх правил методу. Лише тоді можливе здійснення будь-якого аналізу і дослідження.

Методологічне значення сумніву Р. Декарта

Вже було наголошено на ролі сумніву, яку він відіграє у здійсненні правил методу. До важливих зауважень методологічного характеру щодо сумніву варто згадати про істотну відмінність змісту сумніву Р. Декарта від сумніву в скептицизмі. Скептицизм, відмінний від догматизму власним послідовним сумнівом щодо вихідних тверджень сумнівності (послідовний скептик мусить скептично ставитись і до власного скептицизму) все ж не отримує позитивного добутку з застосування власних підходів. Нове знання скептика полягає у доведенні суперечностей щораз нового вчення чи теорії, які стають предметом осмислення скептика. Р. Декарт наполягає саме на евристичній функції застосування принципу сумніву. Наслідком такого застосування може стати не лише підтвердження сумнівності предмета дослідження, але й ствердження істинності того чи іншого положення та спонукання до методологічного досягнення нового знання на основі вже безсумнівних істин (аксіом).

Філософія okazіоналізму. А. Гейлінкста Н. Мальбранш

Арнольд Гейлінкс

Засновником okazіоналізму, досить потужного філософського напрямку у XVII ст., є *Арнольд Гейлінкс*. Він виникає як продовження розвитку основоположень філософії Р. Декарта та належить

до картезіанського напрямку. Термін okazіоналізм походить від латинського *occasio*, що є родовим відмінком від *occasions* – випадок, привід.

Головне питання полягає у вирішенні поставленого Р. Декартом питання про взаємини душі і тіла. Головним висновком є визнання принципової неможливості взаємовпливу душі на тіло, а у філософії Н. Мальбранша і неможливості визначення взаємовпливу тіла на тіло, протяжності на протяжність, їх позірна «взаємодія» є лише результат випадку, який уособлюється в безпосередньому впливі Бога на протяжне тіло у кожному випадку. Okazіоналізм виступив супротивником матеріалістичної тенденції у розвитку картезіанства (Анрі де Руа (Леруа) (1598–1679), Бернар де Фон–тенель (1657–1757), П.–Ж. Кабаніс (1757–1808), П'єр Гассенді 1592–1655). Прихильники матеріалістичного спрямування узагальнено вирішували

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

проблему співвідношення душі і тіла, як визнання матерії, тілесності діяльною причиною вольових та розумових здійснень.

Оказіоналізм стверджував, що тілесна причина насправді є лише «приводом» для істинної «діяльної» причини, якою може бути лише Бог.

Зворотно, і воля та розум не можуть впливати на тіло. Вони є лише «приводом», через який здійснюється вплив Бога. Таким чином, проблема «мозкової залози», «шишковидної залози» спричинила тривалі суперечки стосовно «істинних» та «випадкових» причин. У розробці теорії оказіоналізму взяли участь Луї де Лафорж, Жеро де Корденуа (1620–1684), Йоган Клауберг (1622–1665).

Арнольд Гейлінкс (1624–1669) є мислителем, який сформулював основні принципи оказіоналізму. Жив і працював у Бельгії. Спочатку в Лубенському університеті, а згодом у Лейдені.

Вихідною позицією його філософії було радикальне визнання дуалізму тілесного та духовного. Це радикальне визнання призводило до того, що вихідною точкою всіх висновків і спостережень може бути лише рефлектує Я.

Саме це рефлектує Я і стає відповідником існування. Зміст існування зумовлений усвідомленням зв'язків. Все, що існує – усвідомлюється мислячим Я. Якщо ж воно не усвідомлюється – відповідно воно і не здійснюється. Якщо мисляче Я не усвідомлює власного причинного впливу на матеріальні тіла, і навпаки, якщо нам не стає зрозумілим механізм, спосіб цього спричинення, то, відтак, цього впливу і не «існує», він не здійснюється.

Слідуючи з цього логічно припустити, що людина є лише «свідком» причинних наслідків, які позірно нею сприймаються. Проте істинні причини перебувають відповідно, не в духовній чи матеріальній субстанціях, а поза їхньою тотальністю – тобто ними є Бог.

Зовнішній вияв причини і наслідку як від впливу духу на тіло, так і тіла на дух, не є «дійсною», «істинною» причиною, а є «оказіональною причиною», випадковою, паралельно з якою безпосередньо існує «істинна» причина, або Бог.

У своїх працях А. Гейлінкс зачепив проблеми і запропонував моделі їх вирішень, які були дуже характерні для філософії Б. Спінози та Г. Ляйбніца.

Неспроможність мислячого Я з'ясувати безпосередній вплив між душею і тілом, визнання паралельного синхронізуючого взаємодію духу і тіла впливу Бога, призвела до максими філософської програм А. Гейлінкса: «Так є, відтак, хай буде так» – «Ita est, ergo ita sit!»

Ніколя Мальбранш

Ніколя Мальбранш (1638–1715) був основним представником течії оказіоналізму у Франції. Продовжуючи шлях вирішення проблем картезіанської філософії, запропонований А. Гейлінксом, Н. Мальбранш здійснював критику саме

матеріалістичних компонентів у філософії Р. Декарта. Якщо А. Гейлінкс доводив про неможливість встановлення необхідних причинних зв'язків між ідеями та тілами, а встановлення лише випадкових, які виникають у наслідку спостереження людиною випадкового збігу послідовності у сприйнятті (ідея предмету – предмет, чи навпаки), то Н. Мальбранш заперечив і встановлення будь-яких не лише причинних, але й логічних зв'язків (предмет – предмет; ідея – ідея).

Народився Мальбранш у 1638 р. Закінчив коледж де ла Флеш і курс богослов'я в Сорбонні, став священиком. У 26 років познайомився з «Метафізичними роздумами» Р. Декарта. Після 10 років інтенсивного вивчення картезіанства написав свій головний твір «Про пошуки істини» (1674 р.). Його перу також належать «Трактат про природу і благодать» (1680), «Трактат про мораль» (1684), «Християнські роздуми» (1683), «Бесіди про метафізику» (1688) – в яких викладено чітко і послідовно основні положення його філософії. Помер Н. Мальбранш у 1715 році.

Хоча у філософії Н. Мальбранша наявні чіткі теологічні та містичні компоненти, його твори часто піддавалися церковній критиці, а «Трактат про природу та благодать» був офіційно засуджений. Важливим чинником філософії Н. Мальбранша були ідеї платонізму, неоплатонізму та Святого Августина. Перипатетична школа та Арістотель часто були критиковані.

Головне твердженням Н. Мальбранша стосовно картезіанської проблеми співвідношення душі та тіла має такий вигляд: тіла не впливають на духовне начало так само, як і духовне начало не впливає на матеріальне. У твердженні філософа відкидаються навіть елементарні обумовлення, які слідує з ідеї «мозкової залози». Тіло не спроможне «передати» механічним чином жодного «знання» як ідеї, ентелехії, форми тощо – про себе.

Оскільки душі розрізнені між собою і тілами, ідеї перебувають в одиничній душі і безпосередньо пов'язані лише з Богом. Таким чином, Н. Мальбранш гносеологізує платонівсько–августинівське тлумачення ідей у функціональному значенні, і надає їм нового визначення як онтологічних одиниць на засадах декартівського аналізу, а не платонічного співвідношення ідеї та речі. Пізнаються лише ідеї, безстосовно до речей, оскільки речі не спроможні впливати на душу, дух. Всі речі, які ми сприймаємо, є

ідеями. Саме цей висновок буде мати далекосяжні наслідки. До цього твердження Н. Мальбранша буде звернена увага, найперше, представника британського емпіризму Дж. Берклі. Його філософська концепція буде ґрунтуватися саме на запереченні самочинної ролі тілесності як незалежних від відчуттів якостей.

Ідеї не вроджені нашій душі, оскільки це б суперечило дійсним можливостям і спроможностям рефлектуючого Я, а належать Богові. Відтак дійсне пізнання речей – це їх бачення в Богові і через Бога, а Бог є загальним місцем духів, світоглядом, на якому ґрунтується будь-яке пізнання і свідомість. Метою пізнання і є Бог.

У творі «Про пошуки істини» Н. Мальбранш пише: «Ми сприймаємо предмети, які перебувають поза нами. Ми бачимо сонце, зорі і нескінченну кількість речей поза нами, однак неможливо, щоб душа залишала тіло, і прямувала ... на прогулянку на небеса подивитись на ці тіла. Вона не бачить їх самих по собі; безпосередній об'єкт спостереження, наприклад, не сонце, а дещо, найтісніше пов'язане з нашою душею, це те, що я називаю «ідеєю». Відтак, у змісті цього слова я вбачаю не що інше, як безпосередньо об'єкт чи щось, найближче духу, коли він сприймає той чи інший об'єкт».

За Н. Мальбраншем, душа сприймає речі трьома способами: за допомогою відчуттів, увагою і чистим розсудком. Відчуття дають нам знання не про власне речі, а про їхню взаємодію з нашим тілом. Лише чистий розсудок, позбавлений домішок тілесності, дає нам істинне знання.

Філософія Б. Паскаля

Пор-Рояль – абатство, яке стало одним із центрів культурного життя Франції. Воно відоме тим, що стало осердям значної полемічної філософської та теологічної культури не лише Франції, але й Європи. Саме на теренах Пор-Роялю виникає своєрідна традиція розбудови основ логіки на підставах раціоналізму Р. Декарта, її зміст пов'язується з діяльністю двох представників французької філософії – А. Арно та П. Ніколь. Саме як «Логіка Пор-Рояля» їхнє дослідження стало відоме науковцям і філософам. З цим абатством пов'язане і життя відомого французького математика, фізика та філософа *БлезяПаскаля* (1623–1662).

Народився Б. Паскаль у Клермоні 19 червня 1623 р. Вирізнявся своєрідним поглядом на природу речей. Початкову освіту здобув у батька. З 1631 р. перебуває у Франції, де є активним учнем і учасником гуртка Мерсенна. У 16 років Б. Паскаль став автором природничого трактату. У 18 років Паскаль створив прототип сучасної обчислювальної машини, остання

Історія філософії

модель якої називалася «паскаліна». Її створення цікаве тим, що молодому досліднику Б. Паскалю вдалося вперше відтворити логіко–математичну основу дослідження у механічному вимірі. Це була одна з перших демонстрацій переваг методологій універсального застосування. Практичне обчислення забезпечувалося відстороненим від психічного та розумового устрою дослідника, який лише задавав мету обчислення.

З 1651 року Б. Паскаль тяжко хворіє і припиняє активні дослідження природничого плану. 1654 р. Паскаль переживає глибоку душевну та фізичну кризу, і вирішує оселитися в Янсенітському монастирі Пор–Рояль.

Саме там Паскаль, перебуваючи в полеміці з антиянсеністами – іезуїтами, глибоко познайомився і досягнув основоположення християнської теології не як стороння особа, а людина, яка зазнала глибокої особистісної кризи. Ця полеміка відбилася у «Листах до провінціала», а також «Апології християнства». Фрагменти з цього незакінченого твору були опубліковані в «Думках», через сім років після смерті в 1669 р. Помер Б. Паскаль 19 серпня 1662 р. у 39 років.

Головною рисою філософії Б. Паскаля є послідовне, августиніанське відстоювання позиції свободи волі людини, як Божої благодаті. Він виступав проти релігійного догматизму і наукового романтизму суспіль. Вже в «Трактаті про пустоту» Б. Паскаль зазначає характерні особливості і відмінності у емпіричних наук і теологічних. Декартівська основа виявляється у запереченні значення «авторитету» в науках, які мають базуватися на методі логічної дедукції.

Навпаки в теології, яка надзвичайно канонізована і стверджена системою вимог, принцип авторитету одкровення виключно необхідний. Вічність істин теологічних, божественних не суперечить перманентному прогресу істин, які відкриваються розумом. Наукове дослідження ґрунтується на накопиченні знань. Таке накопичення постає як перехід від одних істин до інших. У науковому пізнанні немає місця авторитету і догматизму, оскільки предмет наук передбачає поступове проникнення в галузь дослідження, а відтак, передбачає вдосконалення істини.

Така позиція Б. Паскаля лише зовні має вигляд класичного у середньовіччі протиставлення істини наукової (філософської) та істини теологічної (істини віри). Мислитель намагається не протиставити, а доповнити цілісне ставлення людини до світу як таке, що застосовує обидві істини. Вочевидь, що провідного значення тут набуває дуалістична основа філософії Р. Декарта, оскільки прогрес досліджень природи як тілесної субстанції не торкається основоположень духовної субстанції. Вони є рівнозначними по відношенню до власної зовнішньої причини – Бога.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Цілком за Р. Декартом Б. Паскаль вирішує і питання збереження наукових здобутків. Завдячуючи пам'яті, яка відсутня у тварин та інших істот, досвід у вигляді знання накопичується і передається у книгах. Наукові книги мають інше представництво істин, аніж теологічні. Накопичення знань поступово призводить до перегляду наукових істин, які були зафіксовані попередніми поколіннями дослідників як істини незмінні. Саме тому істотним твердженням є те, що Б. Паскаль доходить висновку про нескінченний прогрес пізнання в науках.

Що ж стає засобом до пізнання за Б. Паскалем? Філософ стверджує, що джерелами знання є розум, досвід та відчуття, яке більше нагадує почуття – це пізнання «серцем». У працях Паскаля значного поширення набуває дедуктивно–аксіоматична побудова знання, як основа гносеологічного раціоналізму. Б. Паскаль деталізує основи і складові такого методу.

Водночас, Б. Паскаль не певний в абсолютній досконалості такого методу пізнання. Найближчий до досконалості є метод «геометричний». –« Те, що перевершує геометрію, перевершує й нас». Метод Б. Паскаля обіймає проміжну позицію між методами Ф. Бекона та Р. Декарта: високо поцінуючи раціоналістичну основу методу мислитель висував вимогу не відкидати досвіду. У досвіді Паскаль вбачає першочерговий момент пізнання, джерело наукового знання. Окрім розуму і досвіду (суто відчуттєвого) Б. Паскаль наголошує на ще одному впливовому джерелі знань: «Ми пізнаємо істину не лише розумом, але й серцем». В інших значеннях це пізнання називається пізнання «відчуттям» чи «інстинктом».

Це знання раціонально не доводиться і логічно не виводиться. Воно двозначне. Перший рід цього знання унаочнює нам, що існує простір, який має три виміри; що існує час і рух; що існують числа, і що числовий рід нескінченний – це знання «перших начал» (Арістотель).

Другий рід знань, які подаються цим відчуттям – це знання про те, що наявне, позірне дійсно є таким; що те, що сприймається за сон, уявне, примарне – дійсно є таким; те, що ми існуємо, мислимо, народилися та вмеремо і т. д.

Перший рід («перші начала») і другий рід такого знання є лише незначною часткою всіх наших знань. Все інше знання здобувається нами шляхом розмірковувань, розумовим висновком і т. д. Хоча раціонально обґрунтувати, довести ці положення почуттів неможливо, але неможливо й заперечувати їх. Вони так само достовірні, які і досвідні, та раціонально обґрунтовані.

Зумовлюючи відмінність між положеннями, логічно доведеними, та положеннями, істинність яких з'ясовується лише відчуттями (почуттями), але доведення яких неможливе, Б. Паскаль наголошує на існуючому між

Історія філософії

ними зв'язку. Дуже часто, зазначає Паскаль, строгі і чіткі логічні побудови, доведення, якими ми обґрунтовуємо ті чи інші наукові засновки, мають у якості власних вихідних засад, у якості вихідного пункту положення, які надаються почуттям афектами, пристрастями і т.д., чи серцем.

У цих випадках на ці істини серця «спирається розум, згідно з ними він розгортає власне розмірковування.... Начала відчуваються, теореми доводяться – і ті, й інші з достовірністю». На питання, чи є ці положення серця вродженими ідеями, він відповідає негативно – це є ніщо інше як результат звички, характер цих знань має виключне досвідне підґрунтя. Це те, що подається почуттями, серцем, і приймається нами за власне природу, натуру. Однак ці зовні «вроджені», «необхідні», «глибинні» положення – є лише результатом звички, тривалого спостереження, часом неусвідомлюваного, певних явищ. Тому і виникає підміна першої, вихідної природи в людському сенсі на послідовність звичних, досвідних основоположень: «Звичка – друга натура (*natura*), яка знищує першу. Однак, що ж таке натура? ...Побоююсь, що насправді натура виявиться лише першою звичкою подібно до того, як звичка є другою натурою».

Подібно до цих аргументів Б. Паскаль обґрунтовує і неможливість встановлення до-досвідного характеру «перших начал», чи порядку постання в душі знань, які ми називаємо знаннями серця. Вони виникають сумісно з розвитком того, що ми називаємо природою людини. І розрізнити стан першої природи людини, яка б до всякого досвіду сприйняла перші причини, від досвідного стану природи людини, тобто звички – неможливо. Варто зазначити, що цей мотив щодо першої природи та звички, пошуку власної, необтяженої досвідом і звичкою першої природи і, на жаль відшукання лише першої звички – став основою для песимістичного сприйняття дійсності Б. Паскалем. Однак, чи цей песимізм став звичним ставленням щодо світогляду Б. Паскаля зусиллями знаного французького іроніста Вольтера, чи він дійсно був притаманний Б. Паскалю стверджувати важко, оскільки сама спадщина філософа не надає такого висновку.

Теорія історичного пізнання Д. Віко

Джамбаттіста Віко народився в Неаполі 13 червня 1668 р. у сім'ї бібліотекаря. Після закінчення школи він розпочинає вивчення філософії. Проте, втративши інтерес до класичного для університетів Італії її викладання, займається самоосвітою. Після невдалої спроби занять правничою діяльністю, потрапляє до заможного чоловіка гувернером у замку, де практично і вивчає всю історико-філософську топоніміку. Згодом, з 1695 р.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Д. Віко повертається до Неаполя, де здобуває викладацьку посаду на кафедрі риторики університету Неаполя.

Уже в цей час чітко обумовлюється його спрямування як вченого, який виступає проти філософії модерну – нової філософії. У праці «Про науковий метод нашого часу» простежується антикартезіанське спрямування.

У 1710 р. Д. Віко публікує власні праці з програмної роботи «Про прадавню мужність італійців, добутих з джерел латинської мови». Після 1720 р. з'являються праці «Про незмінність філософії», «Про незмінність правознавства».

Однак, після досить невдалого сприйняття вченою спільнотою праць, Д. Віко розпочинає знову комплексну працю під назвою «Нова наука» – «Підстави нової науки про загальну природу націй, завдяки яким виявляються також нові підстави природного права народів», яка і стала однією з провідних і останніх, за виключенням «Додатків» до цієї книги. Помер Д. Віко 20 січня 1744 року.

Оскільки Д. Віко був філософом і прекрасним істориком, його головним завданням було формування принципів історичного методу, які стали подібними до принципів наукового методу, сформованого Ф. Беконом. Вже наголошувалося на тому, що науковий метод британця має безумовну історичну основу. Опрацювання історичного матеріалу, розробка методик роботи з історією склали вагомий частку у індуктивному методі Ф. Бекона. Його апеляція до історичних досвідних джерел у застосуванні методу не мала такого раціоналізованого вигляду як у Р. Декарта, з принциповим відкиданням матеріалу досвіду та орієнтацією на логіко–математичну основу.

Згідно з цим картезіанська концепція стала тим об'єктом, з яким найбільше полемізував Д. Віко. Він не ставив під сумнів обґрунтованість математичного пізнання, але полемізував з точкою зору картезіанської теорії пізнання, з її висновком про неможливість будь–якого іншого знання, крім математичного, та існування методу наукового пізнання виключно як математичного.

Саме тому картезіанський принцип визначення критерію істинності як чіткості і виразності ідей з точки зору Д. Віко є сумнівним. Він наполягає на тому, що насправді, це є не що інше як суб'єктивний, або радше психологічний критерій, залежний від особистішої конституції дослідника. Як наслідок, постійне згадування вимог науковості як тотожності при–родничості (зокрема математичності) втрачало власну спроможність згідно з вимогою суто психологічного оцінювання здобутих істин. Віко здійснює цей висновок на основі історичного методу: те, що я вважаю мої ідеї

Історія філософії

чіткими і виразними, доводить лише мою в них віру, а не їх істинність. Кожна ідея, якою б хибною вона не була, може впевнити нас власною позірною самоочевидністю, найлегше вбачати в наших впевненостях самоочевидності. Згодом це положення буде, з позицій емпіричної критики картезіанства, розвинуте Д. Юмом.

Д. Віко доводить (найкраще висвітлення поміж зазначеної навчальної літератури методико–теоретичної спадщини Д. Віко здійснене його співвітчизниками Дж. Реале та Д. Антісері, чим ще раз підтвердили основоположні висновки мислителя), що ми потребуємо принципу, керуючись яким ми б могли розуміти те, що може бути пізнаним, відрізнити від того, що пізнаним бути не може. Люди потребують теорії, яка б обґрунтовувала і встановлювала границі людського знання.

Такий принцип мислитель знаходить у доктрині, яка стверджує, що *Verum et factum convertuntur* – істинне і здійснене співпадають. Тобто можливість істинного пізнання чого б то не було, і усвідомлення цього як реальності, а не лише як сприйняття (саме Д. Локк в емпіричному ключі дасть розвиток цьому положенню, не зводячи реальність чи частину реальності до сприйняття, як це зробили Дж. Берклі та Д. Юм) визначаються умовою, за якої те, що пізнається, мусить бути створене тим, хто пізнає. У відповідності до цього принципу всезагальна природа є пізнаваною для Бога, але математика пізнавана і для людини, оскільки об'єкти математичної думки – фікції чи гіпотези, побудовані самим математиком. Водночас, Д. Віко далекий від того, щоб звести предмети пізнання до наслідку пізнавальної діяльності. Він проголошує, що пізнавати об'єкт – не означає створити його. Навпаки, ніщо не може бути пізнаним до того, як воно стає реальним. Людина може знати лише те, що нею створене.

З цього принципу – *Verum facturum*, слідує, що саме історія, котра особливо явно виступає як дещо, створене людиною, постає і вкрай догідною для того, щоб бути об'єктом пізнання. Д. Віко розглядає історичний процес як процес творення людьми систем мови, правів, законів. Він вивчає історію історії виникнення людських спільнот та відповідних інститутів. Віко не наполягає на антитезі між ізольованою дією людей і божественним планом історії, який би ці дії пов'язували, і як це було висвітлено в історіографії середньовіччя.

З іншого боку, Д. Віко не передбачає і існування у давньої людини передбачення власних дій сьогодення. Хоча план історії і залежить виключно від людини, він не є чимось напередіснуючим, як нездійснений задум, який поступово набуває власного втілення. Людина вже не лише деміург, який формує людське суспільство таким же чином, як Деміург Платона формує світ за ідеальними моделями. Як істинний Бог, людина є істинним

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

творцем, який творить як форму, так і матерію по мірі власного історичного розвитку. Будівля людського суспільства створена людиною з–нічого, і саме тому кожна деталь цієї будівлі цілком може бути пізною людиною.

Д. Віко стверджує, що історичні дослідження можуть бути такими ж строгими, послідовними і науковими, як і картезіанські математичні дослідження. Мислення структура картезіанської людини та її чіткість у вимірі універсалістського застосування відповідні тому твердженню, що істинність висновків історика засновується на його належності до спільності людської природи, яка й об'єднує історика з іншими людьми, в минулому чи сучасному їх діяльності, що й стає об'єктом дослідження. Головна проблема не у співставленні ідей та об'єктів, виконанні всієї сукупності картезіанських обумовлень та настанов, а у вивченні дійсної структури того суспільства, у якому ми живемо.

Історія для Д. Віко – це та царина, вид знання, в якій питання про ідеї і питання про факти нерозрізненні. І те, й інше стають складовими історичного тла, наслідком суспільної життєдіяльності людини. Згідно з цим формулюються і правила методу історичного пізнання:

1. Певні періоди в історії мають загальні риси, тобто вони повторюються в різні часи і можуть бути тотожними за своєю природою. Д. Віко стверджує, що в історичному пізнанні можна висновувати за аналогією;

2. Подібні періоди мають тенденцію чергуватися в тому ж порядку. Обґрунтовується підстава циклічності в розгортанні історичної події. Ідея циклу: головним принципом спочатку є груба сила; потім – доблесть, або героїчна сила; потім – безкомпромісна справедливість; потім блискуча оригінальність; потім конструктивне розмірковування; потім, і, в решті решт, марнотратний достаток, який знищує все попереднє.

3. Ця циклічність не є простим колообігом історії, а передбачає появу нових фаз подібності, які ґрунтуються на вже досягнутому – так званий «спіральний розвиток».

Подібність до беконівської історичної концепції була виявлена і в тому, що Д. Віко унаочнює перепони, або «ідоли» історичного пізнання. Саме вони відволікають увагу дослідника від методичного дослідження фактів історії. Якщо ж продовжити співставлення з теорією «ідолів» Ф. Бекона, то можна вирізнити як вроджені, так і набуті «ідоли», особливо, коли це стосується наголосу на вкоріненість дослідника в історичне тло власного народу. Д. Віко дає такий перелік перепон у застосуванні методу історичного пізнання:

Історія філософії

1. Перебільшена уява про давні часи: будь-який період історії заслуговує на увагу не завдяки власній самоцінності, але у відношенні до всього ходу історії.
2. Марнославство націй. Кожна нація найкраща.
3. Марнославство вчених. Всі, про кого пише вчений мають бути схожими на нього. Всі, про кого писали академіки – мали бути з рисами академіків.
4. Помилки джерел – учнівська наступність нації. Не завжди послідовність хронологічна є прямою рецепцією принципу учитель – учень.
5. Враження про те, що давні люди були краще обізнані про часи до них ближчі, аніж ми.

Філософія Т. Гоббса

Томас Гоббс народився 5 квітня 1588 р. у Мальмсбері, графство Вільтон. Батько – сільський священик, що мав невдатний характер. Мати походила із селянок, інша рідня присвятила себе ремісництву. Початкову освіту Т. Гоббс отримав у церковній школі. За підтримки родичів отримав змогу продовжити навчання у міській школі, де, завдячуючи відмінним здібностям, вивчає окрім звичайних предметів давньогрецьку та латинську мови. У 14 літньому віці він здійснює вдалу спробу перекладу «Медеї» Евріпіда на латинську мову. У 15 років вступає до Оксфордського університету, який і закінчує у 19-и літньому віці. Весь час перебування в університеті не мали рішучого впливу на формування майбутніх філософських поглядів мислителя.

Щасливий випадок знайомства з Бароном Кавендішем, майбутнім графом Девонширським, який запросив Т. Гоббса на гувернерство для свого сина, відкриває йому шлях до продовження наукової кар'єри. Разом з сином графа він здійснює першу подорож до Франції, Германії та Італії, де, окрім вивчення мов, знайомиться з ідеями тодішнього культурного середовища. Імена Коперника, Кеплера і Галілея стають домінуючими у його дослідженнях. Разом з цим він особисто знайомиться з Ф. Беконем. Вплив Ф. Бекона на Т. Гоббса суперечливий, оскільки Т. Гоббс не згадує імені Ф. Бекона у працях як основоположника нової філософії.

Під час своєї другої подорожі до Франції та Італії, Т. Гоббс укладає підвалини своєї майбутньої праці. Особливий вплив на нього справили теореми Евкліда. За свідченням біографа Т. Гоббса Обрея, «він випадково натрапляє на Евклідові «Елементи», які лежать відкритими на певній теоремі, а саме, на 47-му положенні першої книги, де доводиться, що квадрат

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

гіпотенузи рівний сумі квадратів катетів. Він перечитує теорему і доведення, що посиляється на попередню теорему і т. д. Він зацікавлюється цим способом доведення і перебуває під враженням логічної ясності і очевидності геометричного методу. Найбільше його зацікавлює послідовність, із якою теореми сліднують одна з однієї. Він запитує себе, чому тут, у цій області, логічне мислення здобуває таких разючих результатів. Відповідь очевидна. Тут – каже він собі – в області ліній та фігур, істина не приходить до зіткнення з людськими інтересами, і відтак її не обходять, не спотворюють. Але, коли замість ліній та фігур необхідно порівнювати людей, одразу ж наражаються на права і переваги одних, на привілеї інших, що значно чинить перепону правильному встановленню рівності». «Це відбувається тому, – зауважує Гоббс, – що людина постає проти розуму в тій же мірі, в якій розум постає проти людини».

Саме в цей час Т. Гоббс формулює основу свого завдання – вивчати політику і право так само об'єктивно, як і геометрію. Під час третьої мандрівки до Європи Т. Гоббс знайомиться з Мерсенном, керівником гуртка, до якого належали також Р. Декарт та П. Гассенді, у якому, власне і почали напрацьовуватися основи нової філософії.

Починаючи з 1637 р. Т. Гоббс продовжує розробку власної філософської системи, працюючи над трьома частинами одночасно. Цих частин три: «Про тіло», «Про людину», «Про громадянина». Останні дві мають на той час головне значення, оскільки політичні партії та коло короля замовляють суспільно–політичний трактат, який і був зроблений Гоббсом під назвою «Людська природа».

Дещо пізніше Т. Гоббс мав вже цілком сформований план системи, який чітко простежується у критичних зауваженнях на книгу Р. Декарта «Метафізичні розмисли». Тут чітко простежується, як ідеалістичній раціоналістичній системі Р. Декарта протиставлена логічно оформлена матеріалістична концепція. Після страти короля Англії у 1649 р., Т. Гоббс, не залишаючи наміру повернутися до Англії, активно працює над книгою «Левіафан». Написана англійською мовою для широкого кола читачів, книга виходить з друку в 1651 р. Книга мала надзвичайно великий різнобічний відгук, практично всі політичні партії та духовенство виступили із критикою праці. Підтримали її правлячі кола та певний інтелектуальний конгломерат суспільства.

Після повернення до Лондону Т. Гоббс успішно працює над закінченням своєї праці «Про тіло» – «De corpore». Після публікації цієї книги в 1655 р. Гоббс потрапляє під удар критики більшості із культурно–освітніх спільнот, в основному за власні матеріалістичні тенденції. У 1658 р. з'являється книга «Про людину» – «De homine».

Історія філософії

Таким чином, Т. Гоббс закінчує свою власну працю – філософську трилогію 70-ти літньою особою. В останні 20 років життя він продовжує активне творче життя. Він пише праці з питань математики, захищаючись проти полемістів та нападаючи на них. З'являються праці з питань ересі в Англії, викладає історію духовенства, історію громадянської війни в Англії в 1640–1660 рр., створює власну поетизовану автобіографію та розпочинає переклад Гомера у віршах англійською мовою.

У 1606 р. Лондон винищується чумою та пожежами. Суспільні маси вимагали винуватця цих лиходій. Парламент прийшов до висновків, що їх причина – ересь та вільнодумство. Праці авторів подібних книг мусять бути знищені, а автори – покарані. Т. Гоббс не був репресованим, але три роки поспіль його смерті, в 1682 р. Декретом Оксфордського університету праці Т. Гоббса оголошуються шкідливими (декрет проти «деяких шкідливих книг і достойних засудження вчень, які принижують авторитет священних осіб монархів, їх уряду та держави, як будь-якого людського суспільства»). Особливо в цьому документі наголошено на шкідливості теорії походження влади від народу. Книги Т. Гоббса «Левіафан» та «Про громадянина» були публічно спалені.

Основні твори Т. Гоббса: «Людська природа, чи, Основоположні Складові Політики» (Human Nature; or, The Fundamental Elements of Policie (1650)); «Складові Закону, Моралі та Політики» (De Corpore Politico; or, The Elements of Law, Moral and Politick (1650)); «Левіафан» (Leviathan; or, the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil (1651)); «Зауваження стосовно Свободи, Необхідності та Випадковості» (The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance (1656)); філософська трилогія праць різного часу появи «Основи філософії»: «Про тіло» (De Corpore (1655)), «Про людину» (De homine (1658)), «Про громадянина» (De cive (1642)).

Т. Гоббс вважав, що в поняття філософії слід вкладати зміст, який збігається із змістом поняття науки, тому слід відкинути метафізику і релігійну філософію як складові філософії. Якщо поняття філософії співпадає з поняттям науки, предмет філософії охоплює предмет всіх наук. Науки ж вивчають природу, а точніше – тіла, їх властивості та правила. Тому філософія є наука, або вчення про тіла.

Так як у природі ми маємо природні тіла і штучні тіла – створені людиною держави, філософія мусить вивчати не лише природні, але й штучні тіла, окрім того, вона мусить вивчати ще й людину, яка ці штучні тіла створює. Таким чином, у Т. Гоббса виникає філософська трилогія: 1) Вчення про тіло; 2) Вчення про людину; 3) Вчення про державу. Гоббс викладає

Частина III. Філософія Нового часуXVI–XVIII ст.

свою систему в такій послідовності: логіка, потім «перша філософія» – (онтологія), геометрія, механіка, фізика, психологія, етика і соціологія.

Завдання філософії полягає в тому, щоб дати правильний звіт щодо явищ природи, про їхній порядок, про їх причинний зв'язок та взаємозалежність. Цього ж ми досягаємо завдячуючи нашому природному розуму.

«Філософія є дитям всесвіту і вашої власної думки; вона мешкає у вашому єстві». Філософія є ніщо інше, як вивчення природи за допомогою розуму. Виключно досвід недостатній, як і недостатній досвід лише відчуттів та сприйнятів. Безпосереднє відчуттєве знання набуває статусу наукового, або ж філософського завдяки розсудку – розуму, або ж судженню.

Сутність акту судження, яке добуває суто філософське знання полягає в ліченні, а лічити означає додавати та віднімати: «... додавати та віднімати можна не лише цифри, але й величини, тіла, рухи, часи, якісні ступені, дії, відчуття, пропорції, мову та імена», Таким чином, предметом дослідження філософії є природа, або ж сукупність тіл (речей та предметів). Філософським чином осягнути предмет означає осягнути предмет у його причинному зв'язку, знати спосіб його виникнення.

Принцип, яким слід користуватися в науковому дослідженні: із наслідку знати причину, а за причиною віднайти наслідок – це і є філософське знання. Мета наукового знання полягає у тому, щоб, відшукавши типи універсальних взаємодій, використовувати його на потребу людини. Т. Гоббс зазначає, що таке знання дає нам можливість застосовувати попередній досвід подвійним чином: 1) Ми можемо передбачувати явища, знаючи, що та ж причина дасть нам той самий наслідок; 2) Ми можемо викликати певний наслідок, змушуючи одне тіло певним чином впливати на інше. Мета науки за Гоббсом не у внутрішньому самозадоволенні від свідомості переборення складного завдання, і не в навчанні інших тому, що ми знаємо, а в умінні.

Що стосується моральної філософії – її задача за Гоббсом полягає в тому, щоб, за аналогією з науковим знанням та його метою, застосовувати специфічні універсальні взаємодії в суспільстві для усунення зла шляхом виконання громадянами власних обов'язків. Ця система обов'язків постає як система істинного знання про природу суспільства та його взаємодії.

Так як філософія досліджує тіла, і оскільки існують тіла природні та штучні, тому вона поділяється на дві частини: 1) Природна філософія, котра вивчає природні тіла у їх причинному зв'язку, у їх виникненні та зникненні, і 2) «Громадянська» чи моральна філософія, яка досліджує штучні тіла –держави, встановлюючи за допомогою суджень, що справедливо, а що ні.

Значення мови для філософського наукового дослідження. Мова: імена та речення.

Історія філософії

Головне питання: як за допомогою судження можна отримати наукове знання? Як перетворити наш безпосередній досвід у наукове знання? Т. Гоббс вважає, що головною і найвагомішою умовою набутку нового знання є мова.

У своєму безпосередньому досвіді можна навчатися зв'язувати предмети чи явища між собою. Оскільки явища часто повторюються в певній послідовності, то одні явища служать для людини знаком другого. Взагалі знаками ми називаємо: «попереднє по відношенню до наступного, і наступне по відношенню до попереднього, оскільки ми помічаємо, що це відбувається завжди одним чином». Такими знаками є і наші слова: «Поміж цих знаків перебувають звуки людського голосу, які ми називаємо іменами чи назвами речей; за їхнього посередництва ми викликали в нашому розумі представлення про речі, яким ми ці імена давали». Сполучення подібним чином таких вільних знаків називається мовою.

Імена виконують дві ролі: 1) вони служать «мітками», які викликають у людині ті образи та уяви, які вони цими мітками позначають; як такі, вони ще не можуть служити способом для спілкування людей між собою; 2) вони є знаками, якщо і в інших людей викликають ті ж образи чи уяви, що і у людини, яка їх застосовувала. Але знаками вони стають лише тоді, коли поєднуються між собою лише певним чином, як частини мови. Відтак, поєднання в певному порядку імен дає нам філософське знання. Проте особливого значення за Т. Гоббсом набуває поєднання філологічної мовної основи з порядком логічного судження.

Якщо Ф. Бекон та Р. Декарт принципово мали намір уникнути шляху досягнення істинного знання засобами силогістики, то Т. Гоббс намагається зберегти основу традиційної методології, але наситити її новим змістом. За загальною схемою шлях відшукування істинних зв'язків нагадує силогістику. Проте поєднанню підлягають не відсторонені поняття та терміни, а відчуттєво–означені імена – слова, яким відповідають предмети досвіду. Справа полягає в тому, наскільки правильно буде збережена логічна основа мовного поєднання слів, як поєднання імен явищ та речей. Відповідно, і істинність зв'язків визначається не субстанцією явищ та предметів, а правильністю поєднання імен цих явищ у реченні. Саме цей акт судження, виявлений у реченнях, дає нам змогу отримати філософське знання. Лише такого роду речення дають нам загальне – спільне знання.

Речення бувають загальні та часткові, визначені та невизначені, істинні та неістинні. Істинним речення є тоді, коли підмет дійсно включений в присудок, і навпаки. Тому істинність є вірно побудоване речення. Поза реченням не буде ні істини, ні хибності; бо ж істина не у речі, і не є властивістю речі; вона в реченні, в ствердженні чи запереченні. Речення також

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

бувають необхідними і випадковими. Імена в більш складних конструкціях можуть бути поєднані у чотири групи 1) імена речей (конкретні); 2) імена властивостей та якостей (абстрактні); 3) імена наших відчуттів (зір слух); 4) імена імен (загальний, спільний, частковий, заперечувальний).

Всі наші хиби з'являються в результаті поєднання двох імен різних груп в одному реченні, позаяк істинним реченням є лиш тоді, коли в нашому поєднанні наявні імена однієї групи. Таким чином Гоббс означає сім різних хибних випадків. Але побудова речень – це ще не є розмірковуванням. Розмірковування – це поєднання речень: «Розмірковувати – означає будування силогізмів». Силогізми – це, по-перше, поєднання трьох речень, коли одне з речень є середнім, тому що воно пов'язує перше і третє; і, по-друге, психологічна операція при силогічному розмірковуванні та ж сама, що й у простому реченні.

Силогізми можуть бути істинними і хибними. Хибність визначається за формою і змістом. За змістом силогізм хибний тоді, коли хибне одне з речень, з яких він складається. Істинність також має номіналістичний характер, бо стосується не речей, а силогізму: складу речень. Для того, щоб уникнути хибної побудови силогізму необхідно уникати хибних речень як складових силогізму. Для цього ж необхідно застосовувати у побудові речення лише імена, які належать до однієї групи. Це зумовлюється визначенням змісту імен. Переходячи від визначення до визначення, ми наближуємось і досягаємо граничних загальних визначень. Ці найзагальніші визначення або імена і є предметом дослідження «першої філософії», чи онтології. Завдання логіки, відтак, полягає в тому, щоб показати шлях, яким можна дістатися цих імен.

Теорія моралі і права

Теорія моралі і права Т. Гоббса тісно пов'язана з його психологією, з одного боку, і є основою його теорії держави – з іншого. Предметом моралі, чи «моральної філософії» є означення чинного та

негідного у суспільстві: «Моральною філософією є не що інше, як наука про те, що називається добром та злом у людському суспільстві». Показово, що, як і у випадку з визначенням істинності мовних побудов, Т. Гоббс визначає не субстанційні основи добра та зла у суспільстві, а те, що ми називаємо добром та злом. Оскільки самі по собі суспільні взаємодії є не добрими і не злими. Добро і зло «суть імена, які визначають наші бажання чи прихильності, і нашу відразу».

Вони, відповідно, є виразниками життєдіяльності людини. Відтак, реалізація добра та зла в природі є надбанням соціальної поведінки людей. Тому моральність може бути зведеною до дослідження з точки зору

Історія філософії

розуму правил поведінки людей, які живуть у суспільстві. Добродійними будуть ті вчинки людей, які перебувають у відповідності з розумом, і, навпаки, негідними – ті, котрі будуть суперечити розуму.

Означення цих раціональних правил поведінки потребує, за Гоббсом, встановлення вихідних, очевидних для всіх позицій. Перше твердження – всі люди рівні поміж себе фізично і духовно. Фізичні переваги не дають у межах соціальних стосунків права на додаткові пільги. Т. Гоббс зазначає, що фізичні переваги можуть бути цілком компенсовані діями людини на основі розуму, організації такого суспільного становища, коли фізично переважаюча людини опиниться у скрутному становищі. Те ж стосується і переваг розумових, якщо розглянути ситуацію у зворотному напрямку.

Проте така рівність всіх передбачає і можливість надбання рівних і однакових статків у суспільстві. Але саме це й виявляється причиною ворожнечі. Оскільки кожен має рівні права на досягнення рівних статків, виникає ситуація суспільної конкуренції. Саме це і визначає передумови суспільного життя.

Гоббс розрізняє три основні причини ворожнечі між людьми: змагання, недовіра і жадоба слави. Перша причина – змагання, – змушує нападати людину на людину зі власної вигоди; друга – недовіра, – задля власної вигоди; а третя, – жадоба слави, – задля можливості вирізнитися. Такий стан, коли *всі* хочуть мати *все*, є «природним станом», «війною всіх проти всіх»: «Тому що війна полягає не лише у боях, чи стані боротьби; вона продовжується весь той період часу, коли бажання розмірювати сили один з одним шляхом боротьби досить сильне.... Сутність війни полягає не у дійсній битві, а у певній налаштованості до війни, і війна продовжується впродовж всього того часу, доки зберігається впевненість у супротивних намірах. Весь інший час – це мир». Але стан «війни всіх проти всіх» позбавляє можливості нормального життя. Т. Гоббс вказує на припинення нормального економічного життя, руйнування суспільних стосунків, які спричиняють соціальну апатію та зневіру у необхідності досягати хоч найменших здобутків.

На протигагу принципам Арістотеля, який твердить, що людина є істотою суспільною, Т. Гоббс доводить, що людина суспільна не за природним бажанням, а за необхідністю. У суспільстві, за Гоббсом, люди шукають не друзів, а здійснення власних планів та намірів. Будь-хто хоче відігравати першу роль і панувати над іншими; всі переймаються ідеєю власного знання та таланту.

Поняття добра і зла, справедливого та несправедливого, можуть бути лише там, де існують суспільство та закон; там, де не існує усталених законів, не може бути і несправедливості, тому, що не може бути пору-

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

шення цих законів, а несправедливість саме і є порушенням цих законів: «Справедливість та несправедливість не є ні спроможностями душі, ні тіла... Вони є якостями і властивостями лише людини, яка живе в суспільстві, а не одноосібне».

Т. Гоббс стверджує, що єдиною причиною устремління людей до суспільного співжиття є страх смерті. Бажання оминати необхідне знищення на шляху реалізації власних природних прав призводить до встановлення за необхідністю правил співжиття, які б забезпечили хоч часткове здійснення загальних прав людини та зберегли життя. Нам належить право спрямовуватися до добра і обминати зло, але найвище добро – це життя, найбільше зло – це смерть, відтак кожен має право на захист власного життя всіма можливими засобами. Слід зазначити, що вимога збереження життя членам суспільства, за Т. Гоббсом, постає істотною умовою початку цивілізаційного процесу. Ця вимога буде покладена у стратегію визначення найдоцільнішої форми правління. Як і у випадку визначення істоти зла та добра в суспільстві (людина не є ні злою, ні доброю, а злими та добрими визначаються її вчинки у системі суспільної взаємодії) для певної людської спільності. Сама по собі форма правління не є гарною, чи поганою її вартість визначається спроможністю забезпечення збереження життя членам суспільства.

Саме тому у практичній діяльності держава мусить постати як суспільний інститут, який забезпечує дотримання природних законів. Під природнім законом слід розглядати «Загальне правило, засноване на розумі, яким кожний зобов'язує себе утримуватися від всього того, що, як на нього, може бути йому шкідливим». Таким чином, природній закон є обмеженням природного права.

Природній закон може також розглядатися як границя, межа, поставлена розумом нашим пристрастним спрямуванням. Пристрасті, як правило, сліпі, вони намагаються досягти своєї мети без огляду на будь-яку небезпеку. Тому розум радить пристрастям досягати власної мети не засобом війни, а завдячуючи згоді і намаганням забезпечити життя – тобто вищу справедливість і благо. Тому в ім'я життя обмеження пристрастей – це жертва пристрастями згідно з обмеженням власних намагань.

Т. Гоббс налічує близько 20 «природних» законів. Найважливіші серед них такі: зумовлене інстинктом самозбереження намагання досягнення стану миру; обов'язок поступатися своїми правами задля громадянського миру; обов'язок виконувати укладені домовленості; вимога вважати всіх рівними собі, вимога рівноправності і т. ін. Вся сукупність цих законів може бути зведеною до фундаментального моральнісного принципу: не роби іншим того, чого не бажаєш собі

Історія філософії

Відтак, мораль Гоббса має утилітарний відтінок і може бути логічно виведена із одного загального положення. Вона можлива лише у людей, і має вжиток лише у спільному співжитті. Мораль виявляється результатом застосування природного розуму з метою збереження життя і досягнення спокою. Жодного вищого змісту у поняття моралі Т. Гоббсом не вкладається. Його політична теорія логічно слідує з його теорії моралі та права.

Для самозбереження та реалізації власних цілей люди укладають суспільний договір – відчуження певних природних інтересів в ім'я боротьби з небезпекою знищення. Суспільний договір означає утворення державної влади. Головною ознакою громадянського стану є наявність міцної централізованої влади.

Т. Гоббс не розрізняє громадянського суспільства і держави. Спосіб реалізації громадянського суспільства полягає в перенесенні належних людям прав на одну особу чи збори, які, виявляючи спільну волю всіх, можуть змусити кожного не порушувати раз визнаного договору. Держава, завдячуючи перенесеними на неї всіх прав, володіє всіма правами, котрі належать людині в «природному стані». А оскільки права людини в природному стані безмежні, то безмежні і права держави.

Згідно з природою походження влади Т. Гоббс визначає і спосіб здійснення державної влади. Влада (держава) визначає для членів суспільства абсолютне підкорення державній владі, оскільки будь-який спротив державній владі приводив би до повернення до природного стану війни всіх проти всіх. Відтак, мета держави полягає у тому, щоб ліквідувати природний стан людини, коли людина для людини вовк, і здійснювати порядок, за якого людина людині – Бог. Відповідно Т. Гоббсом визначаються і права держави:

1. «Меч справедливості»; це є право карати порушників законів; без цього права не може бути забезпечена безпека;

2. «Меч війни»; право оголошення війни і прийняття миру, а також встановлення кількості збройних сил і грошових заощаджень, необхідних для ведення війни, оскільки безпека залежить від існування військ, сила ж війська залежить від єдності держави, а єдність держави – від єдності верховної влади;

3. Право суду, або ж розгляд випадків, де необхідне застосування «меча», оскільки без вирішення суперечностей неможлива охорона одного громадянина від несправедливості з боку іншого;

4. Право встановлення законів власності, оскільки до встановлення державної влади кожному належало право на все, що й було причиною війни всіх проти всіх. Але з встановленням держави мусить бути визначено – що кому належить;

5. Право встановлення підзвітних органів;

б. Право заборони шкідливих вчень, що ведуть до порушення миру.

Т. Гоббс встановлює три види державної влади: монархію, аристократію, демократію. Тиранія, олігархія і анархія є не певними формами державної влади, а лише іншими назвами тих самих видів – назвами, які виявляють наше негативне ставлення до кожної із зазначених форм. Водночас, Т. Гоббс вважає, що найкраща до визначеної ним мети суспільства форма державної влади – монархія.

Філософія Б. Спінози

Бенедикт Спіноза (Барух д'Еспіноза) народився в Амстердамі в 1632 р. у багатій сім'ї іспанських євреїв, які змушені були прийняти християнство. (Євреїв і маврів, які змушені були відректися від власної віри, в Іспанії презирливо називали «марраки»). У школі Спіноза глибоко знайомиться з давньоєврейською мовою і ґрунтовно вивчає Біблію та Талмуд.

Між 1652 і 1656 рр. Спіноза вивчає латинську мову та науки у школі Франциска ван ден Ендема, що дало можливість познайомитись із світовою класикою та сучасними відомими філософами: Р. Декартом, Ф. Беконом, Т. Гоббсом. Це привело до світоглядних зіткнень із принципами іудейської релігії, які уособились у пряму війну з авторитетами общини.

В 1656 р. Спіноза відлучається від Синагоги, його проклинають і виганяють з общини. Варто зазначити, що таке вигнання спричинювало втрату всіх родових та сімейних стосунків. Воно мало значення тотального зневажання людини в межах общини по всій Європі.

Після вигнання з общини Спіноза перебуває у невеликому селищі поблизу Амстердаму. Пізніше він перебирається в Рейнсбург поблизу Лейдена, звідти – до Варбургу коло Гааги, а звідти – з 1670 р. оселяється в Гаазі. Засоби до існування Спіноза забезпечував собі шліфуванням оптики. Відлучення від Синагоги, яке мало юридичне і соціальне значення, відокремило його від християн (хоча він і не прийняв їхньої віри). У 1673 р. філософу запропонували обійняти посаду завідувача кафедрою в Гейдельберзі, однак він ввічливо відмовився. Спіноза помер у 1677 р. на 44 році життя від туберкульозу.

Основні твори

Перший твір Б. Спінози – «Короткий трактат про Бога, людину і її щастя» написаний приблизно в 1660 р. До 1661 р. відноситься «Трактат про вдосконалення розуму». Написання основного твору

«Етика», який був опублікований після смерті Спінози в 1677 р., датується приблизно 1661 р.

Історія філософії

Єдиним твором, що був опублікований за час його життя і під власним іменем є «Основи філософії Декарта, доведені геометричним способом» з долученням «Метафізичних розмислів». Спіноза був надзвичайно освіченим вченим. Джерелом його творчості були пізньоантична філософія, середньовічна єврейська схоластика Маймоніда і Авіцебрана, схоластика XVI–XVII ст., філософія Відродження (Дж. Бруно, Р. Декарт, Т. Гоббс).

Істина

Спіноза не задається питанням, яка методологія досягнення істини, і які її ознаки, щоб задовольнити виключно абстрактний теоретичний інтерес, але досліджує, яка істина здатна надати смисл

людському існуванню, чи є вона благо, досягнувши якого можна забезпечити людині щастя. Основна праця Б. Спінози «Етика», яка дуже чітко побудована на принципах дедуктивно–геометричного методу, є дуже подібною Евклідовим «Началам». Метод, застосований Р. Декартом, і високо оцінений Т. Гоббсом.

Метод має багато прихованих мотивів для свого застосування, оскільки суто математичні методи могли б звужити цілі, яких хотів досягти Спіноза. Дослідникам видається, що те, проти чого виступав Спіноза є: заперечення

- а) властивий більшості схоластам абстрактний метод побудови силогізму;
- б) правил риторики, притаманних епосі Відродження;
- в) занадто багатослівний (раввінський) методу викладу.

Однак цей метод не може бути зведений лише до данини інтелектуальній моді Нового часу. Зв'язки, котрі пояснюють реальність, і як її розуміє Спіноза, є виявом певної раціональної необхідності, якщо все, з Богом включно, гіпотетичне можна «довести» з такою ж абсолютною строгістю, то евклідов метод виявляється найбільш відповідним. Окрім того, метод дає перевагу неемоційного витлумачення предмету: «Не сміятися, не плакати, не відвертатися, а розуміти».

Питання субстанції

Ще Арістотель писав, що відповідь на вічне питання: Що таке субстанція? послідовно дає вирішення іншим метафізичним проблемам. За Арістотелем, все, що існує, у дійсності виявляється лише

субстанцію, або ж формою її прояву. Те ж твердить і Спіноза: «У природі не існує нічого, окрім субстанції та її проявів».

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIIIст.

За Б. Спінозою, всупереч Декарту, існує лише одна субстанція. Така субстанція є причиною самої себе («causa sui»), і не може не бути визнаною як реальність, яка обов'язково існує. Якщо субстанція є «те, що в собі і для себе», тобто дещо, що не потребує нічого іншого для власного існування, то субстанція співпадає з «причиною самої себе».

Декартова духовна і тілесна субстанції у Спінози перетворюються лише на два із нескінченної кількості «атрибутів» субстанції, а думки і речі, як і все емпіричне, стали проявами («модусами») субстанції, інакше, тим, що сприймається лише через субстанцію. Цим визначається принципова відмінність структури субстанцій Р. Декарта від структури Субстанції Б. Спінози. Вже зазначалося, що стосовно Р. Декарта варто вести мову не про принципову онтологічну дуалістичність, а про онтологічну множинність субстанцій. Якби цей чинник не враховувався Б. Спінозою, ми б отримали погляд на субстанцію, яка, всупереч Р. Декарту, була причиною самої себе (мала іманентну причину), була єдиною і однією, та мала б всього два атрибути – протяжність та мислення. Однак Б. Спіноза веде мову не про два атрибути субстанції, а про нескінченну кількість атрибутів субстанції, застосувавши, відтак, не суто визначений кількісний показник, скільки принцип множинності субстанцій.

Збіг субстанції з Богом Спіноза пояснює наступним чином: «Я усвідомлюю Бога як абсолютно нескінченну істоту, тобто субстанцію, складену з нескінченної множини атрибутів, кожний з яких відбиває і нескінченну сутність». Дана субстанція – Бог, – вільна, тому що вона існує і діє за *необхідністю своєї власної природи*: вона вічна, оскільки існування міститься в її сутності. Все це існує у восьми визначеннях в «Етиці» Спінози. А висновок такий: Бог є єдино існуючою субстанцією.

Атрибути. Субстанція (Бог), яка є нескінченною, виявляє і здійснює свою сутність у нескінченній кількості форм і образів: – це «атрибути». Атрибути, оскільки кожен з них виявляє нескінченність божественної субстанції, мусять сприйматися «самі по собі», інакше, один без допомоги іншого. Однак, атрибути не можуть бути причиною самих себе. Із нескінченного різноманіття атрибутів субстанції, люди, за Спінозою, *знають* лише два: мислення і протяжність. Але протяжність і мислення є лише атрибутами Бога. Бог не є тілесним, але протяжним, оскільки предмети стають належними не до Бога, а до атрибуту. За визначенням Б. Спінози атрибути є формою прояву субстанції

Модуси. Окрім субстанцій, зведених до атрибутів, існують модуси. Б. Спіноза визначає модуси як стани прояву субстанції. Тобто, модуси походять з атрибутів і виявляють собою призначення атрибутів. Однак Спіноза не переходить безпосередньо від нескінченних атрибутів до кінцевих

Історія філософії

модусів, а передбачає існування нескінченних модусів, які обіймають серединне положення. Наприклад, нескінченні модуси нескінченного атрибуту мислення є нескінченний розум і нескінченна воля; нескінченні модуси нескінченного атрибуту протяжності – рух і стан спокою. Нескінченим модусом виявляється також світ як сукупність предметів. Перехід від нескінченного до кінцевого Б. Спінозою не доводиться, а констатується. Нескінченне породжує лише нескінченне, а кінцеве має своєю причиною кінцеве. У цьому і полягає основна проблема онтологічної основи теорії Б. Спінози: не існує безперечного переходу від нескінченного до кінцевого.

Нескінченні модуси атрибути субстанція

Своєрідним можна визнати і пантеїзм філософа. Б. Спіноза розрізняє «*natura naturans*» – «породжуючу природу», що є Бог, і «*natura naturata*» – «породжену природу» – світ, наслідок цієї причини, який, однак, цю причину утримує іманентне у собі. Таким способом філософ намагається пояснити єдність Бога та субстанції у її проявах, і, водночас, розрізнити джерело божественної сутності і наслідки її нічим не обмеженої діяльності. Оскільки ж нічого не існує поза Богом – концепція Спінози є пантеїстичною.

Згідно з пантеїстичною основою розгортається і чинність принципу детермінізму. Рух і спокій є нескінченними модусами атрибуту протяжності, і, водночас основою існування окремих речей. Кожна природна річ, кожне явище має зовнішню причину. Як природа у цілому (що є причиною самої у собі), так і кожна окрема річ підлягають універсальному закону причинності: «У природі не існує речі, про яку не можна було б спитати, чому вона існує».

Але Б. Спіноза відкидає телеологічний компонент причинності. Оскільки Бог і Субстанція (Природа) є одне й те ж, Бог, як довершеність і досконалість, не може мати будь-якої мети, тобто рівня для вдосконалення (Цим забезпечується критика Б. Спінозою антропоморфізму у поглядах на Бога, перекладання на Нього людських чинників життя). Лише розум вимагає досліджувати природу такою, якою вона є.

Кожна матеріальна річ необхідна у системі природи. Ця необхідність визначається, по-перше, єдиною природою Бога, з якої ця річ випливає як логічний наслідок (логічна необхідність), і, по-друге, зовнішніми причинами, іншими речами (фізична необхідність).

З точки зору Розуму –

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

ці причини збігаються. Взятий у цілому загальний порядок природи набуває характеру абсолютної або логічної необхідності. З огляду на становище розуму, це становище логічно виключає існування випадковості. Випадковість є лише наше незнання певного зв'язку у цілісній логічній системі. Б. Спіноза не протиставляє свободу необхідності. Але визначає її через необхідність. Він розрізняє два види необхідності: вільну і вимушену. Друга, за Спінозою, не є істинною необхідністю.

Річ буде вільною, якщо вона діє відповідно до власної природи. Таким може бути лише Бог, або субстанція як *causa sui* (причина самої себе). Вона не має зовнішньої причини і не знає примусу. Усі інші речі, модуси атрибутів мислення і протяжності є вимушеними.

Принципові твердження Р. Декарта щодо розрізнення світу на матеріальну субстанцію та духовну започаткували і відмінні способи подолання цієї онтологічної самостійності. Практично неможливо було пояснити співмірність процесів, які визначалися протяжністю та мисленням, їхня імовірна взаємність тяжіла чи до нівелювання розрізнення, тобто злиття до єдиної субстанції, чи до кардинального визнання незалежності змістів у кожній з субстанцій. З точки зору Б. Спінози саме ідея паралелізму вирішує картезіанську проблему. Будь-яка ідея (а під ідеєю йдеться як про будь-який мисленний зміст, виявлений у будь-якій формі – простій чи складній), оскільки вона існує, є об'єктивною, тобто має відповідність у предметному порядку. Ідеї і речі являють собою не що інше, як два різних аспекти однієї й тієї ж сутності, події. Саме тому дослідження за допомогою розуму і застосування саме розуму дає людині можливість мати істинне знання і висновувати про систему універсальних взаємодій, які мають чинність у матеріальному та духовному світі.

Відтак, Б. Спіноза не розрізняє в абсолюті різниці між ідеями істинними і неістинними: він вирізняє лише ідеї більш відповідні і менш відповідні. Б. Спіноза вважає, що існує три роди пізнання: 1) гадка і уява; 2) раціональне пізнання; 3) інтуїтивне пізнання.

1) Перший рід пов'язаний з емпіричним матеріалом, відчуттєвими сприйняттями і образами. Ця форма, теоретично незрівнянна з наступними, надзвичайно важлива, її неістинність полягає в недоліку ясності і чіткості. Ця форма обмежується окремими випадками і не передає зв'язку і відношень причин, або ж загального порядку Природи.

2) Пізнання другого роду (*Ratio*) є пізнанням власне науковим, або ж формою пізнання, яка знаходить власне відбиття у математиці, геометрії, фізиці. Але не лише це.

Йдеться про форму пізнання, яка ґрунтується на адекватних ідеях, спільних для всіх людей, і таких, що дають загальні визначення речей. Це

Історія філософії

ідеї кількості, форми, руху і т.д. Раціональне пізнання охоплює не лише окремі ідеї, але й незбіжні зв'язки між ними. Відтак, раціональне пізнання установлює причинний ланцюг у його необхідності – адекватне, відповідне пізнання.

3) Третій рід пізнання полягає у баченні речей, які випромінюються Богом – Божественне бачення. Оскільки сутність Бога пізнається при посередництві атрибутів, котрі її складають, інтуїтивне пізнання обумовлюється наявністю відповідної, адекватної ідеї атрибутів Бога і приводить до ідеї сутності речей.

Всі три роди пізнання різняться лише рівнем чіткості, самим непевним у першому, і найвищим у третьому випадках – при інтуїтивному баченні, коли не існує необхідності навіть у якомусь опосередкуванні (доведеннях). Пізнання будь-якої дійсності є пізнанням Бога.

Філософія Д. Локка

Джон Локк народився 29 серпня 1632 р. у Рінгтоні, графство Сомерсет, у сім'ї індепендента, чиновника суду. Освіту Д. Локк отримав у Вес-тмінстерській монастирській школі. Саме в цей час був страчений король, і країну охопив новий тип суспільних відносин, що мало, проте, виявлялось у школі. Однак майбутній філософ і творець теорії розподілу влади став свідком революційних процесів у суспільстві.

У 1652 р. Локк вступає до коледжу Христової церкви Оксфордського університету, з яким була пов'язана згодом практично вся наукова діяльність філософа. Д. Локк не прийняв запропонованого йому духовного сану, відтак зміг отримати право на викладання лише давніх мов та риторики, а згодом і моральної філософії. Саме в цей час Локк починає цікавитися природничими науками, що згодом привело до переосмислення підстав традиційної філософії.

Водночас Д. Локк подає до Оксфордського університету прохання про можливість отримання ступеня доктора медицини. Йому відмовляють, і в 1667 р. він приймає запрошення лорда Антоні Ешлі Купера (графа Шефтсбері) на місце домашнього лікаря, і переїжджає в Лондон. Особливий вплив на нього в цей час мали особисті товариські стосунки з Робертом Бойлем та Томасом Сіднемом, прихильниками дослідного вивчення проблем фізики та медицини відповідно.

У 1668 р. Локка обирають членом Лондонського королівського товариства за заслуги у дослідженні природничих дисциплін.

Соціально-політичне напруження, що охопило суспільство, завдячуючи зв'язкам з лордом Шефтсбері, втягнуло і Д. Локка. Проблеми полі-

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

тичні водночас приводять філософа до вирішення проблем філософських. Саме завдяки участі у гуртку (близько 1670 р.) стала можливою поява провідного філософського твору мислителя «Досвід про людське розуміння», роботу над яким філософ завершив через декілька десятків років, підсумувавши розгляд проблем гуртка. З 1672 р. Д. Локк перебуває у Франції. Саме там він безпосередньо ознайомлюється і вивчає всі сучасні йому зразки Нової філософії, водночас реалізуючі політичні доручення однієї із політичних партій Англії.

З 1679 р. по 1682 р. Д. Локк перебував у Лондоні і брав найактивнішу участь у політичних баталіях країни. Саме це призвело до того, що у 1683 р. він був вимушений, після річної напівпідпільної діяльності, емігрувати до Голландії. У цей же час королівська адміністрація увільняє Локка з посади в Оксфордському університеті, а згодом звертається з офіційною вимогою до голландської влади про видачу філософа. Це призвело до необхідності напівлегального перебування Локка у Голландії. У грудні 1686 р. Локк завершує працю над «Досвідом про людське розуміння. На цей час припадає і активна літературна діяльність, котра охоплює найрізноманітніші галузі гуманітарного життя.

Після завоювання Вільгельмом III Оранським влади у Англії, роком пізніше Д. Локк повертається у 1689 р. до Лондона. Його політичні амбіції і схильності дають змогу перебування на значних чиновницьких посадах. Вершиною цієї діяльності стало заснування Англійського банку. З 1691 р. Локк припиняє активну чиновницьку діяльність і оселяється в помісті Оте. Цей період життя означений значними філософськими дослідженнями, особливо полемічного характеру. 28 жовтня 1704 р. Д. Локк помер.

Епістолярна спадщина Локка складає значний доробок. Сучасні англійські видання налічують понад 30 томів, куди включені окрім філософських, праці з політики, економіки, виховання, релігії, історії та ін. Загальна онтологічна концепція Д. Локка була викладена в його праці «Елементи натуральної філософії», яка була поєднанням власних поглядів з концепціями природничників, зокрема І. Ньютона, П. Гассенді і Р. Бойля.

Д. Локк визнає існування зовнішнього середовища, яке не залежить від нашого визначення його власного існування, і може бути даним у формах людського знання. У теорії Локка поєднується традиційний атомізм із законами світової і земної механіки, як джерела руху та зміни. Таким чином, Локк поєднує у цілісну систему, що функціонує за єдиними законами, фрагменти об'єктивного середовища. Саме ця відкрита для майбутніх уточнень система, виявляється цариною застосування людиною власних інтенцій, намірів та потреб, яка залежить від її здібностей і здатностей оперувати цією цілісністю. Ця ж система стане і предметом палких суперечок, зокрема

Історія філософії

навколо співвідношення відчуттєвих предметів та матеріальної субстанції, а також розрізнення якостей речей на первинні та вторинні.

Практична значущість знання про зовнішній світ, за Д. Локком, прямо пропорційна структурі знання про структуру ж і механізм пізнавальних здатностей людини. Структура ж знання залежить від ставлення людини до об'єктивного середовища. Найперше, Д. Локк розрізняє у проблемі буття світу чотири питання:

1. Чи існує багатоманітний світ матеріальних об'єктів?
2. Які властивості цих матеріальних об'єктів?
3. Чи існує матеріальна субстанція?
4. Як виникає у нашому мисленні поняття матеріальної субстанції і чи може це поняття бути виразним і чітким?

На перше питання Локк відповідає ствердно і безумовно. До другого слід підійти із спеціальним дослідженням. Відповідь на третє питання проголошує, що якщо існує загальна і спільна підстава речей, то вона мусить бути матеріальною, а поняття матерії безумовно містить ідею суцільно однорідної матерії. Можливість існування духовної субстанції не стверджується, але й не заперчується. Ймовірність відсутності духовної субстанції може бути виведеною з того, що мислення може бути набутком матерії.

Щодо відповіді на четверте питання, то у Д. Локка чітко окреслюється неспівмірність двох переходів: перехід від єдиноподібної матерії до багатоманітності в речах і речей цілком дійсних. Проте проблема виникає тоді, коли виникає намір розглянути зворотній процес. Визнання матеріальної субстанції як основи речей логічно поєднується з наступним кроком визнання проявів цієї субстанції – систему матеріальних, досвідно-відчуттєвих речей. Однак рух від речей до матерії зазнає перепон. Якщо матеріальність визначається відчуттєвістю, та має предметний прояв, то як можливо водночас сприйняти відчуттєво субстанцію, але не у предметній формі, а у формі загальної основи всіх предметів. Відтак, матеріальна субстанція стає опорою (support) чи опорами для емпіричних субстанцій, що, власне, і надає останнім сенс матеріальності.

Головна суперечність полягала в тому, що подібна опора мусила бути позбавлена якісного визначення, що призводило до численних проблем із визначення первинних властивостей речей. Ця невизначеність призвела до того, що Д. Локк делегує деякі із властивостей речей у якісні ознаки – атрибут матеріальної субстанції, дещо уподібнюючи її декартівській.

Відповідно виникало ускладнення і з проблемою руху у відношенні до матерії. Безатрибутивність матерії не передбачала руху власним станом. Необхідно було визначення джерела руху, що вносило специфічний антиматеріалістичний компонент. Цей підхід можна розглядати як різно-

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

вид деїзму. Іншою проблематичною обставиною є кількісне означення явищ психіки та природи, хоча це чітко узгоджується із природничою картиною причинно–наслідкових зв'язків.

Одним із вихідних положень теорії пізнання Д. Локка було визнання походження всього людського знання із досвіду. Це було практичне гасло емпіричної філософії, генетичне коріння якого сягає ще Епікура. Але емпіризм може бути різним, так як у досвіді можна вбачати або ж відчуттєві сприйняття людей (сенсуалізм), або ж стан психіки у цілому, і зокрема розуму (емпіричний раціоналізм). Сенсуалізм водночас буває або ж ідеалістичним, коли заперечується існування зовнішнього матеріального чинника відчуттів, або ж матеріалістичним, коли досвід розглядається як сукупність відчуттєвих сприйняття об'єктивно означених об'єктів –тип сенсуалізму, що належить Локку.

Локк є продовжувачем матеріалістичної лінії Бекона, Гоббса і Гас–сенді. Усталення цього принципу вимагає спростування позадосвідних, необ'єктивованих чинників і джерел знання – вроджених ідей або принципів. Об'єктом критики Локка стали головні представники трьох філософських шкіл: ідеалістично спрямовані картезіанці, зокрема Ніколя Мальбранш; кембріджські платоніки на чолі з Генрі Мором і Ральфом Кедвортом; англійський філософ Герберт Чербері, і, власне, Р. Декарт.

Критика вроджених ідей у Локка ґрунтується на впевненості філософа в існуванні єдиного джерела знання – зовнішнього предмета, що фіксується відчуттями. Ні до народження людини, ні в час (Декарт), ні потім не виявляється людського середовища, власне – внутрішнього, яке б містило позадосвідний об'єм знань. З іншого боку, джерелом знання не може бути і сприйняття людиною Бога, оскільки Локк доводить, що ідея Бога є надзвичайно неоднозначною для філософії, а стосовно природи Бог не може бути її елементом, отже, – матеріальним об'єктом, який не втрачає власних божественних атрибутів: або – або.

Досвідний характер сприйняття заперечує і наперед завданий ідеал життя світу, який би містився поза природними законами взаємодії матеріальних тіл. Далі Локк вказує на неможливість писання до того, як розум зможе орудувати відчуттєво означеними ідеями, і на невизначеність поняття потенційного знання, котре закладене в ще немислячому мисленні. Цей напрям критики був спрямований на вчення Г. Ляйбніца про вроджені потенції. Водночас, Локк не заперечує певних схильностей людського індивіда, що вже окреслюється при народженні. Але наголошує на тому, що ці схильності теж мають досвідну основу.

Велике принципове значення мала критика поглядів, що слідували із вчення про вроджені ідеї, у якому стверджувалося, що загальні ідеї, як

Історія філософії

правило, складають перший етап пізнання. Локк доводить, що спільні навчальні аксіоми не мають статусу очевидностей, безсумнівних істин, відтак вони не можуть мати характеру універсальних визначників наукового дослідження. Вся ця сукупність критичних зауважень призводила до необхідності обґрунтування загальних складових вчення про знання (епістемологія), як структуру передумов досягнення зовнішньої дійсності.

Поняття досвіду

В позитивному розумінні питання про походження ідей у розумі людини вирішується Локком у другій книзі «Досвіду про людське розуміння». Як джерело знання досвід має певні визначення. Д. Локк під досвідом мав на увазі всю сукупність того, з чим людина безпосередньо має справу впродовж всього життя. Початок набутку знання розпочинається з народження людини, коли стан її ментальної цілісності нагадує вициту дошку – «*tabula rasa*». Проте факт «народження» людини має суперечливий характер. Коли ми можемо вважати людину живою істотою, яка набуває власного досвіду?

Змістом досвіду є найперше відчуття, яке надходить до органів відчуття і доводить існування зовнішніх речей. Досвід людини, збільшуючись впродовж життя водночас формує і відчуттєву та емоційну основи психіки людини. Відповідно, з формальної точки зору досвід виявляється як сукупність простих ідей, які надаються нам у результаті дії зовнішніх предметів на наші органи відчуттів, але й результатом діяльності власне свідомості.

Під простими ідеями Д. Локк мав на увазі будь-який об'єкт пізнання, який став відомий розуму безпосередньо. До простих ідей він зараховував найперше сприйняті душею відчуттєві сприйняття, які мають власним джерелом зовнішній світ, а також копії з них, які затримуються у пам'яті і згодом виявляються у свідомості. Ідеями також можуть бути і суто уявні утворення, або ж продукти відчуттєвої уяви. *Прості ідеї* – це ідеї, при сприйнятті котрих людина пасивна; від неї не залежить, мати їй, чи не мати прості ідеї. Власне, пасивними постають відчуття людини. За визначенням філософа відчуття сприймають, і не можуть не сприймати. Так само від них не залежать якості того, що сприймається. У процесі сприйняття відчуття не можуть додавати чогось до змісту того, що сприймається. Окрім сприймання відчуття також засвідчують характер предмета сприймання. Те, що сприймається відчуттями належить до зовнішньої дійсності.

Складні ж ідеї є продуктом активної діяльності, спрямованої на добування знання. Прості ідеї не можуть бути поділені на складові, складні ж ідеї утворені з простих. У коло ідей Локк заключає і поняття, котрі були

Частина III, Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

отримані на основі відчуттєвої впевненості у психіці. Відчуттєва спорідненість діяльності душі неодноразово підкреслювалась філософом. Людина начебто «відчуває» дію душі. Таке відчуття Д. Локк називає внутрішнім відчуттям, притаманним мисленню. Те, що стає предметом сприйняття засобами внутрішнього відчуття вже належить не до предметів зовнішньої дійсності, а складає внутрішній досвід. Так само ідеями називаються інтелектуальні, вольові, емоційні та ін. акти, стани та функції людської психіки, оскільки вони можуть бути чинниками пізнавальної діяльності.

Саме ці роди ідей утворюють за Локком зазначений внутрішній досвід, або ж *рефлексію*. Існування рефлексивного способу набутку знання специфічно впливало на чіткість матеріалістично–сенсуалітичного спрямування філософії, оскільки кінцевий продукт пізнання – знання, міг бути отримуваним і без взаємодій із зовнішніми об'єктами. Саме цим позиція Д. Локка відрізняється від моністичного матеріалістичного спрямування у філософії, оскільки філософ визнавав існування двох джерел наших знань – від відчуттів та від рефлексії. Наявність відчуттєво–досвідного джерела відсторонювала позицію філософа від суто раціоналістичної основи, а наявність досвідно–рефлексивного джерела не давала змогу звести її до матеріалістичної чи сенсуалістичної основи. Однак *рефлексія* може стати і середовищем ментальних структур, яке функціонує на загальних принципах сприйняття речей, коли її складові досліджуються за єдиними принципами теорії знання. Таким чином, Д. Локк виокремлює здійснення процесу пізнання у конкретному індивіді в окрему галузь дослідження. У своїй основній праці Д. Локк дає таку наступність формування структури досвіду людини, який складається з двох основних частин – зовнішнього досвіду, та внутрішнього досвіду:

1. *Підстави формування структури досвіду у філософії Д. Локка* Мета та метод дослідження в «Опыте о человеческом разумении» Д. Локка. – Д. Локк. Опыт о человеческом разумении. – Соч.: В 3-х Т. –Т. 1, М., 1985, С. 91–95. Далі за цим виданням.

1. Що означає слово «Ідея». Визначення поняття. – С. 95.

2. Формування досвідної основи філософії. Критика теорій про існування вроджених ідей та практичних принципів. – С. 96–114.

а) Визначення Д. Локком «початку» розмірковування – С. 101–106.

3. Формування досвідної основи філософії. Критика теорій про існування вроджених практичних принципів. – С. 114–126, 130–134.

4. Формування досвідної основи філософії. Співвідношення між принципами та відповідними їм ідеям: «Принципи невроджені, якщо невроджені відповідні їм ідеї». – С. 135–144.

а) Ідея бога не є вродженою. – С. 145.

Історія філософії

- б) «Ідея субстанції невроджена». – С. 145.
в) «В пам'яті не існує вроджених ідей». – С. 146–148.
г) Висновки з критики: виявити на основі спостереження діяльність розуму. Що є причиною появи наших ідей? – С. 152–153.
2. *Формування структури досвіду у філософії Д. Локка.*
1. Ідея як об'єкт мислення. – С. 154.
 2. Відчуття та рефлексія: 2 джерела появи ідей розуму. – С. 154–156.
 3. Еволюційний шлях розвитку структури досвіду людини:
 - а) Переважання відчуттєвого досвіду при формуванні ідей у дітей. –С.156–157, 166–168.
 - б) «Ідеї рефлексії (виникають) згодом, оскільки потребують уваги». –С. 157–158.
 4. Вирішення питання про появу перших ідей, чи початку формування структури досвіду: «Розум набуває ідей, коли починає сприймати. Запитувати, коли людина отримує перші ідеї, – значить запитувати, коли людина починає сприймати, оскільки мати ідеї і сприймати – є одне й те ж саме». – С. 158.
 5. Означення проблеми неперервності мислення. – С. 158–166.
3. *Структура досвіду у філософії Д. Локка.*
1. Шлях появи простих ідей. – С. 169–172.
 2. Розрізнення первинних та вторинних якостей: «Ідеї в розумі, якості в тілах». –С. 183–192.
 3. Сприйняття як перша проста ідея рефлексії та перша здатність розуму. –С. 192–198.
 4. Функції пам'яті. – С. 199–202.
 5. Здатності розуму: розрізнення, порівняння, поєднання ідей, абстрагування. –С. 204–208.
 6. Метод та «історія перших начал людського знання». – С. 210–212.
 7. Концепція складних ідей. – С. 212–215.
 8. Правила поєднання ідей.
 9. Значення ідеї «субстанції» для філософського дослідження. – С. 223–225.
4. *Ідеї (поняття) для означення структури історичності (еволюційності) людського знання.*
1. Ідея тривалості, її модуси та джерело появи: «її ідея постає завдяки розмірковуванню про рухливу низку наших ідей». – С. 231–232.
 2. Рефлексія (спостереження) над появою в розумі людини ідей тривалості та послідовності. – С. 232–233.
 3. «Ідея послідовності – не від руху». Рефлексивна природа ідеї послідовності. –С. 233–324.
 4. «Низка ідей» як міра інших послідовностей. – С. 234–246.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

5. Висновки щодо ідей тривалості та її мір. – С. 246, 247–255.
6. Модуси мислення. Мислення як «діяльність, а не сутність душі». – С. 277–280.
7. Що таке «відношення» та тип ідей різноманітних відношень. – С. 370–375.
8. Причина і наслідок як ідеї відношень. – С. 375–379.
9. Ідеї тотожності та розрізнення. – С. 380–383.
10. Структура концепції тотожності людини. – С. 383–402.
11. Мислення як субстанція.
12. «Об управленин разумом» – зібрання основних правил та настанов щодо мислення. – Соч.: В 3-х Т. – Т. 2. – М., 1985.

Шлях пізнання після утворення простих ідей має характер активної обробки цих пасивних ідей первинних та вторинних якостей у ідеї прості та складні. Саме розум виявляє власну функціональну значущість у процесі утворення з простих ідей – складних. Але активність розуму, як це було і у Гоббса, Локк вбачає у механічному поєднанні і роз'єднанні простих ідей. Специфікою такого поєднання, всупереч демокритівському і епікурівському поєднанню і роз'єднанню лише однорідних елементів–часток, є можливість комбінування різноманітними елементами, що ріднить Локка з Беконом, а їх обох перетворює на філософів, що зробили істотний внесок у історію теорій пізнання.

Однак, подібне різноякісне поєднання саме по собі не вирішує проблеми утворення з нових комбінацій простих ідей – складної ідеї як нової якості, тобто, нової якості у формі простої ідеї. Д. Локк розрізнявав три основних способи поєднання простих ідей, які б утворювали похідні ідеї: пасивно сприйняті ідеї первинних якостей за сприяння розуму і активним чином можуть бути згруповані в ідеї, що утримують нове знання, яке не є безпосереднім сприйняттям.

Першим способом є додавання декількох простих ідей, яке насамкінець перетворюється на складну ідею, чи краще складену ідею (складна – complex, складена – collected). Це є ідеї різнорідних самостійних об'єктів. «Людина» – складення ідей «тіла певного виду», «життя», «харчування», «самостійний рух», «відчуття», «розум». До складу складних ідей Локк зараховує і модуси – несамостійні, несамодостатні складення ідей, або ж признаки чи дієві чинники предметів.

Другим способом поєднання простих ідей є їх зіставлення, порівняння з метою отримання ідеї відношення чи встановлення співвідношення: «рівність», «тотожність», «дія» і т. і.

Третій спосіб – виокремлення. Його сутність полягає у попередньому відстороненні однієї чи певних ідей із сукупності всіх інших ідей,

Історія філософії

які їм відповідні. Добутком цієї операції є утворення загальних понять, або ж основних понять – general. Саме цей спосіб комбінування ідей є підставою концептуалізму Локка. Саме у мові як чинника свідомості розрізнення однинного – спільного (одиночного – загального) набуває власного визначення. У відповідності до поглядів Локка, загальні ідеї утворюються шляхом виокремлення і відсторонення тих простих ідей (ознак об'єкта), які виявляються спільними і загальними для всієї сукупності ідей певної групи. Відсторонені таким чином ідеї потім поєднуються (додаються) в ціле, і утворюють таким чином загальну ідею, яка водночас набуває певного мовного визначення.

Другий етап операції утворення загальної ідеї, відтак, співпадає за своїм характером з процесом утворення складної (складеної) ідеї: новоутворена складна ідея набуває становища загальної ідеї. Співмірно з поступом узагальнення все більше за Локком зменшується число ознак, які входять до нових понять. Чим більше узагальнення притаманне похідній ідеї, тим бідніша вона за змістом.

Концептуалізм Дж.Локка

З огляду на основоположні принципи

онтології Д.Локк вважав, що безсумнівно існують реальні підстави загальних понять. Але для Локка загальні поняття є не лише знаками, але й ідеями (відповідниками конкретно-відчуттєвих, субстанційних речей), і лише після цього – словами, які фіксують належність цих ідей у нашій мові. Полеміка Локка спрямовується у двох напрямках: проти середньовічного реалізму (представники кембріджського платонізму); і, по-друге, проти крайнього номіналізму. Тим визначається і своєрідне номіналістичне витлумачення Локком зв'язку ідей та імен: слова виявляються довільними позначками відповідних ідей: «... хто накладає слова якої-небудь мови на ідеї, відмінні від тих, на які накладає їх звичне застосування даної країни, той буде неспроможний за допомогою таких слів передати іншим без визначення власних термінів багато істини та світла, наскільки б не був насичений ними його власний розум. Оскільки, як би не були звуки загальновідомими, наскільки б легко не сприймалися вони слухом людей, які до них звикли, проте, репрезентуючи не ті ідеї, з якими вони зазвичай пов'язані, і не викликаючи їх у розумі слухачів, вони неспроможні передавати думки людини, яка застосовує їх таким чином»

Проблеми концептуалізму Д. Локка характерні всій власне атомістично-матеріалістичній парадигмі: загальне існує лише в розумі людей, в об'єктивному ж світі існують лише одиничні речі, емпіричні субстанції.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Окрім дослідження суто пізнавальних процесів нашого мислення Д. Локком заторкуються також питання упорядкування знань, які складають досвід нашого мислення. Проблему класифікацій знання Локк упереджує вирішення проблеми істинності і хибності. Певним чином Д. Локк наслідує у вирішенні цієї проблеми Гоббса. Локк вважав істинність і хибність властивостями речень чи мовних побудов. Проте Д. Локк розглядає істинність як відповідність зв'язкам між ідеями зв'язкам в об'єктивному доккіллі, а не лише як правильність поєднання слів у реченні,

Однак, характерною рисою локківського розуміння теорії знання є той факт, що людина в процесі пізнання безпосередньо має справу не із зовнішнім середовищем, а із власними відповідниками його – ідеями. Неіс–тинність виявляється у тому випадку, коли згуртована за певними зв'язками складна ідея не відповідає зовнішньо–необхідному відповіднику. Відповідно до цієї обставини Д. Локк означає і види знання, що здійснюють максимальну вимогу: зв'язки між ідеями відповідають зв'язкам між речами.

I. Інтуїтивне знання – найвищий тип знання. Його суть полягає в безпосередньому сприйнятті відповідності чи невідповідності ідей. Інтуїтивний характер знанню надає його розумова атрибутивність і відсутність апіоризму: – це безпосереднє сприйняття розумом зв'язків емпіричного середовища.

II. Другий вид знання – демонстративний. Це пізнання (набування знання) через умовивід. Воно менш досконале, оскільки потребує опосередкування, яке в будь–якому випадку додає елементи спотворень і варіативності. У демонстративному пізнанні Локка найбільше цікавить умовиводи через відношення, а не силогістика, як це було у Гоббса.

III. Сенситивний, чи відчуттєвий вид набутку знання. Його об'єктом є багатоманітність емпіричних субстанцій зовнішнього доккілля, сприйняття яких у вигляді простих ідей і стає початком досить тривалого процесу сходження.

Окрім теоретико–методологічних досліджень Д. Локк знаний також і як автор власної політичної концепції. Свої суспільно–політичні погляди Д. Локк викладає у декількох працях, основні з яких «Досвід про закон природи» і «Два трактати про державу», її основна полемічна спрямованість зосереджена як на теорії абсолютизму середньовічного феодального правління, так і на певних положеннях теорії Т. Гоббса. Водночас, головним об'єктом дослідження є стан громадянського суспільства та інститути його функціонування.

Началом означення власної теорії є вирішення питання про добро і зло. Але, всупереч Гоббсу, окрім констатації факту життя як найвищої цінності до визначення критерію добра і зла Локк залучає і евдемоністич–

Історія філософії

ні компоненти П. Гассенді. Як і у Гоббса ключовими поняттями теорії громадянського суспільства є поняття природного права, у основі якого закладений природний закон. Саме раціонально осмислений природний закон дає критерій у визначенні доброго і злого у суспільстві. Ці елементи закладені у визначенні етики, як шляху до щастя. Водночас, реалізація цього принципу у громадянському суспільстві передбачає природну рівність людей суспільства. Відмінність між природним станом і державною організацією суспільства виявляється суто кількісною: виконавча влада як функція всіх людей у природному стані виявляється функцією спеціалізованого виконавчого органу в державі.

Менш відоме значення теоретико–методологічних досліджень Д. Локка у розвитку його теорії розподілу влади. Цілком імовірно, що революційні процеси, свідком яких став філософ спонукали його до переосмислення ролі провідного складника політичної організації суспільства. Якщо Т. Гоббс розглядає владу як однорідне явище, споріднене з феноменом суверена (втілення влади, яке може бути особистісним – монархія, колективним – парламентська республіка, чи загальнонародним – демократія), то Д. Локк ставиться до влади як складного, а краще, складеного явища. Ідея влади є ідеєю складною, загальною, у якій складники вже не можуть далі підпорядковуватись за певними ознаками один одному. Саме їхня сукупність визначає той зміст, який відбивається цією ідеєю. Вочевидь, що у розробці політичної теорії розподілу влади на гілки (складові) влади була застосована концепція співвідношення простих та складних ідей, здавалася б, суто теоретичної проблеми пізнання та впорядкування знань. І лише згодом, як суто політичну теорію, Монтеск'є у Франції розгорнув цю теорію як теорію розподілу влади, відому і до сьогодні.

Філософія Дж. Берклі

Джордж Берклі народився 12 березня 1685 р. у графстві Келкені в Ірландії. У 1700 р. вступає до Дублінської колегії Трійці, де впродовж 13 років проводить спочатку як студент, а потім – як ад'юнкт. Саме в цей час публікуються його перші філософські твори, зокрема «Трактат про принципи людського знання».

В 1713 р. він залишає Колегію і перебуває у подорожах по Франції та Італії у ролі капелана, педагога та секретаря. З 1724 по 1728 рр. Дж. Берклі є деканом у Деррі, а з 1728 р. прямує до Америки з дружиною для проповідницької діяльності. Після закінчення місії в 1731 р., і за підтримки королеви він отримує місце єпископа в Клойні, де перебуває аж до 1752 р. Останні місяці свого життя провів в Оксфорді.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Порядок праць Берклі цілком відповідає хронології їх написання: «Я бажав би, щоб все, що я опублікував, читалося б у тому порядку, якому воно публікувалося» – писав Берклі в одному з листів від 1730 р. Такими філософськими працями Берклі є «Досвід нової теорії зору» (1709), «Трактат про принципи людського знання» (1710), «Три діалоги між Гіласом та Філонусом» (1713), «Теорія зору чи зорової мови, захищена і роз'яснена» (1733), «Алкіфрон, чи дрібний філософ» (1732), «Сейріс» (1744), а також Записна книжка з тих, чи інших філософських питань (Commonplace Book).

За визначенням П. П. Блонського, «всі його твори, розглянуті в хронологічній послідовності, поступово розвивають і поглиблюють одну й ту ж основну думку – заперечення заснованого на теорії абстрактних ідей вчення про абсолютну матеріальну субстанцію і визнання істинної реальності лише за духовними істотами». Його філософською максимом стало висловлювання – «Існувати, значить бути у сприйнятті».

Питання узагальненого погляду на творчість Дж. Берклі є наразі більш проблематичним, ніж розгляд окремих частин його творчості. Починаючи з першого філософського твору «Досвід нової теорії зору» мислитель виступає рішучим критиком визнання самодостатньої ролі матеріальної субстанції. У записній книжці Берклі можна відшукати рисунок загального плану філософської системи. Твір, який був реалізацією цього плану мусів би складатися із вступу і трьох частин. У вступі Берклі мав намір розглянути природу доведень, водночас здійснюючи критику вчення Локка про абстрактні загальні ідеї; 1 – книга мусила бути присвяченою вченню Берклі про реальність, 2 – заторкнула б питання моралі, головним чином проблеми буття Бога і свободи людини, і, насамкінець, 3 – виявила б помилки попередніх вчень про сприйняття простору.

Проте у вже згаданій роботі, яка була однією з перших, Дж. Берклі здійснює спробу довести залежність появи ідей простору та часу від відчуттєвого сприйняття. Обґрунтування цієї можливості привело до висновку, що, оскільки ідеї простору та часу виникають як наслідок дії наших органів відчуття, то не існує підстав вважати, що простір і час є незалежними об'єктивними властивостями матеріальної субстанції. Таким чином Дж. Берклі зводить становище предметів матеріального світу до відчуттєвих сприйнятів. Але й становище, відтак, матеріальної субстанції зазнає кардинальних змін.

Мислитель вважає, що ми не можемо розглядати матерію, матеріальну субстанцію поза розумом. Це твердження набуло найбільшого полемічного розголосу. Але необхідно враховувати, що в традиції, закладеної ще Р. Декартом, будь-який зміст мусив бути визначений шляхом аналізу

Історія філософії

відповідної ідеї. Тобто, необхідно було встановити необхідну причину появи певної ідеї. Таким чином, мова йде про встановлення причини появи в нашому розумі ідеї матеріальної субстанції. А висновки Дж. Берклі робить наступні. Оскільки жодне відчуття (саме відчуттєвість стає відповідником матеріальності) не є причиною появи ідеї матеріальної субстанції, то, відповідно, не існує жодного матеріального явища чи предмета, який би зумовив появу цієї ідеї. Однак ідея матеріальної субстанції наявна. Тому маємо всі підстави зробити висновок, що вона з'являється в результаті дії розуму, а не відчуттєвого сприйняття. Тоді і робиться висновок про те, що матеріальна субстанція існує лише в розумі.

Цьому висновку передуює переосмислення Дж. Берклі проблеми існування первинних та вторинних якостей матеріальних предметів, про які твердив Д. Локк. Саме первинні якості матеріальних предметів, субстанційно їм притаманні, залишалися виразниками їх об'єктивного становища. Вторинні якості вже Д. Локком були визнані як такі, що виникають згідно з умовами сприйняття та попереднім досвідом людини. І саме вони не мають істотного значення для визначення незалежності від відчуттів матеріальних предметів.

Дж. Берклі, продовжуючи логіку аналізу становища якостей предметів доводить, що і первинні якості не стають виразниками об'єктивності предметів та речей, оскільки також можуть бути зведені до відчуттєвого сприйняття. Якщо ж це так, то ми не можемо нічого знати про матеріальну, незалежну від відчуттів субстанцію, яка б існувала до нашого сприйняття. Все, що існує до сприйняття за Дж. Берклі є «ніщо, ніскільки, ніяк». Якщо ж предмет став об'єктом нашого сприйняття, то ми за необхідністю вже маємо справу з нашими відчуттями, а не незалежними від них предметами. Тому зміст нашого відчуття та зміст відповідної йому ідеї збігається. Відмінність полягає лише в порядку поставання цих змістів. Згідно з цим будь-якій ідеї нашого розуму передуює відчуття, і цим стає причиною появи ідеї. А це виключно позиція емпіризму, позиція досвідної філософії.

Ще одним важливим аспектом теоретичного доробку Дж. Берклі є його висновок про речі як комплекси відчуттів. Позиція Д. Локка визнавала чітку відповідність предмета сприйняття з певним органом відчуття. Власне, прості ідеї і відбивали зміст не властивостей, а предметів. Дж. Берклі, досліджуючи зорове сприйняття, дійшов висновку, що окрім визнання зведення первинних якостей предметів до відчуттів, необхідно зважати і на комплексний характер самого відчуттєвого сприйняття. Одним з таких аргументів була апеляція до неможливості зором сприймати відстань та простір, до чого ми ставимось цілком звично, оскільки зорове відчуття налаштоване виключно на сприйняття кольорів та відтінків. Відтак, у зо-

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

ровому сприйнятті предметів беруть участь не лише безпосередні органи відчуття, але й елементи попереднього досвіду та інші органи відчуття. Таким чином, річ постає для нас як комплекс відчуттів наявного та попереднього досвіду, відбитого у відповідних ідеях. Відповіді на ці проблеми знаходимо вже у записній книжці мислителя.

У матеріалі під № 378 записної книжки «В», яка є зарисовкою до «Трактату про принципи людського знання», знаходимо відповіді на питання про природу ідеї, як її з'ясовує Дж. Берклі.

1. Усі усвідомлені слова слугують означенню ідей.
2. Будь-яке пізнання здійснюється навколо наших ідей.
3. Усі ідеї походять або ззовні, або зсередини.
4. Якщо вони походять ззовні, то це означає, що з органів відчуття, і тоді вони називаються відчуттями.
5. Якщо вони походять зсередини, то являють собою дії розуму і називаються думками.
6. Той, хто позбавлений чуттєвості позбавлений і відчуттів.
7. Не може бути жодних думок у того, хто позбавлений мислення.
8. Усі наші ідеї є або відчуття, або думки, відповідно до пп. 3–5.
9. Жодна з наших ідей не може перебувати в тому, що одночасно позбавлене і мислення, і відчуттів.
10. Звичайне пасивне набуття чи поява ідеї називається сприйняттям.
11. Будь-яка річ, яка набуває ідею чи має її, незалежно від того, чи була вона пасивна у дії, якої зазнала, за всіх обставин мусить сприймати (п. 10).
12. Усі ідеї є або простими ідеями, або складеними з простих ідей.
13. Річ, подібна до будь-якої іншої речі, мусить узгоджуватися з нею за допомогою однієї чи декількох простих ідей.
14. Кожна річ, подібна простій ідеї, мусить бути або простою ідеєю такого ж роду, або утримувати в собі ідею такого ж роду.
15. У речі, неспроможній до сприйняття, не може бути нічого подібного до ідеї (пп. 11–14).
16. Дві речі не можуть бути визнаними подібними чи неподібними доти, доки не буде здійснене їхнє порівняння.
17. Порівнювати – означає бачити дві речі разом, і зазначати, в чому вони подібні, а в чому різняться.
18. Розум не може порівнювати нічого іншого, крім власних ідей.
19. Нічого подібного до ідеї не може існувати в будь-якій речі, неспроможній до сприйняття (пп. 11–18).

Історія філософії

У цих положеннях міститься практично весь виклад теорії співвідношення предмету–відчуття–ідеї, яку Дж. Берклі в різних роботах глибше чи дотиково розвивав. Таке становище, коли матеріальній субстанції відмовлено у підставах власного самостійного існування в історії філософії набуло назви «іматеріалізм». За визнанням деяких дослідників нової філософії іматеріалізм цілком може бути третьою лінією розвитку в історії філософії разом з матеріалізмом та ідеалізмом. Особливого значення це твердження набуває тоді, коли спостерігається розвиток тенденції нівелювання ролі категорії субстанції для побудов філософської теорії.

У визначеннях моральної досконалості іматеріалізм має для Дж. Берклі також істотне значення. Нівелюючи самостійну роль матеріальної субстанції мислитель стверджує безперечну першість моральної досконалості за духовною істотою, духовною субстанцією, чи Богом. Начебто звичайна ситуація. Проте визнання за матеріальною субстанцією самостійного значення за Дж. Берклі вело до визнання існування двох рівнозначних досконалих істот, двох носіїв морального закону – матерії та Бога. Єпископ та філософ Дж. Берклі одразу відчув небезпеку такого загравання з матеріалізмом і оголосив з ним неприховану війну на користь Бога, чи субстанції духовної. Це, в свою чергу, стало приводом до жорстких звинувачень мислителя з боку свободомислячих діячів науки та філософії. Уроки такого протистояння вже мусили вивчати представники наступних поколінь.

Філософія Д. Юма

Давід Юм народився в 1711 р. у столиці Шотландії Единбурзі в сім'ї дворянина. Освіту отримував в Единбурзькому університеті. Після смерті батька з 1734 р. перебуває у Франції, де цілком зосереджується на вивченні філософії, і де перебуває 3 роки. Добутком цього перебування стає «Трактат про людську природу» у 3-х книгах, яка публікувалась у Лондоні у 1738–1740 рр. Перша книга присвячена питанням теорії пізнання, друга – психології людських афектів, і третя – теорії моралі. Історико–філософ–ським підґрунтям для створення трактату стали праці Ціцерона, П. Бейля, Д. Локка, М. Монтеня, Дж. Берклі, І. Ньютона, Антоні Ешлі Купер, граф Шефтсбері, Ф. Хатчесона та ін. Специфічність висновків Д. Юма сприяла розповсюдженню думки про те, що автор «Трактату про людську природу» – атеїст, що привело до неможливості отримати місця на кафедрах Единбурзького університету та університету Глазго. Також цей трактат був сприйнятий досить прохолодно і тими, хто відстоював атеїстичні погляди, оскільки з їхньої точки зору питання спростування ролі Бога для розвитку не були достатньо радикальними. Д. Юм з гідністю сприйняв прохолодне

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

ставлення до власної праці і зосередився на уточненні основних положень теорії, адаптуючи їх до сприйняття читачів.

У 1740–х роках Д. Юм створює «Короткий виклад Трактату про людську природу», з метою додаткового пояснення основних положень праці. Заняття політичною та економічною проблематикою виявлено у «Моральних і політичних нарисах (есе)», які, власне, вперше привернули увагу наукової громадськості. Всього за життя Д. Юмом написано 49 нарисів.

Після виконання певних обов'язків при державних особах Англії Д. Юм повертається до проблеми теорії пізнання і створює перероблений варіант I книги «Трактату про людську природу», «Дослідження щодо людського пізнання», та згодом третю книгу – «Дослідження щодо принципів моралі».

З 1752 р. Д. Юм обирається бібліотекарем Товариства юристів. Ця посада надала змогу Юму зосередитись на літературній діяльності, і покладає початок створенню «Історії Англії», яка у сукупному доробку налічує 6 томів. Після повернення до Единбурга Д. Юм цілком присвячує себе філософсько–літературній праці. З 1764 р. до 1766 р. Д. Юм виконує обов'язки секретаря британського посольства у Парижі. У Парижі Д. Юм має надзвичайно теплий прийом серед філософів і літературознавців.

У 1766 р. Юм повертається у Британію, де певний час обіймає посаду помічника державного секретаря. З 1769 р. філософ повертається в Единбург, де стає секретарем Філософського товариства. До цього товариства належали професор моральної філософії Адам Фергюсон, економіст Адам Сміт, професор риторики Х'юдж Блейр та інші. На початку 1770 р. Д. Юм працює над «Діалогами про природну релігію». У 1776 р. у віці 65 років Давид Юм помирає .

Філософія Д. Юма є яскравим зразком так званої «третьої» лінії розвитку філософії. Проте доречніше все ж було б визначити його філософські підстави як органічний розвиток емпіризму. Як і випадку з розвитком основоположень філософії Дж. Берклі Д. Юм розпочинає з аналізу структури досвіду людини. З'ясування цього питання безперечно пов'язується з дослідженням причин появи у нашій душі (розумі) тих чи інших ідей. Філософ також піддає дослідженню причини появи ідеї субстанції у розумі, і доходить висновку, що ні самостійна матеріальна субстанція, ні духовна субстанція не можуть бути визнаними безперечними причинами появи ідеї субстанції. Відтак, ідея субстанції стає безумовним наслідком діяльності душі людини.

Цей висновок продовжує лінію розвитку емпіризму Дж. Берклі, оскільки він, заперечуючи самочинність матеріальної субстанції, ствердив панівне становище субстанції духовної. Наше мислення спирається на

Історія філософії

тотально існуючу духовну субстанцію у вигляді істоти мислення Бога. У нашому досвіді, за Дж. Берклі, ми лише відтворюємо у вигляді ідей духовні змісти думок Бога. Досвідний характер цього відтворення забезпечується тим, що ці змісти набуваються душею не як вроджені ідеї, а шляхом відчуттєвого сприйняття. І сприймаємо ми за допомогою відчуттів ідеї Бога, духовні істоти, які набувають вигляду матеріальних речей саме завдяки відчуттєвості людини. Тобто, Дж. Берклі не заперечує існування матеріальних речей, а заперечує їхнє самочинне значення, субстанційну матеріальну основу. Відтак, і для матеріальних речей, і для ідей людини визначальним чинником за Дж. Берклі постає духовна субстанція.

Д. Юм не має необхідності доводити можливість зведення якостей матеріальних речей до відчуттів людини – це забезпечив вже Дж. Берклі. Однак для Д. Юма залишається проблемною впевненість попередника в тому, що змісти нашого сприйняття зумовлюються духовною субстанцією. Аналізуючи цю обставину, Д. Юм стверджує, що ми не маємо підстав вважати те, що означається як духовна субстанція чимось відмінним від станів душі (мислення) людини. Відтак, все, що стає причиною появи наших ідей може належати лише до досвідних проявів людини та людської природи. Людська природа і постає тією єдиною реальністю, тим досвідом, який супроводжує людину і визначає те, чим є людина впродовж всього життя. Власне, це останнє також є проявом досвіду людини.

Оскільки ні матеріальна субстанція у вигляді системи матеріальних предметів, ні духовна субстанція у вигляді думок Бога, чи духовних істот не мають необхідного визначення постає питання причини появи ідей у нашій душі, яка б належала виключно людській природі. Такою причиною Д. Юм визнає на щаблі первинного формування досвіду людини не-відсторонюване від її природи – «враження». Як визнає сам філософ, це термін у філософському значенні був запропонований ним особисто, оскільки вся попередня філософія ніколи не ставила питання таким чином. Категорія субстанції міцно утримувала зміст всіх попередніх філософських побудов, визначаючи причинний зміст, ієрархію та підпорядкування складників буття тощо. Нівеляція, скептичне ставлення до категорії субстанції і, відтак, змістів, які нею охоплювалися, призвели до появи першого зразку несубстанційного типу філософії. Власне, в емпіризмі це було досягнення рівнозначне з досягненням Р. Декарта на ниві переосмислення пануючої онтології в теологічних розбудовах.

Не предмети та ідеї сторонніх людині матеріальної та духовної субстанції ставали причиною появи знань, а «враження», належні людській природі, яка і складає єдину істоту людського існування. У пізніший час були намагання повернути принципову основу філософської теорії Д. Юма

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

до субстанційних вимірів, оголошуючи, що позбавлення субстанційності матеріальної та духовної не визначило можливості визнання власне людської природи за ту ж субстанцію. Проте відбиття у теорії Д. Юмом формування структури досвіду засвідчує, що, послідовно залишаючись на підставах цього типу філософії, не існує приводів оголосити людську природу також субстанцією.

Становлення структури досвіду у філософії Д. Юма.

1. Людська природа за визначенням Д. Юма. – Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 77–87; Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Юм Д. Соч.: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1966. – С. 789–813.

2. Особливості формування структури досвіду у філософії Д. Юма:

а) Враження як єдина причина появи ідей в розумі людини. Поняття «враження». – С. 89–98.

б) Спорідненість механізму дії пам'яті та уяви. – С. 97–98.

в) Спосіб поєднання ідей. «Про зв'язок, чи асоціації, ідей». – С. 98–102.

г) Поняття принципу для поєднання ідей як сили м'якої (gentle) дії. – С. 99.

3. Відношення та його типи. – С. 102–104.

4. Модуси та субстанції. Проблема пояснення появи ідеї субстанції з вражень відчуттів та вражень рефлексії. – С. 104–106.

5. Якості ідей простору та часу. – С. 125–161.

6. Про ідею існування та зовнішнього існування. – С. 161–163.

7. Принциповість тверджень про знання та вірогідність стосовно порядку зростання нашого знання. – С. 164–218.

8. Поняття «першопочаткового порядку» ідей людини. – С. 234–248.

9. Узагальнена структура досвіду.

Чинність ідеї необхідного зв'язку у формуванні різних типів поєднань ідей. Засновки та наслідки застосування.

1. Ідея необхідного зв'язку. – С. 261–281.

2. Правила для судження щодо причин та дій. – С. 281–287.

3. Означення засновків для формулювання концепції тотожності особи. – С. 299–312.

4. Розрізнення числової тотожності та принципу індивідуалізації. – С. 312–330.

5. Наслідок застосування числової тотожності до означення неперервності індивідуалізації: «Те, що ми називаємо розумом є не що інше як пучок чи зв'язка (heap or collection) різноманітних сприйнятів, об'єднаних

Історія філософії

певними відношеннями, якій надається, цілком помилково, цілковита простота та тотожність». – С. 318.

6. Висновки щодо нової філософії. – С. 337–344.

7. Висновки щодо концепції про тотожність особи: «...я наважуюсь стверджувати стосовно ... людей, що вони суть не що інше, як зв'язка чи пучок (bundle or collection) різноманітних сприйнятів, які слідує один за одним з неосяжною швидкістю, і які перебувають у постійній зміні, у постійному русі». – С. 365–378.

8. Висновки з концепції досвіду Д. Юма – С. 379–400.

Вочевидь, що аналізу формування структури досвіду Д. Юма можна присвятити багато місця, однак навіть представлення його позиції у короткому викладі вже дає уяву про основні положення та твердження філософії. На деяких з них варто наголосити докладніше. Важливого значення для цього типу філософії має зміна ставлення до механізму діяльності пам'яті та уяви, та типу поєднання ідей. Д. Юм зазначає, що за типом діяльності, механізмом дії пам'ять та уява нічим не відрізняються. Відмінність полягає лише у чіткості та виразності матеріалу, яким послуговується зокрема пам'ять та уява. Значення цього догляду можна відбити у твердженні, що, не маючи необхідності спиратися у визначенні порядку мислення на суб-станційні основи, розум має змогу конструювати минуле, як предмет уяви. Саме такий приклад наводить Д. Юм, коли розглядає можливість формування поступової впевненості людини в тому чи іншому порядку і послідовності фактів власного життя, яким вона їх вибудовує засобами уяви.

Друга важлива особливість складових структури досвіду полягає у визначенні обставин поєднання ідей. Д. Юм вважає, що саме асоціативний принцип закладений в основу певного поєднання ідей нашого розуму, і, відтак, формування змістів свідомості. Ідеї неначе «притягуються» одна до іншої, породжуючи своєрідні асоціативні об'єднання, які власною основою визначають зміст такого поєднання. У цьому ж ключі вирішується і проблема ідентичності особистості. Одна з найістотніших проблем, засновки якої знаходимо вже у філософії Д. Локка, а розвиток не припиняється і до сьогодні. Саме своєрідність вирішення питання ідентичності особистості привело до філософської максими Д. Юма про те, що люди є ніщо інше як «... зв'язка чи пучок різноманітних сприйнятів».

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

Філософія французького Просвітництва

Французьке просвітництво є надзвичайно важливим явищем у становленні європейської культурної спільноти. Кожен з його представників може розглядатися як самостійне явище в історії філософської, літературної та наукової думки. Проте вони мали багато спільного у власних спрямуваннях, що дало можливість вирізнити певні типологічні характеристики. В основному їхня діяльність була спрямована на боротьбу з релігійними утисками, які чинилися у Франції XVII–XVIII століть. Боротьба за релігійну толерантність призвела до необхідності філософських досліджень з багатьох галузей філософських теорій. Звичайно, розвиток нової філософії не міг не бути сприйнятий французькими мислителями і культурними діячами. І якщо на початку зародження просвітницької думки у Франції переважали рецепції з філософських кіл інших країн, зокрема Англії, то наприкінці цього періоду просвітницька думка сформувалася у потужний самостійний ідейний струмінь.

Окрім боротьби з панівним становищем релігії та церковних інституцій просвітництво у Франції визначалося також спрямуванням на розповсюдження знань серед населення та активною політичною діяльністю. Власне, феномену появи енциклопедичної форми культурного єднання народу шляхом поширення знань ми мусимо завдячувати саме французьким енциклопедистам. Не варто також забувати і потужний напрямок у розвитку політичних теорій. Ці теорії стали підґрунтям соціальних потрясінь Франції, але і спонукали до розвитку нових політичних процесів в Європі.

Попередником французького просвітництва вважається *П'єр Бейль* (1647–1706). Його творчість у головному була спрямована на подолання старих метафізичних філософських побудов та теологічних вчень. Така руйнівна теоретична активність підготувала ґрунт для сприйняття нових ідей, змусила недогматично визначати роль теології та метафізики.

Жан Мельє (1664–1729). Належить до радикального напрямку французького просвітництва. З 1689 р. був сільським священником. Однак це не завадило йому стати виразником ідей філософського матеріалізму, атеїзму та утопічного комунізму. Відомий своєю єдиною працею «Заповіт» («Le Testament»), яку завершив незадовго до смерті.

На основі критики існуючого стану у Франції створив зарисовки утопічного комуністичного суспільства справедливості, у якому долається насильство одного соціального стану над іншими. Народ перебуває у пригнобленому становищі завдяки впливу релігії та релігійних інститутів. Мельє вбачав шляхи подолання існуючого стану у революційній активності мас. Філософські основи матеріалізму чітко орієнтовані на античні

Історія філософії

зразки та певні складові фізики Р. Декарта. Негативної критики Мельє зазнали практично всі філософські зразки нематеріалістичного спрямування (Н. Мальбранш, релігійна філософія).

Головними ж діячами зародження вже власне просвітницької думки були *Шарль Луї Монтеск'є* (1689–1755) та *Франсуа Марі Аруе (Вольтер)* (1694–1778). Монтеск'є вже був згаданий у зв'язку з вченням Д. Локка про розподіл влади. Саме зусиллями цього діяча просвітництва концепція розподілу влади набула довшеного вигляду як політична теорія. Розпочинав власну філософську творчість, досліджуючи проблеми філософії історії та співвідношення бога і світу. Монтеск'є вважав, що найприйнятнішою для суспільства може бути деїстична концепція, за якою Бог постає як істота, котра закладає підстави розвитку матеріального світу, світу природи. Надалі природа позбавлена втручання Бога, оскільки в креативному процесі ним були впроваджені закони природи. Саме вони надалі і визначають весь поступ розвитку природи. Це поступ зумовлює і розвиток історії, яка відбиває наступність певних етапів. Таким чином, філософ розвивав ідею прогресивного становлення історії та історичних етапів. Але визнання Бога творцем природи не дає можливості розглядати його філософію як суто матеріалістичну.

Згідно з особливостями історичного розвитку визначається і підстава суспільного життя. Монтеск'є чітко наполягає на тому, що саме система законів та їх дотримання може забезпечити суспільству добробут та процвітання. Законодавча основа закладається мислителем і у відносинах між державою та народом. Вочевидь, що ця вимога була надзвичайно радикальною в умовах панування абсолютистських тенденцій у Франції того часу. Саме тому врегулювання повноважень держави щодо суспільного організму мало прогресивне значення.

Особливого значення для просвітництва у Франції набула постать Вольтера, вільнодумця, який сповідував принципи всезагальної толерантності, філософа, літератора, політика, вдатного підприємця. Початок його творчості безумовно пов'язаний з переосмисленням філософії Д. Локка Він публічно оголосив про деїстичну основу власного світогляду, виступив із звинуваченнями на адресу християнської церкви та, головне, соціальної функції церкви. Саме у негативній ролі церкви як соціального інституту Вольтер вбачав причини панування в суспільстві релігійного фанатизму та нетерпимості. І саме просвітницька діяльність на ниві розповсюдження знань мусила сприяти їхньому подоланню.

Проте ставлення до філософії Д. Локка теж мало власні особливості. Вольтер своєрідним чином сприйняв ідею англійського філософа про існування двох джерел наших знань – зовнішнього та внутрішнього до–

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

свіду. Вольтер практично зводить визначення причини появи наших ідей до зовнішнього досвіду. Цим він підсилює саме матеріалістичні чинники філософської концепції Д. Локка. Наступною вагомою складовою творчості Вольтера було його осмислення картезіанської проблеми співвідношення душі та тіла, духовного та тілесного в людині. У вирішенні цієї проблеми він також слідує настановам Д. Локка, оскільки Р. Декарт не надав, як на Вольтера, позитивного шляху вирішення проблеми дуалістичної природи людини.

Безумовного значення набули і досліди Вольтера в галузі філософії історії та суспільної моралі. Покладаючись на значення розуму, Вольтер обстоює думку про те, що моральні принципи та категорії мають зв'язок з практичним життям людини та суспільства. Сукупність таких корисних моральних настанов впливає з ідеї Вольтера про існування природної релігії, яка іманентне сповіщає людям напрямки їхньої добродесної поведінки.

Не менш знаним політичним філософом та суспільним діячем, моралістом був *Жан-Жак Руссо* (1712–1778). Він відомий як творець оригінальної теорії про суспільну угоду, яка істотно відрізняється від аналогічної теорії Т. Гоббса. Не менш вагомим добутком його інтелектуальної діяльності є запропонований варіант філософії історії, висновки якої мають напрочуд радикальний характер.

Демократична основа світогляду Руссо завжди спонукала розглядати суспільні проблеми з огляду на становище найбільш вразливих верств. Але, власне, розподіл на бідних та багатих вже стає наслідком певного ступеня розвитку суспільної історії. Природний стан суспільства Руссо розглядає як найбільш справедливий, коли люди не мали підстав для розбрату та протистояння. Саме цей вихідний чинник є протилежним до означення природного стану суспільства Т. Гоббсом. Але саме цей чинник визначає песимістичне ставлення Руссо до всіх історичних змін, які виводять суспільство з природного стану.

Поява власності і стає тим каменем розбрату, який руйнує «золотий вік» людства – природний стан. Відбувається поступове розрізнення суспільства на тих, хто має власність, та тих, хто її позбавлений. Так постає доба несправедливості. Весь наступний історичний процес є процесом розвитку суспільної несправедливості, оскільки ті, хто мав власність, набуває її ще більше, хто не мав власності, поповнює суспільні стани найбільш вразливих членів суспільства. Утримання та управління власністю спричинює розвиток розумових здібностей. Тому примат розуму, освіченість стає виміром приватного благополуччя, яке протистоїть суспільному ідеалу.

Відтак, цивілізація і громадянські об'єднання стають провісниками не прогресуючого покращення становища людей у суспільстві, а проявом

Історія філософії

втрати первинної істинної основи людського співжиття, де кожна людина мала відповідність власній природній суті. Подібне ставлення Руссо виявляє і до надбань культури. Культура теж стає матеріальним та духовним виразником нерівності, несправедливості, які панують у стосунках людей. Розум не лише породжується необхідністю управління власністю та майном, але й закріплюється у зразках культури, виховуючи одразу почуття нерівності. Відтак, людині потрібно зосереджуватися не на розумових теоріях, які відкидають її від власної суті, а почувати і пізнавати серцем. Саме таке сердечне сприйняття світу забезпечить людині гармонію самопочуття.

Серед інших представників французького просвітництва вагоме значення в галузі теорії пізнання має вже згадуваний *Е. Б. де Кондільяк* (1714–1780). Крім теорії сенсуалізму він знайшов і як дослідник у галузі історії філософії. Саме йому належить спроба систематизації та аналізу існуючих у попередній філософії систем. Французький філософ застосовує для критики філософських побудов минулого та сучасного власні філософські погляди на природу знання та дійсності. Сенсуалізм стає своєрідною призмою у ставленні до історико-філософської спадщини. Підбиваючи підсумки Кондільяк вирізняє три основні види принципів, на яких розгортаються всі можливі системні побудови. По-перше, це загальні, чи абстрактні принципи; по-друге, визнання у системах причин речей та явищ, які не спостерігаються, а лише передбачаються; по-третє, принципи, які вимагають орудування безумовно обгрунтованими фактами.

Перші два види принципів мають для філософа негативне значення. Застосування першого виду нечинних принципів розбудови систем у першу чергу стосується філософських систем. Другий вид притаманний природничонауковим дослідженням та гіпотезам. Об'єктом критичного переосмислення в галузі філософії стають системні розбудови Р. Декарта, Н. Мальбранша, Б. Спінози, Г. Ляйбніца. Звісно, що історичні джерела появи цих філософських систем також включені в критичний контекст. Зміст філософської критики зазначених «метафізичних» систем засновується на принципах, які нагадують критику Д. Локком теорій про визнання вроджених ідей та принципів, водночас із врахуванням досвідних основоположень вчень Дж. Берклі та Д. Юма.

Кондільяк не визнає існування певних аксіоматичних принципів, які мусять передувати будь-якому методологічному дослідженню. Особливо яскраво цей недолік виявив себе у філософії Б. Спінози. На думку французького філософа все те, що складає зміст мислення людини стає наслідком відчуттєвої активності індивіда, і не може мати власним джерелом щось, що не належить безпосередній відчуттєвій природі людини. Ця вимога, однак, істотно розрізняє сенсуалістичну основу філософії Конді-

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIII ст.

ляка від досвідної основи філософій британських емпірицистів. Останні, не визнаючи жодних метафізичних принципів пізнавальної спроможності людини (вроджені ідеї та моральні принципи), все ж обумовлювали існування двох самочинних джерел наших знань (ідей) – від відчуттів та від рефлексії (розуму). Кондільяк же наполягає на тому, що діяльність розуму не має самостійної основи, а є своєрідною діяльністю модифікації ідей, які людина отримує від відчуттів, у поняття, які є суто похідними і щодо відчуттів, і щодо ідей. До того ж, сама спроможність до модифікації стає наслідком відчуттєвої активності та виховання людини.

Саме на цій основі філософ укладає вимоги та завдання філософської методології. Розрізнення знань на ідеї та поняття, як модифіковані (видозмінені) ідеї, спонукало до створення «аналітичного методу». Основне завдання методології полягає у пошуках причин, а точніше першопричин у вигляді відчуттєвих сприйнятів, наших ідей, тобто знанню людини. І саме орудування поняттями, модифікованими ідеями, дає можливість прослідкувати всю причинну послідовність у появі тієї чи іншої ідеї, того чи іншого знання.

Окремо слід наголосити на тому, що у французькому просвітництві, як у жодному іншому, надзвичайно потужно розвинулись матеріалістичні тенденції. До представників французького матеріалізму слід залучити *Ж. О. де Ламетрі* (1709–1751) з його видатним зразком матеріалістичної теорії, яку він виклав у роботі «Людина–машина»; звичайно ж *Дені Дідро* (1713–1784), чия позиція виявилась найрадикальнішою, має визначення атеїстичного матеріалізму; неможливо не згадати і *Клода А. Гельвеція*, чия праця про людину та її розумові здібності мала найширший розголос; *Поля А. Гольбаха*, який на нових підставах, характерних французьким просвітникам, відтворив «Систему природи».

Ламетрі став одним з провідників матеріалістичного спрямування вирішення психофізичної проблеми, проблеми співвідношення душі та тіла, яка була означена Р. Декартом. Як і Кондільяк, у власних методологічних розбудовах філософ скористався досвідом британських емпірицистів, але додав до цього досвіду і наробки Ф. Бекона, особливо у розділах, які стосувалися завдань та функцій експериментального дослідження дійсності. Позиція Ламетрі зближує його з позицією Кондільяка у вирішенні питання про значення та роль відчуттів у пізнанні людиною природи та власних засобів пізнання. Пізнання розпочинається з відчуттєвого сприйняття, розгортається у сфері експериментального середовища, і, як у Ф. Бекона, результати цього експериментування узагальнюються засобами розуму. Але значення істинності чи хибності ці узагальнення набувають лише шляхом досвідного застосування.

Історія філософії

Ці підходи визначили і умовність визначення людини виключно як механічної «людини–машини». Ламетрі зі значним упередженням ставиться до ідеї Р. Декарта про людину, яку можна розглядати як поєднання тілесного механізму та душі. Людина–машина Ламетрі є самочинним витвором матерії, вона існує як надзвичайно складна система, спроможна до самозабезпечення, самопізнання, складної духовно–розумової діяльності. Діяльність людини як тілесного організму забезпечує не механіка силових причин та наслідків, а процеси, які радше називати хімічними та біологічними. Водночас, процеси, які характерні для діяльності людини розглядаються як закономірний етап трансформацій матерії, тобто стають своєрідним еволюційним кроком саморозвитку матерії. Ще одним важливим наслідком філософських досліджень Ламетрі є розрізнення понять матерії та матеріальної субстанції. Саме ця позиція спричинила значний поштовх у розвитку матеріалізму XVIII ст.

Література

- Английские материалисты XVIII в. Собр. соч.: В 3–х т. – М., 1967, 1968.
Антология мировой философии: В 4–х т. – М., 1970. – Т. 2.
Бакрадзе К. С. История новой философии // Избр. филос. труды. – Тбилиси, 1977.–Т. 4.
Беркли Дж. Сочинения. – М., 1978.
Беркли Дж. Алкифрон. Памятники религиозно–философской мысли Нового Времени. – Спб., 1996.
Бэкон Ф. Соч.: В 2–х т.– М., 1971–1972.
Грязное А. Ф. Философия Шотландской школы. – М., 1979.
Вико Джамбаттиста. Основания новой науки об общей природе наций. – М.–К., 1994.
Вольтер. Философские сочинения. – М., 1988.
Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання. – К., 1994.
Гоббс Томас. Бегемот. – К., 1996.
Гоббс Т. Соч.: В 2–х т. – М., 1989. '
Гусев В. І. Історія західноєвропейської філософії XV–XVII ст. – К., 1994.
Гусев В. І. Західна філософія Нового часу XVII–XVIII ст. – К., 1998.
Декарт Р. Метафізичні роздуми. – К., 2000.
Декарт Р. Соч.: В 2–х т. – М., 1989–1994.
Кондильяк Э. Соч.: В 3–х т. – М., 1980–1982.
Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. – М., 1972.
Кузнецов Б. Г. История философии для физиков и математиков. – М., 1974.
Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века. – М., 1981.
Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязное А. Ф. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1986.
Лейбниц Г. Соч.: В 4–х т. – М., 1982–1989.

Частина III. Філософія Нового часу XVI–XVIIIст.

- ЛоккД. Соч.: В 3-х т. – М., 1985–1988.
- Момдзян Х. Н. Французское просвещение XVIII века. – М., 1983.
- Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII в. – М., 1973.
- Нарский И. С. Западноевропейская философия XVII в. – М., 1974.
- Паскаль Б. Мысли. – М., 1974.
- Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
- Реале Дж., Антисери Д. Западная философия. От истоков до наших дней. Кн. 3. –Спб., 1996.
- РуссоЖ.–Ж. Трактаты.–М., 1969.
- Себайн Джорж Г., Торсон Томас Л. Історія політичної думки. – К., 1997.
- Смит Адам. Теория нравственных чувств. – М., 1997.
- Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. – М., 1984.
- Спиноза Б. Об усовершенствовании разума. – М. – Харьков, 1998.
- Спиноза Б. Этика//Избр. произв.: В 2-хт.–М., 1957. –Т. 2.
- Стрельцова Г. Я. Блез Паскаль. – М., 1975.
- Стрельцова Г. Я. Паскаль и европейская культура. – М., 1994.
- Фейербах Л. История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы // Фейербах Л. История философии: Собр.произв.: В 3 т. – М., 1974. – Т. 1.
- Философия эпохи ранних буржуазных революций. – М., 1983.
- Шеллинг Ф. В. И. К истории новой философии // Соч.: В 2 т. – М., 1989. – Т. 2.
- Юм Д. Соч.: В 2-ХТ.–М., 1966.
- Coplston Fr. A history of philosophy.: Vol. 5. – New York, 1994.