

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ,
МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ**
ЗАКАРПАТСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

**І.С. Захара
У.Я.Ханас**

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Навчальний посібник

Ужгород-2011

ББК 87.3
УДК 1(091)
3 38

У навчальному посібнику висвітлено історію становлення філософських знань від античності до сучасності. Розглядаються проблеми методології вивчення філософії, структури філософського знання, зв'язку з іншими гуманітарними науками. Посібник охоплює філософську культуру Далекого і Близького Сходу, Давньої Греції і Риму, християнську філософію Середніх віків, модерну філософію. Значна увага приділена німецькій класичній філософії.

Посібник закінчується розглядом історії української філософії.

Рецензенти:

Лисий В.П.

професор кафедри історії філософії Львівського
національного університету ім. Івана Франка,
доктор філософських наук

Кашуба М.В.

завідуюча кафедрою гуманітарних дисциплін
Львівської національної музичної академії
ім. М. Лисенка, доктор філософських наук,
професор

Кондзьолка В.В.

професор кафедри історії філософії Львівського
національного університету ім. Івана Франка,
кандидат філософських наук

Рекомендовано до друку

вченою радою Закарпатського державного університету
(протокол № 4 від 03 лютого 2011 р.)

ISBN 978-966-2075-17-5

© Закарпатський державний університет, 2011
© І.С. Захара, У.Я. Ханас, 2011

ЗМІСТ

ТЕМА 1.Методологія викладання історії філософії.....	5
1.1. Визначення філософії. Структура філософського знання.....	5
1.2. Міфологія, релігія, філософія як типи світогляду.....	9
1.3. Періодизація історії філософії.....	14
ТЕМА 2. Філософська культура Стародавнього Сходу.....	16
2.1. Світоглядна модель Стародавньої Індії.....	16
2.2. Основні школи китайської філософії.....	19
2.3. Вавилон. Єгипет. Іран.....	24
ТЕМА 3. Антична філософія. Досократики.....	30
3.1. Мілетська школа. Геракліт.....	30
3.2. Піфагор. Елеати.....	35
3.3. Емпедокл. Анаксагор. Демокріт.....	41
3.4. Софісти.....	44
ТЕМА 4. Антична філософія. Класичний і елліністичний періоди.....	47
4.1. Сократ. Платон. Аристотель.....	47
4.2. Стоїки, епікурейці, скептики.....	63
4.3. Неоплатонізм.....	70
ТЕМА 5. Середньовічна філософія. Ранній період.....	75
5.1. Тертуліан. Іван Дамаскін. Аврелій Августин.....	75
5.2. Ансельм Кентерберійський і Росцелін.....	87
5.3. Абельяр і аверроїзм.....	91

ТЕМА 6. Середньовічна філософія. Пізній період.....	95
6.1. Св. Тома з Аквіну.....	95
6.2. Дунс Скот. Вільям Оккам.....	100
ТЕМА 7. Філософія доби Відродження.....	105
7.1. Гуманістичні та соціально-політичні ідеї.....	105
7.2. Микола Кузанський. Джордано Бруно.....	108
ТЕМА 8. Філософія нового часу.....	113
8.1. Раціоналізм.....	113
8.2. Сенсуалізм.....	127
8.3. Французьке Просвітництво.....	133
8.4. Французький матеріалізм.....	138
ТЕМА 9. Німецька філософія XVIII-XIX ст ст.	142
9.1. Кант. Фіхте. Шеллінг.....	145
9.2. Гегель. Фейєрбах.....	156
ТЕМА 10. Позитивізм. Екзистенціалізм.	
Релігійна філософія.....	168
10.1. Позитивізм.....	169
10.2. Екзистенціалізм.....	174
10.3. Релігійна філософія.....	182
ТЕМА 11. Історія української філософії.....	193
11.1. Філософська культура.....	193
11.2. Філософська освіта в Україні.....	200
11.3. Філософська наука і теорія.....	206
Список рекомендованої літератури.....	231
Теми рефератів.....	233

ТЕМА 1. МЕТОДОЛОГІЯ ВИКЛАДАННЯ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

1.1. Визначення філософії. Структура філософського знання

Філософія – слово грецького походження. До сьогодні вважають, що першим його вжив грецький філософ і математик Піфагор для того, щоб висловити думку: **мудрість** є річчю Божою, атрибутом, тобто невід’ємною частиною Бога, а звичайним людям доступна лише любов до мудрості, тобто до Бога та його творінь.

Для тих, хто буде вивчати філософію, цікавими є роздуми про філософію та її призначення мислителів Давньої України. Філософами називали просвітителів слов’ян **Кирила і Методія**. У розповіді про вибір релігій князем **Володимиром** філософом називають послання від греків, який викладає сутність християнського вчення про світ. Званням філософ вшановується один з яскравих представників когорти давньоукраїнських книжників Климент **Смолятич**.

В Давній Україні філософію розуміли як шановану діяльність, що передбачає високорозвинений розум. Справжній філософ повинен мати високий інтелект, бути книжником і виявляти здатність бути вчителем. Св. Іван Дамаскін, вчення котрого було дуже популярним в Давній Україні, так пише про філософію:

- філософія є пізнанням сутнього;
- філософія є пізнанням речей божих і людських;
- філософія є роздумами про смерть;
- філософія є уподібненням до Бога;
- філософія є мистецтвом мистецтв та наукою наук;
- філософія є любов’ю до Бога.

Св. Григорій Богослов філософію називає «стяганням» та володінням усім найдорогоціннішим. Він відводить філософії особливе місце в реалізації головної життєвої мети людини – обожнення (теозису). Людина покликана до уподібнення до Бога, оскільки створена за образом і подобою Бога. Можливість цього уподібнення визначається природою власного «Я», осягнення сенсу життя.

Мудрість – це не тільки знання істини, а й передусім «життя в істині», читаємо в Ізборнику князя Святослава (1073). Філософія як благоговійна любов до мудрості вимагає сполучення істинного слова й праведного діла. Літописець **Нестор** вважає, що істина буття відкривається не через вивчення книг, де вона загадана Богом, а через безпосереднє осяяння Боже як вияв вищої Божої ласки.

Сучасні філософи недалеко відійшли у своїх міркуваннях про філософію від своїх попередників. Так, польський історик філософії Владислав Татаркевич пише, що філософія є наукою про те, що для людини є найважливішим і найціннішим. А український вчений Вілен Горський зазначає, що філософія є особливою формою суспільної свідомості, специфічним способом людської життєдіяльності, який служить самопізнанню, духовній орієнтації людини у світі. Це мислення в поняттях, це теоретичне пізнання, що, як правило, виходить на практику. Філософія виступає способом самопізнання, засобом осмислення людиною найглибших підвалин людського буття.

Предметом філософії у власному розумінні цього слова є не найзагальніші закони розвитку природи, суспільства і людського мислення, а всезагальні принципи людського ставлення до світу. Найважливіша ознака філософських проблем – їх смисложиттєва спрямованість. Історичне призначення філософії – засіб самопізнання людини, її місця в світі.

Підсумовуючи, зазначимо, що у визначенні поняття філософії можемо виділити два основні підходи:

- філософія як спосіб мислення, софійне знання про мистецтво жити щасливо (практична спрямованість досвідного знання);
- філософія як сукупність знань про світ (теоретична форма світогляду).

Структурними компонентами філософського знання є:

- **Онтологія** – вчення про буття (пошук відповідей на запитання “що є світ?”).
- **Гносеологія** – вчення про пізнання та істину (пошук відповідей на запитання “який є світ?”).

- **Аксіологія** – вчення про цінності (пошук відповідей на запитання “як жити?”).

Розглянемо ці поняття ґрунтовніше.

Вчення про буття. Для того, щоб осмислити існування Бога, слід поміркувати над термінами «існувати» і «бути». Термін «бути» є дуже складним. І не варто вважати термін «існувати» його синонімом. «Існувати» є вужчим, ніж «бути». Адже існування будь-якого предмета можна розглядати як процес, що протікає в просторі і часі. Однак розгляд «буття» у просторі і часі не полегшує завдання його визначення внаслідок філософської складності понять «час» і «простір». У матеріалістичній філософії час і простір – це форми існування матерії, а в ідеалістичній – категорії людського мислення. Ні одне, ні друге не вирішує цього питання. Якщо все матеріальне існує в просторі і часі, то незрозумілою залишається сама сутність матерії, тобто субстрат, якого ніхто не бачив. А якщо простір і час – лише категорії нашого мислення, то виходить, що речі і явища пов’язуються з часом і простором тільки тоді, коли ми мислимо, а в іншій ситуації вони поза часом. Ми можемо говорити про відносну тривалість буття, але об’єкт рано чи пізно перестає існувати. Отже буття, форми якого відносні, само виявляється відносним.

Окрім часу і простору, люди оперують поняттями «вічність» і «нескінченність». Саме ці поняття вносять ясність у сам термін «буття». Адже подібно до того, як феномени часу і простору включаються відповідно у вічність і нескінченність, так і буття будь-яких створених об’єктів включене у часово-вічне і позапросторове буття, у Сущого, тобто в Бога. Коли Мойсей, підійшовши до куща, що палав, але не згорав, запитав Бога, як його ім’я, то почув відповідь: «Я є той, хто є» (Вихід 3, 13 – 14).

У примітках до видання Святого Письма вказується, що той, хто є, звучить старослов’янською Ягве – сущий. Старослов’янською дослівно «самобутній». Йому єдиному присуще буття як таке, все інше отримує буття від Бога. Сам Бог присвоює собі ім’я. У його самоодкровенні людям вже міститься ідея про непізнаваність Бога. Якщо людям досить знати про

Бога, що Він є, значить всі інші судження про Бога породжені людською ініціативою і можуть бути хибними. Слово «Сущий», «Той, Хто є» вказує на позаприродність і надприродність Бога. Тут ми маємо нагоду ще раз нагадати про велич Одкровення, даного людям у Сині Божому, Котрий явив ім'я Боже людям (Івана, 17, 6). Ім'я, з яким ми можемо звертатися до Бога, ім'я, що породжує не страх і жах, а радість, мир та любов, це ім'я — Отець наш небесний.

Вчення про пізнання. Гносеологія є галуззю філософського знання, однією з центральних філософських дисциплін, наукою, що вивчає закони і форми об'єктивно істинного знання про реальний світ. Безпосереднім предметом вивчення теорії пізнання виступає реальна практика наукового і донаукового пізнання світу, досвід проведення наукових досліджень, історичний процес розвитку науки, відношення людського знання до об'єктивної дійсності та його зв'язок з практичною діяльністю людини і суспільства.

Основним методом теорії пізнання є ідеальне розумове відтворення предмета вивчення у відповідних категоріальних структурах. На цій основі теорія пізнання здійснює раціональну реконструкцію процесу пізнання, окреслює оптимальні шляхи досягнення істини. Основними категоріями теорії пізнання є суб'єкт у сукупності з його пізнавальними здатностями (відчуття, сприймання, уявлення, пам'ять, мислення, розум) та об'єкт як даність суб'єктивної та об'єктивної реальності; пізнавальна діяльність як взаємодія суб'єкта і об'єкта, застосування пізнавальних здатностей для досягнення об'єкта; істина як безпосередня мета будь-якої пізнавальної дії.

Загалом філософи поділяються на два "табори" стосовно пізнаваності світу. Ті з них, котрі заперечують можливість пізнати світ, називаються агностиками. Однак більшість мислителів переконані в тому, що світ можна пізнати, але сам пізнавальний процес буде тривати вічно. Християнські філософи та теологи твердять, що людина, будучи створена за образом і подобою Бога, зобов'язана пізнавати створений Богом світ і за допомогою цього пізнання здатна наблизитися до Творця всього видимого і невидимого. Звичайно, пізнати Бога за допомогою

природних речей дуже складно та й неможливо, але відчуття його велич і всемогутність цілком реально.

Спорідненими до теорії пізнання за предметом вивчення є логіка, методологія науки, філософія науки, феноменологія, аналітична філософія.

Вчення про цінності. Аксіологія з'ясовує якості і властивості предметів, явищ, процесів, здатних задовольняти потреби, інтереси і бажання людей. Головними аксіологічними проблемами є значення вибору, повинності, належності, обов'язковості, оцінки, ставлення. Вчення про цінність розглядалось як основа теорії істинного знання і моральної дії. Цінності, як правило, не піддаються раціональному пізнанню і знаходять своє місце лише в особливих почуттях (любов і ненависть), що змушують людину інтуїтивно віддавати перевагу тому чи іншому способу поведінки. Проблема цінностей – центральна в філософській антропології. Вона розглядається як сфера явищ, котра дається до досвіду. Оскільки ідея Бога – найвища цінність, то лише завдяки актам духовної діяльності можливо увійти у світ цінностей.

1.2. Міфологія, релігія, філософія як типи світогляду

Міфологія – це система образного знання про світ на основі міфів; форма суспільної свідомості, спосіб розуміння природної і соціальної дійсності на ранніх стадіях суспільного розвитку. Вона спрямована на гармонізацію особи, суспільства і природи, на співставлення природних і культурних об'єктів, олюднення оточуючого природного середовища. Відмінною особливістю міфу є ототожнення суб'єктивного і об'єктивного, уявного і дійсного, імені і предмета, частини і цілого. Міф все оживляє і одушевляє. Він наповнений фантастичним, чудесним, чарівним. Для міфу не існує нічого неможливого. Те, що уявляється і переживається в міфі, є справжньою реальністю. Міф синкретичний, він містить у собі елементи релігійних вірувань і художнього уявлення, а також зачатки раціонального, однак він не є видом релігії, мистецтва чи знання.

Міф як світосприймання і образ поведінки є творінням суб'єктивної реальності, але такої, що сприймається як

справжня. Чи можна вести мову про християнську міфологію? Звичайно, але йдеться не про те, щоб біблійну історію визнавати міфічною, а головних її персонажів позбавляти історичності. Мова йде перш за все про те, щоб виявити емоційно-образне сприйняття релігійних реалій. Так, у католицькому та православному ареалі набрала поширення іконографія Саваофа як сивоволосого й сивобородого старця, який урочисто сидить на хмарах і управляє світом. У християнському мистецтві сучасної Африки Христос, якого розпинають, зображується чорним, а його мучителі – білошкірими. Незрідка, особливо у фольклорі, зв'язок образів позаконфесійної фантастики із християнськими поняттями відбувається наївніше, без будь-якої алегоризації: дракон фігурує як противник Юрія Переможця, Павло Лівійський розмовляє із сатирами та кентаврами.

Замкнену систему образної й наочної християнської міфології середньовіччя дано на порозі Нового часу в «Божественній комедії» Данте. Починаючи з епохи Відродження, в культурі Західної Європи вперше свідомо використовують християнську міфологію саме як міфологію, її перекладають умовною мовою образів, запозиченою з класицистичної інтерпретації античного міфу. Зокрема, так виникає християнський міфічний епос («Христіада» Дж. Віди, 16 ст. ; «Втрачений рай» і «Повернений рай» Мільтона, 17 ст.; «Мессіада» Клопштока, сер. 18 ст.). Естетичне відкриття своєрідності християнської міфології порівняно з античною було здійснено романтизмом.

Релігія – система символічно-образного сприйняття світу та місця людини у світі; також є особливою формою суспільної свідомості, що відображає великий життєвий досвід людства, систему емоційно образних уявлень і переживань, вартостей, норм життя, моральних ідеалів. Релігія культивує такі високі гуманістичні норми, як добро, любов, терпимість, співчуття, милосердя, почуття обов'язку, справедливості. Вона відрізняється від міфології тим, що в релігії засвоєння світу здійснюється через його роздвоєння на земний, природний, що сприймається органами чуттів людини, і потойбічний, небесний, надприродний і надчуттєвий.

Релігія як соціальний феномен — масовий організований і авторитетний пошук і здійснення контакту з надчуттєвою Вищою Реальністю. В істинних монотеїстичних релігіях, зокрема у християнстві та іудаїзмі, має місце реальний контакт з істинною вищою реальністю – Богом. У хибних релігіях, мається на увазі язичництво, цей контакт має ілюзорний, уявний характер. Хоча тут можна говорити про певний прогрес людської свідомості. В індивідуальному плані істинна релігія є взаємовідношенням чи спілкуванням, що полягає у божественному впливові, котрий сприймається і переживається людиною, яка свідомо відповідає на цей вплив.

Людам, які активно і переконливо сповідують ту чи іншу релігію, приписується релігійність, тобто усталене систематичне, інколи ціложиттєве переживання спілкування з надчуттєвою Вищою Реальністю на особистому, соціальному і всесвітньому рівнях. Людей, котрим присуща релігійність, називають релігійними або віруючими. Релігійна приналежність пов'язана з духовною активністю, без якої сприйняття, усвідомлення і переживання божественного впливу немислиме.

На світі існує багато релігій, але всі вони пов'язані спільністю, котра обумовлюється перш за все єдністю людського роду, ідентичністю його біологічно-психологічних даних, відповідною подібністю мислення, емоцій, потреб та інтересів людей, але перш за все і головно реальним буттям єдиного істинного Бога, буттям, яке не залежить від людських уявлень, переконань, вірувань, помилок. Існують такі елементи релігійної свідомості.

1.Переконання в існуванні надприродних істот або об'єктів, котрі у свідомості релігійної людини є об'єктами її релігійного відношення: Сонце, Земля, амулети, душі померлих, Бог.

2.Переконаність у можливості контакту, спілкування і навіть взаємодії з об'єктами релігії. Молитва – подяка, каяття, просьба. Слово *контакт* пов'язане із словом *релігія*. Латинське слово *religare* означає пов'язувати, поєднувати. Богослов Середньовіччя Лактацій визначає релігію як союз людини з

Богом. В Цицерона *religare* — ставитися до чого-небудь з особливою увагою і пошаною.

3. Усвідомлення залежності від об'єктів релігії, яке ґрунтується на відзначеному вище переконанні в їх існуванні як істот і предметів, котрі мають надприродні властивості, зокрема – здатність впливати на людські долі, наприклад: «Все залежить від Бога», «Один Бог знає людську долю».

4. Усвідомлення певних вимог з боку об'єктів релігії і відповідальності, котра пов'язана з виконанням чи невиконанням цих вимог. У християнстві це 10 заповідей Бога, церковні заповіді.

5. Намагання встановити добрі відносини з об'єктами релігії, перш за все виконанням їх вимог (заповідей), а у випадку порушень (переступу) зробити відповідну компенсацію – покаання чи жертвоприношення.

Може виникнути думка про те, що всі релігії рівноцінні, а відмінності між ними мають переважно об'єктивно зовнішній характер, внутрішній же бік усіх релігій однаковий незалежно, чи називають вони Бога Саваофом, Єговою, Аллахом, чи почитають вони Христа, Мойсея чи Мухамеда. Питання доволі непросте, і крашу відповідь на нього може дати порівняльне богослов'я. Для нас, християн, найближчою є віра в Ісуса Христа. Християнство можна охарактеризувати одним словом, що вичерпує його догматичну і моральну сутність у тій мірі, у якій воно за волею Бога було нам відкрито – це слово ЛЮБОВ. Адже Бога ми – християни — знаємо як абсолютну Любов, знаємо, що цією любов'ю було здійснено наше спасіння. Наше щастя, блаженство, наше істинне, часове і вічне життя залежить від любові до Христа. В любові – велич, радість і краса християнства; в любові – його істинність, тому що Бог є любов.

Про *філософію* вже мовилося вище, але до цього слід додати, що філософія не є вищою формою суспільної свідомості порівняно з міфологією і релігією. Вона частково охоплює сферу і релігії, і міфології, так само, як і релігія, і міфологія не можуть виражатися без філософії чи її концептів, тобто понять, термінів чи категорій. Вся історія філософії виразно засвідчує, що немає жодного філософа, котрий так чи інакше не проговорював ідею

Бога, а якщо згадати процес становлення філософської думки, особливо античну філософію, то скажемо, що початки філософських медитацій вирости з релігійних уявлень: старогрецька філософія вийшла, вирости з коріння старогрецької релігійності, пізніше вона жила з того самого джерела. В той час, коли греки не утворили ще теології як науки (цьому сприяв і адогматичний, позбавлений певних релігійних догм характер грецької релігії), грецька філософія була тим ґрунтом, на якому вирости найвищі досягнення грецької побожності та грецької релігійної думки: можна дивуватися, як у часи поганського багатобожжя саме філософи дійшли до найвищих релігійних ідей, до ідей єдинобожжя, до ідей створення світу, до ідей божественного проводу. Крім того, грецькі філософи, щоправда, використовуючи почасти релігійні вчення містичних культів (містерій), поставили перед людиною античного світу ті питання, на які саме християнство дало відповідь, зокрема питання про «відкуплення» людства.

Філософія, з іншого боку, виробила той апарат понять, який зробився необхідною передумовою всіх наук, в тому числі і богословської. Тому богословські ідеї усіх часів перебували у тісному зв'язку з сучасною їм філософією. Основи системи понять європейської філософії були вироблені грецькою філософією. Тому вони чималою мірою спричинились до розвитку богословської науки усіх часів; великі грецькі філософи (Платон та Аристотель зокрема) мають у богословській науці навіть ще більше значення, ніж у філософії нашої сучасності.

Отці та вчителі Церкви, як і видатні богослови пізніших часів, не раз засвідчували це значення філософії для богословської науки. Досить згадати тільки те, що роздуми про значення античної філософії знайдемо у творах, наприклад, Климента Олександрійського чи св. Августина, або у пізніших християнських богословів та філософів усіх християнських визнань, наприклад, у св. Томи з Аквіну або в українського філософа Григорія Сковороди.

1.3. Періодизація історії філософії

В історії філософії зустрічаються різні погляди на проблеми періодизації цієї науки. Мова йде і про формаційний підхід, який є важливим для розуміння залежності розвитку суспільної свідомості від економічних, суспільно-політичних обставин життя людей, і про цивілізаційний підхід, який в принципі не заперечує формаційний, але здебільшого акцентує на особливостях тієї чи іншої цивілізації, і хронологічний, який зосереджує свою увагу на часових проблемах і не звертає особливої уваги на існування будь-яких суспільно-економічних формацій чи цивілізацій, вважаючи їх існування явищем відносним.

Є ще один підхід до цього питання, який умовно можна назвати проблемним щодо розуміння розвитку людської культури. Він пов'язується з трьома етапами становлення і розвитку філософської думки. Йдеться про культурно-стилістичне дослідження історії, яке дозволяє виявити зміст окремих історичних періодів. Цей зміст як цілісність охоплює в єдності усі сфери культури, політики, мистецтва, літератури, філософії, релігії, які однаково відображають певний культурний стиль. Такий підхід дає можливість виявити і розрізнити основне і випадкове в певні історичні епохи, «схопити» тенденцію спадкоємності в культурно-історичному процесі. Це дає змогу встановити стиль епохи, відкрити цілісність її образу.

Таким чином можна накреслити таку схему історії культури:

- греко-римська культура;
- романсько-готична культура;
- ренесансна культура;
- барокова культура;
- просвітницька культура;
- культура романтизму, неоромантизму, символізму;
- культура критичного реалізму;
- соціалістична культура;
- культура постмодерну.

Така періодизація культури і відтак філософії дещо ускладнена і вимагає спрощення.

Більш зрозумілим і доцільним є поділ історії філософії на три періоди:

1. Антична, тобто стародавня філософія. Вона охоплює період приблизно від V ст. до народження Христа і до V ст. нашої ери.

2. Середньовічна філософія. Її часові рамки — V – XV ст.

3. Модерна філософія – від XV ст. і до сьогоденного часу.

Перші два періоди охоплюють приблизно по 1000 років, а останній —ледь більше 500 років і є надія, що і він через 500 років буде дорівнювати цим двом історико-філософським епохам.

Кожний з цих періодів має свою періодизацію, яка починається з утворення або зміни світоглядної картини світу, пізніше відбувається осмислення її філософської термінології та її вивчення та навчання, і врешті решт закінчується створенням філософської теорії.

Так, антична філософія бере свій початок від античної міфології, її становлення в плані термінологічного, поняттєвого і категоріального апарату триває аж до Платона і завершується філософською теорією, що отримала свій блискучий вираз у філософській спадщині Аристотеля. А середньовічна філософія бере свій початок у філософії еллінізму. Своє бачення світу вона передає у розмірковуванні апологетів та Отців Церкви. Філософська термінологія середніх віків укріплюється в полеміці реалістів з номіналістами і теоретично оформлюється в творах св. Томи з Аквіну, Дунст Скота і Вільяма Оккама. Модерна ж філософія розпочинає свою ходу від усвідомлення філософії науки, оформлюється у трьох своїх напрямках: позитивізмі, екзистенціалізмі та релігійній філософії, на яких виростають різні філософські теорії. А якщо ж брати до уваги ці три основні періоди в історії філософії, то антична філософія є зародженням філософської думки, середньовічна – становленням філософської термінології, а модерна – створенням філософських теорій.

ТЕМА 2. ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ

2.1. Світоглядна модель Стародавньої Індії

Як відомо із Святого Письма – людина була створена за образом і подобою Бога і тому, де б вона не проживала: на Сході чи на Заході, має завжди одні і ті самі цінності, один і той самий спосіб мислення. Однак, вивчаючи культуру всіх народів, глибше аналізуючи їх світогляд, можна дійти висновку, що східні і західні народи в плані філософської думки мають свою специфіку, яка отримує свій вираз у певній моделі їх мислення. Виходячи з цього, сучасні філософи ведуть мову про східну і західну філософські парадигми. Слово «парадигма» грецьке. Воно означає зразок, модель, структуру.

Східна філософська парадигма переважно інтравертна, тобто спрямована на внутрішній світ людини, на шляхи вдосконалення духовності людини, зовнішній світ, оточуюче середовище її не цікавлять. Людина буде щасливою тоді, коли буде мати добру душу і тільки така людина може вдосконалювати своє буття. Морально-етична проблематика тут явно домінує над натуралістично-емпіричною. Отже, будучи переважно споглядальною щодо природного буття, східна філософська парадигма головну увагу звертає на проблему постійного самовдосконалення людини, а не вдосконалення світу.

На відміну від східної, західна філософська парадигма привертає увагу саме до речово-предметної буттєвості світу, розглядаючи його під кутом зору його руху від первісної нерозчленованості, змішаності – хаосу до стану розмежованості його елементів (речей, предметів і явищ), гармонійно упорядкованих в універсальному світопорядку – Космосі. Якщо східна філософська парадигма переважно містична, споглядальна, то західна більш практична, конкретна, предметно-речова.

Власне відмінність між східною і західною філософською і навіть релігійною парадигмами спостерігається у способі чи рівні життя різних народів. Але заради

справедливості скажемо, що відмінність між згаданими парадигмами не варто абсолютизувати. Ніхто не буде заперечувати, що ментальність, наприклад, японців чи південних корейців не є предметно-речова чи практична, що і на заході були свої містики, котрі намагалися довести нагальну потребу вдосконалення внутрішнього світу людини.

Історію світової філософії, як правило, починають із Індії, де коріння перших філософських узагальнень сягає 1500 року до народження Христа. Початки філософії Індії дійшли до нас у “Ведах” (знання, відання). У цих великих за обсягом творах зібрані міфічні та релігійні знання найдавніших часів. Найважливіші, з філософської точки зору, частини «Вед» називалися Упанішадами. Це індійське слово означало сидіти біля вчителя і уважно його слухати. Найбільш впливове вчення упанішад стосується єдності Брахмана і Атмана. Вважалося, що світ складається з безособового світового духу – Брахмана. Брахман розуміється як першопричина всього існуючого, яка перебуває у спокої, як всепроникаюча сутність світу. Атман означає душу індивідуальної істоти. Індивідуальна людська душа хоча і є безсмертною, набагато поступається перед світовим духом щодо ступеня своєї досконалості. Адже душа занадто тісно пов’язана з тілом і підпорядковується законові необхідності, який індійською називається Кармою. Прив’язаність душі до тіла змушує її одразу після смерті людини переселятись в інше тіло. Потік таких перевтілень (індійською – сансара) триває нескінченно довго, аж доки людині не вдасться повністю звільнитись від повсякденних турбот, саме тоді настає «звільнення» (індійською – мокша), яке означає злиття душі з Брахманом, ототожнення з ним і досягнення найвищого стану блаженства – нірвани.

Звичайно, сучасні християни дивляться на давню індійську філософію як на історію зародження філософської і релігійної думки, інколи як на екзотику, яка може викликати подив, але вони не можуть не помітити, що вже в Упанішадах у зародку міститься те, що вони самі сповідують. Так, Брахман як безособовий світовий дух, який є всюди і все наповнює, згодом може перетворитись в особового Духа, Святого Духа, як одну з

іпостасей Пресвятої Трійці. В давніх індійців, як і в християн, душа є безсмертною. Єдине, чого не визнають християни, це переселення душ. А злиття індивідуальної душі з Брахманом можна розуміти як повернення християнської душі до свого Творця.

Початок буддизму поклали діяльність і вчення Сіддхарти Гаутами (близько 560 – 480 рр. до н.е.), який після осяяння називає себе Буддою. Буддизм належить до світових релігій, але при цьому не визнає вічного Бога. Світ він розглядає як єдиний потік матеріальних і духовних елементів – дхарм. Дхарми невинно змінюються, внаслідок чого реальність постає процесом вічного і безперервного становлення. Проте мінливий потік буття заважає людині досягти вершин досконалості, можливої лише за умови самоспоглядання та самозаглиблення, кінцевою метою яких є стан вічного блаженства – нірвана. Отже, цей потік вічного і безперервного становлення може бути припинений, тільки якщо будуть знищені незнання і пов'язане з ним зло.

Зміст рятівного знання становлять «чотири благородні істини»: 1) Все буття сповнене страждання. 2) Причина страждання – жага до життя. 3) Звільнення від страждання полягає у вгамуванні жаги до життя. 4) До припинення жаги до життя веде «благородний восьмеричний шлях». Цей шлях складається з етичних заповідей Будди: 1) Правильний погляд. 2) Правильний настрій. 3) Правильне мовлення. 4) Правильна поведінка. 5) Правильний спосіб життя. 6) Правильні прагнення. 7) Правильна спрямованість думки. 8) Правильна зосередженість. Хто пізнав благородні істини і пройшов восьмеричний шлях, досягає визволення. Його мета – входження в нірвану (індійською – згасання). Під нею розуміють стан повного згасання потягу до життя і припинення перевтілень. Ще за життя просвітлений може звільнитися від будь-яких бажань і після смерті він увійде в повну нірвану.

І в цій в певній мірі атеїстичній релігії буддизму можна знайти раціональні зерна, зокрема проповідь аскетизму. Крім згаданих чотирьох благородних істин та восьмиступеневого шляху, Будда подав ще п'ять заповідей для мирян: 1) Не вбивай.

2) Не кради. 3) Не займайся перелюбством. 4) Не говори неправди. 5) Утримуйся від міцних напоїв. Той, хто читає ці рядки, не може не згадати десяти заповідей, які мав написаними на скрижалях Мойсей.

2.2. Основні школи китайської філософії

Давньокитайська філософія дещо різниться від давньоіндійської. Тут впадає в око свого роду «історизація» міфів, витлумачення міфологічних героїв як нібито реальних історичних осіб. Для китайського варіанту східної філософської парадигми, на відміну від індійської, що мала міфологічно-містичну орієнтацію, характерна більш реалістична увага до питань управління державою, виявлення стосунків між панами і підлеглими, батьками і дітьми, старшими і молодшими. Як давньоіндійській, так і давньокитайській ментальності властиве зверхньо-зневажливе ставлення до природничих знань.

Філософські вчення Давнього Китаю набувають певної завершеності в VI – V ст. до н.е. Найвпливовішим напрямом, що виникає в цей період і зберігає свій вплив аж до сьогодення, було вчення **Конфуція** (Кун фу дзи – 551 – 479 до н.е.). Основний зміст конфуціанства викладено у книзі «Лунь – юй» («Бесіди і висловлювання»). Цю книгу кожний освічений китаєць знав напам'ять ще з дитинства і керувався нею протягом всього життя.

Конфуціанство має виразний етико-гуманістичний характер (недаремно фундаментальним поняттям цього вчення є «жень» – китайською «гуманність»). Жень визначає стосунки між людьми, пропагує повагу і любов. Один із висловів Конфуція звучить: «Я не хочу робити іншим те, чого не хочу, щоб інші робили мені», тобто не роби іншим того, чого собі не бажаєш. Сам Конфуцій схилявся перед старовиною і давніми книгами. В уявленнях про небо та духів він дотримується традиції. Небо для нього найвища сила. Небо стежить за справедливістю на землі. Все на землі залежить від волі неба. Волю неба філософ пізнав, маючи 50 років, саме тоді він почав проповідувати. Небо Конфуція це доля, у яку треба вірити і якій треба підкорятись.

У центрі уваги конфуціанства – взаємовідносини між людьми, проблеми виховання. Будучи соціальним реформатором, Конфуцій не є задоволеним існуючим ладом. Його ідеали не в майбутньому, а в минулому. Культ минулого – характерна риса всього давньокитайського світогляду. В старовину, каже Конфуцій, на дрібниці не звертали увагу і поводитись достойно, були прямими і відвертими, вчилися, щоби себе вдосконалювати, уникали людей некультурних, з поганими манерами. Тепер все не так – людей, що притримуються моралі, мало. Ці люди не дотримуються принципів обов'язку, не виправляють помилок, вчать, щоби бути відомими, а не заради вдосконалення. Ідеалізуючи минуле, Конфуцій раціоналізує і вчення про мораль.

Конфуціанське вчення про мораль, чи етика, базується на таких поняттях, як взаємність, золота середина і людинолюбство. Воно в цілому є «правильним шляхом» (дао), на якому має перебувати кожна людина, котра бажає жити у згоді із собою, з іншими людьми, із світобудовою, а це означає – жити щасливо. «Золота середина» – середина у поведінці людей між нестриманістю та обережністю. Вміти знаходити цю середину нелегко, адже більшість людей або надто обережні, або надто стримані. Основою людинолюбства – «жень» – є пошанування батьків і повага до старших братів. Бути людинолюбцем – означає любити людей, адже той, хто щиро прагне людинолюбства, не заподіє зла. Ця конфуціанська заповідь, безперечно, є близькою до християнської любові до ближнього.

У своєму етичному вченні Конфуцій подає розгорнутий образ людини, котра виконує моральні заповіді. Ідеалом для філософа є «благородний муж». Він протиставляється простаку. Для благородного мужа головним в житті є обов'язок та закон, а простак думає, якби краще влаштуватися і отримати вигоду. Перший – вимогливий до себе, другий – тільки до людей. Про першу людину не можна судити з огляду на дрібні речі. Йому можна довірити великі справи. Простак на великих справах не розуміється і може їх завалити. Першому легко прислужити, але складно принести радість, адже він радіє тому, що виконується

обов'язок, другому важко прислужити, зате легко принести радість. Перший іде на смерть заради людинолюбства та обов'язку, а другий закінчує своє життя самогубством у рові. Благородний муж, – говорить Конфуцій, – боїться трьох речей: він боїться веління неба, великих людей та слів досконаломудрих. Простак не знає веління неба і не боїться його; він зневажає благородних людей, що займають високе становище; не слухає мудрих людей.

Ключі до управління народом Конфуцій бачив у силі морального прикладу верхів для низів. Якщо зверхники слідуєть за «дао», то у народі панує спокій. Якщо зверхники будуть прагнути добра, то народ буде добрим. Мораль благородного мужа нагадує вітер, а мораль простака подібна до трави. Трава нахиляється туди, куди дує вітер. Послух народу полягає перш за все в тому, що він покірно працює на правителя. Якщо верхи будуть поводити себе належним чином, то з усіх чотирьох боків до них будуть іти люди з дітьми.

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

Конфуціанське вчення про знання підпорядковується соціальній проблематиці. Для філософа «знати» означає «знати людей». Пізнання природи його не цікавить. Конфуція повністю задовольняє те практичне знання, яким володіють ті, хто безпосередньо спілкується з природою, – землероби та ремісники. Конфуцій допускав вроджене знання. Але воно, на його думку, зустрічається дуже рідко. «Той, хто володіє вродженим знанням – писав він, – стоїть вище за всіх». За цими першими, читаємо далі, слідуєть ті, котрі набувають знання завдяки навчанню. Вчитися потрібно, спираючись на давній

досвід і на сучасний. Навчання повинно бути вибіркоким: «слухаю багато, а вибираю краще і слідую за цим». Навчання повинно доповнюватись роздумами: «Вчитися і не міркувати – даремна трата часу».

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

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

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

Але дао – не тільки першопочаток і першооснова, але всеохоплюючий закон світобудови. Прихильники цього вчення фіксують глибокі історичні корені уявлення про дао, відзначаючи, що з давніх часів його ім'я не щезає, що дао – матір всіх речей. Завдяки йому народжується все суще. Думка про те, що все суще знаходить в дао не тільки своє джерело, але і остаточне завершення, свій кінець, виражена в багатьох формулюваннях. «У світі існує велика різноманітність речей, але

всі вони повертаються до свого початку»; «Коли дао перебуває у світі, все суще вливається в нього, подібно до того, як гірські потоки течуть до рік та морів».

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

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

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

Двом дао – безіменному та іменованому – відповідають два види знання. Гносеологія даосизму підпорядкована його онтології. Знання безіменного дао особливе, воно має присмак

містики, адже знання про нього полягає в мовчанні: «Той, хто знає, не говорить. Той, хто говорить, не знає». Знання недоступне всім людям, а лише досконало мудрим. Така людина бачить за буттям небуття. Це пояснюється тим, що така людина позбавлена пристрастей. Лише «той, хто вільний від пристрастей, бачить чудесну тайну («дао»), а хто має пристрасть, той бачить його тільки в минулій формі – це світ речей, який спирається безпосередньо на дао, що має ім'я».

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

Вчення даосизму доволі складне. Воно може сприйматись по-різному, але для нас важливим є те, що у наступних історико-філософських періодах, тобто в античному чи середньовічному, можна побачити подібні міркування про світ і людину. Давньокитайські філософи розмірковували над такими проблемами, які не були чужими і християнській філософії.

2.3. Вавилон. Єгипет. Іран

Територія Месопотамії або Межиріччя складається з двох частин: північного передгір'я та південної низовини. На цій території у свій час проживало багато народів – шумери, акхадці, гутії, аморити, еламіти. Аморити створили свою державу із столицею у Вавилоні. Давньовавилонське царство досягло своїх вершин при царі Хамурабі.

Джерелами для вивчення духовної культури **Вавилону** є клинописні тексти на камені та глиняних табличках. Серед них і ділові документи, і мовні словники, і математичні задачі, і гімни в честь богів. На цих глиняних табличках були зафіксовані перші найдавніші наукові і світоглядні тексти. На цій території наука зароджується давно. Особливо розвинутими були математика і астрономія. Вавілоняни вміли розв'язувати задачі, що відповідають квадратним і деяким кубічним рівнянням, вміли вимірювати об'єми паралелепіпеда, циліндра, урізаного конуса та

піраміди. Давньовавильонські астрономи систематично проводили спостереження за небом. Вони встановили періодичність затемнень і навчилися їх передбачати. Знайдені медичні книги свідчать про виділення медицини з лікувальної магії. Власне цим підготовляється філософський світогляд. Однак філософія у Вавилоні все ж не виникає. Світобудова розглядається у контексті міфів. Вавильонські міфи, як і міфи багатьох народів світу, мають приблизно однакову структуру. Вони обов'язково пов'язані із територією проживання, яка виникла внаслідок поділу Всесвіту на небо і землю. У діяльності богів вбачаються чисто людські риси: любов, ненависть, мужність, підступність, лагідність, хитрість. Боги завжди вступають у конфлікт з людьми і можуть їх знищити, але завжди хтось з богів заступається за людей та їх рятує. Не хотілося б наводити паралелі між вавильонською міфологією та християнством, тим більше, що християнська філософія є набагато вищим етапом розвитку людської культури. Все ж згадаймо про перший конфлікт наших прародичів, який стався внаслідок непослуху їх Богові, внаслідок першого гріхопадіння, і те, що тільки Ісус Христос заступився за людство і своєю смертю смерть подолав.

У вавильонян дуже популярним був міф про Іштар. Це землеробський календарний міф. Він пояснює зміну пір року і річний цикл землеробської справи. Іштар – це богиня землеробства і любові. Її коханий Тамуз помирає і входить в «країну без повернення, у підземне царство. Бажаючи повернути Тамуза до життя, сама Іштар сходить у царство мертвих, але недобрі боги затримують її. Відтоді на землі вже немає богині землеробства та любові, не народжуються ні тварини, ні люди. Це бентежить богів, адже скоро може статися таке, що на землі вже нікого такого не залишиться, хто буде їх почитати і приносити жертви. Вони роблять все для того, щоби Іштар і Тамуз повернулися на землю. І тоді знову наступить весна – пора злагоди і любові».

Вавильоняни мають ще один цікавий епос – про Гільгамеша. Він так само цінний як вираз художньо-

міфологічного світогляду. У центрі його – людина-богоборець, що претендує на безсмертя. Але згодом він переконується, що богоборство – даремна затія, бо хто підніметься проти всевишніх, того чекає лиха доля. В цьому епосі з великою силою прозвучала світоглядна тема життя і смерті, тема трагізму людини. Людина усвідомлює свою конечність на фоні безсмертя богів та вічності світобудови.

Джерелами філософської культури **Єгипту** є ієрогліфічні тексти на папірусі. Папірус не такий міцний, як глиняні таблички Месопотамії, котрі від вогню тільки тверднуть. Але в умовах сухого єгипетського клімату папірус добре зберігся. Єгипетських згорток було знайдено дуже багато, але і дотепер їх ще можна знайти. Не виключена можливість того, що хтось знайде ще інші нові записи з філософськими текстами.

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

Збереглося 36 оригінальних математичних текстів Стародавнього Єгипту. Зміст папірусів – задачі прикладної математики. Вони прямо пов'язані з практикою, з потребами тодішньої реальності. Давньоєгипетські астрономи проводили регулярні спостереження за небом. Адже і це так само мало практичне значення. Наприклад, для важливої для Єгипту події – щорічного розливу Нілу. Це збігалося з часом появи на єгипетському небі найбільш яскравої зірки –

Сириуса. А це означало найсприятливіший період сільськогосподарських робіт. Єгипетські вчені визначили екліптику – видимий шлях Сонця на фоні сузір'їв і поділили їх на дванадцять частин, які утворили Зодіак, тобто коло звірят (кожне сузір'я в екліптиці має ім'я якоїсь тварини). Протягом півтори тисячі років єгипетські астрономи зареєстрували 373 сонячних і 832 місячні затемнення. Це дозволило їм помітити періодичність затемнень і навчитися їх передбачати. Спостереження за небом дозволило створити календар. Спочатку він складався з 12 місяців по 30 днів кожний, а на початку року додавалось п'ять священних днів, що не належали до жодного місяця. Доба вимірювалась водяним (клепсидрою) та сонячним годинником. Всі ці та інші наукові досягнення єгиптян на заперечувались, швидше підкріплювались їхньою міфологією та релігією.

Релігія Єгипту нараховує велику кількість богів, що частково пояснюється виникненням країни внаслідок злиття окремих племен. Особливу роль відігравали божества Сонця. У ході історії єгипетський пантеон богів зазнав численних видозмін і перетворень. Бог сонця Ра зливається з богом-творцем Амоном в одне божество Амон-Ра. А фараони носять титул «Син Ра». Пізніше Озіріс замінив його як державний Бог. Відомим є міф про Озіріса та Ізиду, що за своєю стилістикою відповідає вавилонському міфу про Іштар і Тамуза. Озіріс не тільки життя, але й смерть.

У давніх єгиптян був досить розвинутий поховальний культ. Вони вважали, що після смерті душа може повноцінно існувати лише при умові збереження тіла. Звідси звичай муміфікації, будівництва некрополів, пірамід, саркофагів. Єгиптяни визнавали існування душі і тіла. У підземному царстві душа, покинувши тіло, з'являється перед лицем Озіріса. Суддя зважує серце душі, на другу шальку ваги кладеться статуетка Правди. Якщо серце душі визнавалось безгрішним, то душа покійника переходила на поля Іалу, котрі ніколи не страждали від посухи. Не будемо проводити паралелей, шукати співзвучностей з християнською релігією, вони, здається, очевидні.

Маат символізує космічний і етичний світопорядок. У пізнішу епоху «маат» — істина або щире самопізнання. Її батько, Птах, є богом-покровителем усіх митців і ремісників. Хат хор – богиня любові і радості.

Близько 1360 р. до н. е. «цар-єретик» Ахенатон (Ехнатон) спробував запровадити справжній монотеїзм. Завданням його реформації не було вшанування одного прабога (наприклад, Амона) поряд з іншими. Поклонятися повинні були виключно Атону (диску сонця). У «Гімні сонцю» Ехнатона сказано: «Які ж численні труди твої, заховані від очей людських, єдиний Боже, окрім якого немає іншого... Ти ставиш кожного на місце його, ти піклуєшся про його потреби, і кожен має собі їжу, і дні життя його полічені тобою».

Єгипетські вислови мудрості дійшли до нас завдяки Ані та Аменопе (близько 900 р. до н.е.). Вони споріднені з біблійними висловами (наприклад, Книга Приповідок). У ній зібрано спостереження за людським буттям і поради житейської мудрості: «Краще хліб з радістю на серці, ніж багатство зі скорботою. Гарячковитий подібний до дерева, що згорить дотла, тоді як розсудливий – це дерево, яке плодоносить у саду».

В **Ірані** Заратустра (гр. *Зороастр*) засновує монотеїстичну релігію Ахури Мазди (Всемудрого Владики). За перськими переказами появу Заратустри можна датувати близько 560 р. до н.е. Інколи цю релігію називають маздаїзмом, а її прихильників – зороастрійцями і (з часу мусульманського завоювання) парсами.

Ахура Мазда – мудрий бог-творець. Його почет – безсмертні святі – персоніфіковані втілення божественної сутності. Це: істинний порядок, добра спрямованість думок, могутність володарювання, тобто відданість бога людям, досконалість, безсмертя. Заратустра бачить світ як арену боротьби між двома початками: святому духу як посереднику між Маздою і його творіннями протистоїть злий дух. Цей дуалізм пронизує весь космос: «І були на початку ці два духи, близнюки, які за їхнім власним словом, означають

добро і зло в думках, словах і вчинках. І праведники зробили правильний вибір між ними». У цій боротьбі сили зла – це неправда, погані думки, насильство. Стародавні боги (деви) – також демони зла, що намагаються відвернути людину від мудрості й закону. Згідно з пізнішим вченням, ця боротьба поділяється на чотири періоди по 3000 років кожен. Людина, за Заратустрою, має «кістяну», тобто тілесну, і духовну сутність. Вона стоїть перед вибором між добром і злом і може при правильному виборі допомогти добру перемогти остаточно. У кінці часів утвердиться царство Ахури Мазди. На останньому рубежі творіння відбудеться суд над світом. Кожну людину буде притягнуто до відповідальності за її думки та вчинки. Ті, хто обрав зло, будуть жорстоко покарані. Добрі ж будуть винагороджені благом і безсмертям. Величне царства Ахури Мазди увінчується істинним порядком і найкращим мисленням.

Таким чином, безпомилково можемо зробити висновок, що фактично вся далекосхідна та близькосхідна міфологія і релігія безупинно торувала шлях до утвердження християнства та його системи, його філософії.

ТЕМА 3. АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ. ДОСОКРАТИКИ

3.1. Мілетська школа. Геракліт

Стародавню Грецію не даремно називають колискою світової філософії. Ми вже зазначали, що саме слово філософія грецького походження. Отже зародження філософської науки розпочалося в Древній Елладі. Всі народи світу шанують давньогрецьку цивілізацію, яка мала величезний вплив на розвиток світової культури. Цей невеликий за чисельністю народ, що проживав не на такій вже щедрій і багатій корисними копалинами землі, створив шедеври літератури, мистецтва, архітектури, якими і понині пишається людство. Немає у великих європейських країнах музеїв, котрі б не володіли експонатами із стародавньої Греції. Грецьке чудо у царині культури пояснюється вмінням цього народу дивуватись. І на основі цього творити. Їх творчість була пов'язана з агонем, тобто змаганням. Між собою змагались поети, драматурги, митці і власне це змагання, ця своєрідна конкуренція сприяла появі шедеврів давньогрецької культури. Цьому сприяла також давньогрецька релігія. Адже головними дійовими особами творів мистецтва були олімпійські боги. Саме богам було присвячено більшість цих творів. Осмисленню всемогутності богів, їх діяльності були присвячені і філософські твори. Ідея божества є по суті наскрізною у всіх без винятку філософських рефлексіях, ця ідея допомагала творити і розвивати філософські системи чи то в царині натурфілософії, чи то у філософії життя.

Абстрактне число для грека – це щось невиразне, він ставить під одиницею точку, під двійкою – обмежену пряму лінію, під трійкою – трикутник, під четвіркою – квадрат. Для такої уяви найдосконалішою лінією є коло, адже від центру до кожної точки лінії існує однакова віддаль. Коло при обертанні створювало кулю – найдосконалішу форму тіла. В тих формах грек бачить світ і Всесвіт. Гідне подиву мистецтво греків також відображало їхню філософію. Про це виразно свідчать грецька скульптура і архітектура. Те саме можемо сказати і про місто-державу, яке не повинно було бути більшим, ніж цього дозволяють обставини, і для громадянина всі державні справи

повинні були бути чіткими і зрозумілими. Для давньогрецьких мислителів світ є живим, гармонійно впорядкованим (досконалим, подібним до гармонійної досконалості кола або кулі), предметно-речовим цілим КОСМОСОМ. У давньогрецькій мові слово «космос» спершу означало військовий порядок, стрій, потім було переосмислено як «порядок взагалі» і нарешті стало означати «упорядкований світ», «світопорядок». А грецька філософія від цього почала називатися *космоцентричною*, тобто найбільш впорядкованою.

Колискою західної філософії були грецькі колонії на узбережжі Середземного моря, в Іонії (Мала Азія) і в Південній Італії. Жвава торгівля, що там процвітала, з усім відомим на той час світом не лише забезпечувала грецьким містам-колоніям заможне життя, але ознайомлювала їх зі знаннями інших народів. Розвинене мореплавство дозволяло грекам відвідувати Єгипет, країни Середньої Азії і навіть території сучасної України. Давні греки були добрими математиками, астрономами, географами. Вони мали свою грошову систему, користувалися папером (папірусом).

Що стосується становлення філософської науки, то саме в Стародавній Греції відбувається власне перехід «від міфу до логосу», тобто перехід від міфологічного світогляду до філософського. Замість пояснення дійсності за допомогою антропоморфних богів відбувається пошук натуральних, раціональних принципів, які б могли пояснити устрій світу і місце людини в ньому. Але цей перехід не був раптовим, тому міфологічне мислення ще проглядається у багатьох філософів і навіть у Платона і Аристотеля.

Найважливішими рисами античної філософії є:

- спроби розв'язати проблеми первоначала світу і у зв'язку з цим пошуки його єдиної основи;
- теми, пов'язані з поняттям «алетейя» (істина як не сокровенне); буття, істина, істинне пізнання;
- дослідження природи людини і її морального призначення: властивості душі, благо (агатон) і чеснота (арете). В індивідуальній етиці – проблема досягнення евдемонії (щастя).

Періодизація грецької філософії. Давньогрецьку філософію, як правило, поділяють на три періоди: досократики, класичний період, еллінізм. До першого періоду належать – натурфілософи мілетської школи, піфагорійська школа, елєати, Геракліт, атомісти.

Групу софістів відносять до досократиків, котрі спрямовували свої погляди на людину і суспільство. Діяльність софістів називають також грецьким просвітництвом. Другий класичний період пов'язують з творчістю Сократа, Платона і Аристотеля.

Сократ, вчення якого виникло на фоні софістики, вважається засновником автономної етики, на основоположних питаннях якої він сконцентровує своє мислення. Платон продовжує займатися проблемами Сократа й досократиків і розв'язує їх у межах метафізичної концепції свого вчення про ідеї та душу. Аристотеля вважають засновником побудованої як система й науково обґрунтованої філософії, яка намагається охопити всі сфери людського досвіду.

Елліністична філософія збігається у часі з появою і розпадом імперії Олександра Македонського і піднесенням Риму як світової держави. Спочатку поведемо мову про два найважливіші вчення еллінізму: стоїчне і епікурейське, які характеризуються перенесенням інтересу у сферу етики. Інші напрями елліністичної філософії – це скептицизм, який піддає радикальному сумніву всю філософію як систему, і еkleктизм, що поєднує різноманітні філософські вчення. У неоплатонізмі антична філософія знову переживає свій розквіт і впритул наближається до нової філософської парадигми. Християнська філософія, що почала формуватися вже в пізню античну епоху (св. Августин і патристика), розглядається зазвичай як середньовічна.

Формування західної філософської парадигми відбулося, безперечно, завдяки грекам. Всі наступні філософські системи у різних історико-філософських епохах сягають своїм корінням давньогрецької культури.

Мілетська філософська школа. Геракліт.
Представники однієї з перших у Давній Греції філософських

шкіл – мілетської, що виникла наприкінці VII ст. до н. е. на західному узбережжі Малої Азії в м. Мілеті, – Фалес (бл. 625 – 547 рр. до н. е.), Анаксимандр (бл. 610 – 546 рр. до н. е.) і Анаксімен (бл. 585 – 525 рр. до н. е.) уявляли першоречовину буття у конкретно-речовій формі: води (Фалес), повітря (Анаксімен), «апейрона» (Анаксимандр).

Ідея «апейрона» (в перекладі з давньогрецької – *невизначене, безіменне*) не є відходом від конкретно-речових уявлень про першопричину світу, як іноді вважають, бо ця ідея є конкретно-речовим уявленням про первісний стан буття – хаос, «змішане», ще не упорядковане, догармонійне буття.

Виділення саме названих конкретних речовин як втілення першооснови не є випадковим. Воно пов'язане ще з міфологічним світоглядом, коли світ наявний і світ уявний існують у нерозривній єдності, коли світу речей приписуються богами надані властивості, які стають неодмінними умовами життя. Подив і захоплення предметами та явищами оточуючого світу як головні джерела грецької філософії тут є більш ніж очевидними. Саме вода своїми наочними перетвореннями на лід або на пару вказує на можливість нескінченної кількості перетворень, породження з єдиної вихідної (першої) форми якісно відмінних форм. Давніх греків інколи називають наївними, але ця наївність переслідує людство протягом усієї його історії. Навіть у самій Греції з її гарячим і сповненим спраги кліматом вода цінувалась і як дар богів, і як необхідна умова життя. Про воду як втілення чистоти людям було відомо здавна. Не випадково і св. Іван хрестив людей водою. І на сьогоднішній день, коли маємо великі проблеми з екологією, із глобальним забрудненням довколишнього середовища, вода є вирішальним фактором порятунку людей та й сама вода просить порятунку.

Приблизно те саме можна сказати про повітря. Воно, у свою чергу, своєю «всепроникністю» збуджує уявлення про речову наповненість буття. Воно має здатність згущуватися і розріджуватися, породжуючи в такий спосіб все розмаїття конкретних речей у світі. Отже вода, повітря як першоречовини світу не є просто звичайними відчутними речами, а видимим

речово-існуючим принципом, законом виникнення, існування та зникнення конкретно-чуттєвого розмаїття речей навколишнього світу.

Речово-тілесний характер універсального світопорядку буття, наочно представлений водою, повітрям, апейроном, особливої виразності набуває у вченні **Геракліта** (близько 544 – 483 рр. до н. е.), який вбачав першооснову у *вогні*. Гераклітівський конкретно-чуттєвий вогонь як першооснова світу є одночасно законом спалахування і згасання світу – логосом, універсальною закономірністю світу. Вогонь як чуттєва речовина видимий і цілком відчутний, але, будучи законом розходження, боротьби і з'єднання протилежностей, виходить поза чуттєві рамки.

Якщо для представників мілетської школи рух і взаємоперетворення у світі є чимось само собою зрозумілим, просто фактом, який вони констатують, то Геракліт робить цей факт предметом спеціального дослідження. Вважаючи світ породженням вогню, Геракліт показує, що на вогонь обмінюється все, як на золото – товари, а товари на золото. Рух, розвиток здійснюється через зіткнення протилежностей, які в ході боротьби переходять одна в одну, зберігаючи тим самим свою єдність, гармонію Космосу. Відомі вислови Геракліта: «Не можна двічі увійти в одну й ту саму річку», адже «все тече і ніщо не залишається незмінним. Холодне стає теплим, тепле – холодним, вологе – сухим, сухе – вологим». Ніщо не мислимо без своєї протилежності: життя і смерть, неспання і сон. З напруженості між протилежностями бере початок усе, що відбувається. У цьому розумінні ворожнеча (війна) як постійна боротьба протилежностей – «батько» всіх речей.

Вогонь Геракліта – це жива і діяльна стихія. Вогонь – це світло і тепло, а вони, як відомо, – основа життя, саме життя. Космос Геракліта не вічний. Він згорає. Ця світова пожежа – не тільки фізична, але і моральна подія. Геракліт говорить: «Вогонь всіх обійме і всіх розсудить». Світова пожежа і буде світовим судом. Для нас цікавою є ще одна деталь. Адже філософ-язичник говорить про кінець світу, про моральну відповідальність людей, про їх очищення.

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

Діалектика Геракліта дається взнаки і в язичницькому, і у християнському світовідчутті і світорозумінні. Так, в народних казках можна зустріти думки про живу і мертву воду, дехто і в побуті сьогодні користується цими висловами. Як уже згадувалось, святий Іван хрестив водою, і воду тут можна розуміти як символ очищення і життя, разом з тим у молитві до святого Миколая просимо «захистити мене і усіх людей від вогню і води». Наш Спаситель присилає вістку апостолам Святого Духа у вигляді вогняних язиків. Тут вогонь виступає як символ світла і тепла, як скарб і життя податель. Але існує і пекельний вогонь, геєна вогняна.

3.2. Піфагор. Елеати

Іонійська філософія (Фалес, Геракліт та ін.) шукає основу світу в матеріальних елементах природи (воді, повітрі, вогні тощо). Поряд з іонійцями представники інших філософських шкіл Греції віддають перевагу нематеріальним першоелементам світу. Так, близько 532 р. до н.е. в місті Кротоні (на узбережжі Апеннінського півострова в так званій Великій Греції) виникає впливова релігійно-філософська група – Піфагорійський союз, засновником якого був виходець з острова Самос **Піфагор** (580–500 рр. до н.е.). Джерелом і першоосновою світу для Піфагора є не та чи інша матеріальна речовина, а

кількісне відношення – число. За свідченням Аристотеля, піфагорійці, зайнявшись математикою, почали вважати числа початками всього сущого. Оскільки серед цих начал число від природи є першим, а в числах піфагорійці вбачали багато схожого з тим, що існує і виникає, вони нерідко ототожнювали числа з тими чи іншими явищами.

Виходячи ймовірно із спостереження, що інтервали музичної гами можна пояснити раціонально за допомогою числових співвідношень між вібруючими струнами, піфагорійці розвинули ідею, що в основі всього сущого лежать числа. У числовому ряді існують відмінності: одиниця стоїть над числами і вважається їхнім першоначалом. Непарне число розглядається як обмежене й досконале. Парне – як необмежене й недосконале.

Взагалі піфагорійці не заперечували проти фундаментального (так би мовити, першоелементного) характеру таких природних стихій, як вода, вогонь, повітря і т.п. (в цьому вони зазнали певного впливу іонійської філософії). Разом з тим, витлумачуючи цей особливий статус стихій як результат їхніх кількісних (геометричних) характеристик, а не якості їх речовинного субстрату, піфагорійці асоціювали специфічні риси природних стихій з формою правильних багатогранників. Так, земля складається з частинок кубічної форми, вогонь – з чотиригранних пірамід, повітря – з восьмигранників, ефір – з дванадцятигранників.

В математиці вони досягли систематизації і розробляли аксіоми. Теорема Піфагора веде до відкриття ірраціональних числових співвідношень. За їхніми уявленнями про будову Космосу небесні світила рухаються по кругових орбітах, поділених певними інтервалами, навколо нерухомого центру. На ідеї гармонії ґрунтується і їхня етика. Число, на їх думку, є також основою морального життя, з числа виникають правила життя і поведінки людей. Будь-яке добро має своїм джерелом єдність і порядок, а зло походить з дисгармонії і безладу. Добропорядна людина повністю підпорядковується законам розуму і намагається наслідувати Бога. Добропорядність є гармонія. Символом справедливості є досконалий квадрат.

Дружба – це досконала рівність або взаємність в любові. Політика ґрунтується на ідеї рівності і єдності. Найбільшим лихом для людей є суспільна анархія і безлад. Змістом життя людини є її очищення і набуття внутрішньої гармонії, що є можливим через здобуття людиною істинного знання.

Вчення про душу у піфагорійців склалося під впливом східних вірувань. На думку Піфагора, душа є певною комбінацією чисел. Символом душі виступає число 7. Сама душа виникла з центрального вогню, а тому причетна до вічності та божества. Індивідуальна душа є своєрідним витоком всезагальної душі і також є за своєю суттю числом. Перебуваючи в тілі, душа стає певною мірою недосконалою. А тіло стає для душі в'язницею. Будучи в такому стані, душа все ж веде боротьбу проти зла та недосконалостей земного буття. Перебування на землі є періодом своєрідного очищення. Із смертю тіла душа як безсмертна субстанція покидає його і переселяється знову у лоно Бога. Але це відбувається лише тоді, коли вона повністю очистила себе від усього земного, в інакшому випадку вона змушена залишатися на Землі і переселятися в іншу істоту, в тому числі і в тварину, щоби повністю змити усі земні гріхи.

Значні міфологічні елементи взагалі були притаманні раннім філософським вченням, але в піфагореїзмі вони далися взнаки найкраще (Піфагор багато подорожував країнами Сходу і, вочевидь, зазнав серйозного впливу східної філософської парадигми). Серйозні математичні дослідження химерно поєднуються у піфагорійському вченні з міфологічними і містичними сюжетами. Його філософська система мала чи не найбільший вплив на розвиток всієї філософської думки Стародавньої Греції, а також на розвиток релігійної свідомості грецького народу, і не тільки грецького. Релігійно-філософська система Піфагора має дуже багато спільного з давньокитайською і давньоіндійською мудрістю. Роздуми піфагорійців про світ та людину лягли в основу філософії найбільших мислителів Стародавньої Греції — Платона і Аристотеля.

У V ст. до н.е. в тій же Великій Греції (в місті Елея) виникає ще одна впливова школа – елейська, а її представників називали елеатами. Найбільш відомими представниками цієї школи були *Ксенофан*, *Парменід* і *Зенон*.

Основний напрям міркувань елеатів було задано **Ксенофаном**, який, прямуючи у своїх пошуках шляхом іонійців, одночасно спробував порушити питання про начало буття як **єдине** безвідносно до розмаїття його конкретно-чуттєвих форм. Це єдине він називав богом. Ксенофан піддав сумніву антропоморфність богів, як їх зображували Гомер та Гесіод. Власне від нього починаються роздуми стародавніх греків про єдиного Бога. Ксенофан пише: «Один Бог, найвеличніший серед богів і людей, ні тілом, ні думками на смертних не схожий». Він вважає, що Боги Гомера і Гесіода – несправедливі й аморальні: вони крадуть, чинять перелюб і подібні до людей своїм зовнішнім виглядом. Але так буває тоді, коли люди створюють собі богів за своєю подобою. Так, ефіопи малюють своїх богів чорними і кучерявими, а у фракійців – вони голубоокі та руді. Ксенофану належить вираз: «Якщо б воли чи коні могли малювати своїх богів, то вони зображали б їх у вигляді волів чи коней». Бог Ксенофана всевидючий, всечуючий, всемислячий. Він не фізичний, тілесної сили не має. Бог – чистий розум. Його сила в мудрості. Такий Бог один і єдиний. Він подібний до кулі і ототожнюється з Космосом. Богокосмос Ксенофана єдиний, вічний, однорідний, незмінний і кулевидний. Бог є все, але це все береться не в різноманітності, а в найвищій єдності. А в основі цієї єдності є думка.

У систематичному вигляді елейська філософія була викладена **Парменідом**. Цей мислитель розуміє світ як єдине суще, що не виникає і не знищується, є неподільним і непроникним буттям, що все заповнює. (Згадаймо молитву до Святого Духа, котрий є всюди і все наповнює). Буття тому і непорушне, що йому просто немає куди рухатися. Лише суще може мислитись, міркує Парменід, а несуще – не може ані мислитися, ані проговорюватися. Звичайно, ми можемо мати думки про несуще (небуття), але ж ця думка сама є, існує, тобто

є щось суще, тобто є буття. Тому існує тільки суще буття, несущого ж небуття немає.

В міркуваннях Парменіда чітко виявлено тенденцію до ототожнення буття з мисленням (одне й те ж – думка і те, про що думається, одне й те ж саме мислиме і суще). Парменід веде мову про єдність буття. Сущому властиві такі атрибути: несотворене, неперехідне, цілісне, непорушне, вічне, єдине. Усе, що наповнює буття, нерухоме й незмінне, адже інакше слід було б визнати відмінне від існуючого неіснуюче, в напрямі якого відбувався б рух. Відмінність між цим положенням і повсякденним досвідом Парменід заперечує, вважаючи, що чуттєвий досвід оманливий, оскільки дає змогу бачити лише видимість.

Цим чітко розрізняються емпіричне споглядання і пізнання за допомогою розуму. Предметом істинного пізнання може бути тільки єдине, незмінне буття.

Зенон, учень Парменіда, продовжує обґрунтовувати його вчення. Ведучи мову про єдине незмінне заповнене буття, він зупиняється на логічних суперечностях визначення руху. Він висуває п'ять спростувань розуміння руху, які називає апоріями. (Грецьке слово – *апорія* означає складність, спірне питання, безвихідне становище).

Перша апорія формулюється просто: предмет не рухається ні в тому місці, де він є, ані в тому місці, де його немає.

Друга апорія (так звана *дихотомія* – поділ на дві частини) твердить, що рух не може закінчитися, оскільки перш, ніж досягти кінцевого пункту, необхідно перейти половину шляху. Але перш, ніж досягти цієї половини, необхідно перейти половину половини і так без кінця. За такою логікою рух не може не тільки закінчитися, але навіть і початися.

Третя апорія називалася «Ахілл і черепаха». Герой античної міфології, котрий відзначався здатністю швидко бігати, на думку Зенона, ніколи не наздожене повільної черепахи, оскільки перш, ніж він подолає відстань до черепахи, вона пройде якусь, бодай невелику, відстань. Щоб подолати цю відстань, Ахіллу знадобиться певний, нехай уже менший час, протягом якого черепаха проповзе ще якусь відстань, і так без кінця. Отже тут в Зенона захована дуже

цікава і очевидна ідея щодо принципового поділу всього суцього, яке існує в природі, до нескінченності. Наприклад, в маленькому жолуді криється величезний дуб і при наступному поділі таких дерев може бути дуже багато, так само і одне зерно має у собі здатність ділитися таким чином, що утворить цілу ниву. Ми вже не кажемо про поділ атома. Звідси ми вже не можемо сумніватися в тому, що наш Спаситель, поділяючи хліб і рибу, зміг нагодувати таку кількість людей.

Четверта апорія, що має назву «стріла, що летить», формулюється так: випущена з лука стріла не має руху, оскільки в будь-який момент руху вона займає рівне собі місце. Йдеться про те, що вся траєкторія польоту стріли складається з непорушних положень стріли в різних місцях простору, але хіба можливо отримати рух із суми станів спокою.

П'ята апорія називається «Стадіон» і говорить: якщо два різних предмети рухаються назустріч один одному, то один з них має пройти повз другого, витративши на це стільки часу, скільки необхідно для проходження повз половину того, що не рухається. Тоді половина буде дорівнювати цілому, а це абсурдно.

У своєму вченні Зенон зіткнувся з великою проблемою – проблемою невідповідності між формами мислення, у яких не допускаються логічні суперечності, і реальною дійсністю, якій об'єктивно притаманні ці суперечності. І дійсно у нас самих існує така невідповідність і дуже часто наш розум не може збагнути того, що діється в світі. Буває так, що дуже важко, а іноді неможливо пояснити всіх тих тайн, про які говорить християнське вчення, розрізнити природне і надприродне, бо здається, що одне суперечить іншому. В таких випадках варто покладатися на віру. Своїми апоріями Зенон намагався довести, що буття як таке нерухоме, стале, постійне, незмінне. Він переконаний, що рух як такий веде до зміни, до припинення існування, до знищення. Зенонові більше імпонує вічність, ніж тимчасовість. Своєю філософією мислитель готував ґрунт для ідеалізму одного з найбільших грецьких філософів Платона, ґрунт для логічних доказів існування Бога.

3.3. Емпедокл. Анаксагор. Демокріт

Емпедокл заперечив існування єдиного первоначала світу, проголосивши натомість такими першоелементами одразу чотири основні стихії – вогонь, землю, воду і повітря, які він називав коренями всіх речей.

Самі по собі ці «корені» незмінні і вічні, але саме внаслідок відмінності одне від одного вони дістають змогу взаємно обмінюватись місцями, а такий обмін є нічим іншим, як рухом, який стає реально можливим внаслідок множинного (чотирьохелементного, а не одноелементного) фундаменту буття. З'єднання і роз'єднання цих коренів і дає картину народження та руйнування всіх речей і процесів навколишнього світу. Все це спричинюється дією двох космічних сил – Любові та Ненависті. Коли переважає Любов, усе виявляється з'єднаним і цілісним. Але така перевага Любові не вічна. З периферії світу починає свій наступ Ненависть і спричиняє нове роз'єднання всіх коренів. Потім знову приходить Любов – і так без упину. У вченні про сприйняття Емпедокл висловлює погляд, що з речей впливають певні якості, які проникають в отвори органів відчуттів, якщо ті співмірні з ними. Отже подібне пізнається тільки подібним.

Сутність вчення **Анаксагора** полягає в його розумінні першопочатків. Він вважає, що первинними є не стихії, а всі без винятку стани речовини. Вони не обмежуються числом, у світі існує їх невизначена множина. Але початки – це не вода чи золото у своїй масовидності. Початки – це найдрібніші, невидимі, надчуттєві частинки води, вогню, золота, крові, деревини і т.д., котрі сам Анаксагор називав насіннями всіх речей, а Аристотель – гомеомеріями, тобто часткоподібними. Кожен вид гомеомерій зберігає всі якості відповідного виду тіл. Насіння крові мають всі ті якості крові, що й сама кров. Те саме стосується інших речей. Гомеомерії вічні і незмінні. Вони нескінченно ділимі, і скільки їх не ділити, перетворити їх в небуття неможливо.

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

Гомеомерії як найменші частинки природи є пасивними. Щоби привести їх в рух і щось утворити, потрібне було активне і творче начало. Це начало Анаксагор вбачає в розумі (грецькою — *Нус*), творцеві Космосу з первісного хаосу. Світовий розум виконує дві функції: приводить світ в рух і пізнає його. Нус єдиний, він діє за допомогою мислення. Світовий розум нескінченний, самовладний. Нус найтонша і найчистіша з усіх речей, має досконале знання про все і володіє найбільшою силою, визначаючи минуле, теперішнє і майбутнє.

Що стосується пізнання речей і світу Анаксагор дотримувався думки, що все пізнається через свою протилежність, так холодне пізнається через тепле, солодке – через гірке і т.д. В цьому питанні він кардинально різниться від Емпедокла, в якого подібне пізнається через подібне.

Ми, християни, можемо зробити такий висновок з вчення цих мислителів, які були язичниками, але сприяли становленню сучасної релігійної філософії. Так, роздуми Емпедокла про Любов як особливу життєдайну силу, яка творить, від якої все залежить, наводять на думку, що Бог є любов і християнська релігія є релігією любові. Так само як і вчення Анаксагора про світовий розум. Мислитель так само був язичником і визнавав олімпійських богів, але його Нус по суті виконує функції єдиного Бога, Отця Вседержителя, Творця всього видимого і невидимого.

Пошуки грецьких природознавців приводять до виникнення ще однієї філософської теорії, яка називається *атомізмом*. Ця теорія відігравала не завжди позитивну роль у розвитку людської думки, оскільки стала тією точкою, звідки розпочинає свою ходу філософський безбожницький матеріалізм. Своє обґрунтування атомізм отримує в роздумах **Демокріта**. Однак засновником атомістики вважається **Левкіпп** (V ст. до н.е.). Демокріт переказав та розвинув далі це вчення. Левкіпп твердив, що все складається з неподільних (атомів) частинок, які повністю подібні за речовиною, з якої складаються, й відрізняються лише формою, розташуванням у просторі та взаємним розміщенням. Атоми споконвічно рухаються, механічно тиснучи та штовхаючи один одного, між ними є тільки порожній простір. Різноманітні речі виникають лише завдяки групуванню атомів. У Левкіппа знаходимо формулювання закону причиновості: «Жодна річ не виникає безцільно, а лише відповідно до сенсу і в зв'язку з необхідністю».

Говорячи про атомістичну концепцію Демокріта, слід ще раз зосередити увагу на специфічності західної грецької моделі мислення. Тут весь предметно-речовий світопорядок, його гармонія жорстко і однозначно регламентовані, тобто строго визначені «велінням неблаганної долі». Людина є частинкою цього світопорядку і в цьому плані постає своєрідним атомом суспільного «космосу». Доля так само неблаганно визначає вчинки людей, як необхідність жорстко визначає рух у порожнечі кожного атома.

Демокріт вважає, що речі складаються з комплексів атомів і мають так звані первинні об'єктивні властивості, заповнення певного простору, інертність, щільність і жорсткість, тоді, як колір, запах, смак і т.д. є вторинними суб'єктивними властивостями, які виникають тільки внаслідок сприйняття. Чуттєве сприйняття пояснюється як сприйняття образів, які випромінюються речами. Душа людини також складається з тонких (вогнених) атомів, які приводяться в рух випроміненням цих образів, внаслідок чого виникає чуттєве враження. Відповідно до цього

Демокріт пояснює всю розумову діяльність людини як матеріальний атомарний процес.

Етика Демокріта вважає метою людини правильний устрій душі, який полягає у врівноваженості та спокої і досягається завдяки розуму, поміркованості, стриманості в чуттєвих насолодах і прагненні духовних благ. Демокріту належить вираз: «Дух має навчитися черпати свої радості в собі самому».

3.4. Софісти

У Стародавній Греції після перських воєн із зростанням добробуту посилюється потреба в освіті. Разом з тим демократія як форма державного устрою вимагала від громадян усе більшого вміння гарно висловлювати свої думки. Людей, які навчали наук і красномовства за певну плату називали **софістами** (вчителями мудрості).

Загальне підвищення рівня знань і плюралізм філософських вчень створюють базу для софістичного мислення. Завдання вчителя риторики полягає в тому, щоб вміти переконливо подати справу будь-якого змісту і за певних обставин «зробити найслабшого (як правило, в суді) найсильнішим». Все це разом вело до релятивізму, тобто твердження, що все у світі відносне. Релятивізм проявляється:

1) **У правовому мисленні.** Досліджуючи питання про витоки чинних законів, софісти дійшли думки, що природне право суперечить прийнятим законам. Так Гіппій говорить: «Закон тероризує людину і примушує її до багатьох таких речей, які суперечать природі». Позитивне право не має сили від природи, а виникає із законів, що відбивають інтереси законодавця. Фрасімах заявляє, що позитивне право – це інструмент могутніх, за допомогою якого вони пригнічують слабших. Каллікл навчає протилежного: закон – це захисний вал слабких проти сильних. Лікофрон розглядає правопорядок як взаємні гарантії життя і власності громадян.

2) **В моральній філософії** висловлюється думка про те, що моральні цінності теж не виникають від природи, але

залежать головно від домовленості між людьми. Тому в різних народів в різні часи вони мають різну силу.

3) **У релігії**, бо вона так само, як і закон, тлумачиться як винахід людей, Критій вважає: «Коли...закони заважали тому, щоб чинити насильство відкрито, злочини починали скоюватися таємно, тоді, гадаю, якийсь винахідливий чоловік вигадав для людей страх перед богами, щоб злодії боялися навіть таємно коїти, говорити та замислювати щось зле». Інший аргумент знаходимо у Продика: «Боги – це прояв людських почуттів, особливо вдячності. Усе, що приносить їм користь, люди проєктують на богів, як, наприклад, єгиптяни на Ніл». Нарешті, Діагор виносить на обговорення ідею про те, що визнання божественної справедливості суперечить факту несправедливості, яка панує у світі.

4) **У теорії пізнання** особливо дається взнаки аспект релятивізму, який бере початок у риторичній діяльності. Протагор, котрого вважають найвидатнішим софістом, висловлює думку: «Будь-яка річ допускає два протилежні висловлювання». Так, одне і те саме висловлювання в одній ситуації може бути істинним, а в іншій – хибним. Доведена до логічної межі, ця думка рівнозначна визнанню того, що ніякого об'єктивного стану речей не існує. Звідси знаменитий вислів Протагора: «Людина – міра всіх речей, існуючих, що вони існують, не існуючих, що вони не існують». А це означає, що людина визначає буття, все інше, що виходить за межі цього, відкидається (скептицизм) і все буття не об'єктивне, а суб'єктивне і мінливе (релятивізм). Софістичний скепсис сягає вершини в знаменитих трьох тезах Горгія: «Нічого не існує; навіть як щось існує, воно непізнаване; навіть якщо воно пізнаване, то невимовне». Людина завжди залишається в тенетах слів і думок. Вона є мірою всіх речей.

Значення софістів полягало в тому, що на противагу традиції грецької філософії людина стає центром філософських пошуків, а саме мислення стає темою філософських роздумів. З цим тісно пов'язана проблема

мови, яка відіграє у софістів величезну роль. Критика традиційних моральних цінностей відкриває для мислення цілком нові горизонти й готує шлях для автономної, заснованої на авторитеті розуму етики.

На перший погляд може видатися, що філософія софістів не є чимось самодостатнім, навіть несерйозним, чимось нестійким, в чому переважає лише сумнів, а не категоричне начало. Але філософія сумніву може відіграти і позитивну роль в житті людини. Сумнів, як і гріх, можна подолати, докладаючи до цього зусилля. Саме тоді істина і правда стають міцнішими і переконливішими. І, нарешті, наступний період класичної грецької філософії (Сократ – Платон – Аристотель) навряд чи був би можливий без софістської підготовки.

ТЕМА 4. АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ. КЛАСИЧНИЙ ТА ЕЛЛІНІСТИЧНИЙ ПЕРІОДИ

4.1. Сократ. Платон. Аристотель

Історія старогрецької філософії найбільш чітко і рельєфно постає перед нами власне у цьому періоді. Мовлячи про добу досократиків, ми добре розуміємо, що не маємо жодного філософа, твори якого дійшли до нашого часу більш менш повно. Ми по суті реконструюємо їхні філософські погляди на основі фрагментів висловлювань цих мислителів, що мали місце у творах пізніших авторів. Твори ж Платона і Аристотеля, можливо і не всі, ми можемо читати і осмислювати у певній цілісності. Коли ж мова йде про Сократа, то хоча він і не написав жодного рядка, але його філософські переконання, його філософія життя була досить детально передана його великим учнем Платоном.

Філософія цього періоду виступає цілою системою і відображає усю структуру філософського знання – від онтології через гносеологію до аксіології. Вона заховує також яскравий перехід від міфу до логосу, від образного мислення до мислення в поняттях.

Класичний період старогрецької філософії розпочинається від **Сократа** із Афін (470 – 399 рр. до н. ери). Цей прославлений філософ, з одного боку, виступає як реальна історична особа, а з другого – як символ, як міф, як загадка. Біографи цього мудреця відзначають, що за нашими мірками його батьки були простими людьми. Батько – каменотес, скульптор, мати – повитуха, по-сучасному – акушерка. Вони були, на наш погляд, людьми творчими, бо сприяли становленню чогось нового, небувалого. Власне від них філософ успадкував здатність творити нову людину, людину мислячу, здатну знати, що є добро, і його примножувати. Отже батьки Сократа були небагатими людьми, їх неможливо було назвати аристократами, але вони, мабуть, зуміли виховати у своєму синові дух аристократизму. Деякі дослідники історії філософії вважають, що Сократ був засуджений до смерті не через свої філософські погляди, а за свої політичні переконання. Він

насміввся виступити проти правлячої демократичної партії і через те був нею таким чином покараний. Не будемо цього заперечувати, бо його судовий процес, так майстерно поданий Платоном, якраз це і засвідчує, але скажемо, що, незважаючи на своє походження, Сократ залишався аристократом Духа, бо мудрість таки залишається привілеєм обраних.

Не можна не сказати кілька слів про Сократа як людину, як громадянина, про його сімейне життя. Звичайно, ніхто сьогодні не може сказати достеменно, як це було насправді, тому все те, що було передано про Сократа, має швидше символічний характер. Як людина, Сократ тренував не тільки свій дух, але і тіло, постійно займаючись фізичними вправами. Сильним і здоровим він залишався до глибокої старості. До свого зовнішнього вигляду він ставився спокійно, вважаючи, що для людини важливішим є її внутрішнє багатство. Він вмів бути задоволеним тим, що має і не прагнув більшого. Його дружина Ксантипа, що ввійшла в історію як найсварливіша жінка Греції, постійно докоряла своєму чоловікові за те, що він взагалі не приділяє уваги своїй родині. Філософ терпляче ставився до неї і покірно переносив усі сварки. В утіху собі він говорив, що коли чоловікові трапиться сварлива жінка, то це робить його філософом: «Люди, – твердив він, – які хочуть бути добрими вершниками, беруть собі не сумирних, а гарячих коней. Вони переконані, що якщо зуміють приборкати таких, то легше справляться з усіма... От і я взяв собі її за жінку при тому переконанні, що якщо буду жити з нею, то мені легко буде мати справу з усіма людьми». Тут Сократ власне дотримується того принципу, яким через низку століть будуть керуватися християни: просто і мудро ставитися до всіх людей, нікого не ображаючи і не засмучуючи. Бути смиренним, чистим і слухняним, терплячим, великодушним і лагідним. Власним життєвим прикладом Сократ показав свою законслухняність. Маючи нагоду врятувати своє життя, порушивши закон, мислитель не пішов на це. Сократ був переконаний, що устої держави є міцними за умови дотримання її громадянами законів, навіть якщо ті закони не всім до вподоби. Надзвичайно принциповим залишається Сократ і в питаннях любові. Він дуже

високо цінує це почуття і вважає ганебним продаватись в любові, спокушатись на зовнішню красу, ігноруючи внутрішню. Почуття любові не можна зраджувати, оскільки це, на його думку, є протиприродно. Він глибоко переконаний, що любити може тільки справжній філософ.

Усе життя Сократа – це боротьба за людяність і справедливість. У центрі його філософії стоїть питання про благо (*агатон*) і чесноти (*арете*). До цієї думки спонукував Сократа напис на храмі Аполлона в Дельфах: «Пізнай самого себе». Намагання якнайглибше досягти філософського розуміння означає для Сократа «турботу про душу». Із стану людини бере початок благо всієї людини, адже душа про все дбає, і у всьому слід дбати по неї саму. Душа діє відповідно до своїх чеснот, коли в ній панують розуміння і розум, коли ж переважає незнання, чесноти втрачаються, а душа підпадає під вплив зла. З душі людини беруть початок всі інші блага людини, в тому числі і блаженство (*евдемонія*), яке полягає в порядку і гармонії її душі. Це дає підставу до розуміння вислову Сократа: «Ніхто добровільно (свідомо) не чинить несправедливості», адже всі погані вчинки походять від незнання, що є добро, а що зло. Відтак, той, хто знає, – добрий. Більшість людей, однак, перебувають у стані омани стосовно найістотнішого в житті. Пошук істини для Сократа – максима його філософії. Сам філософ любив задумливу споглядальність. Власне це привело його до формули: **«Я знаю, що я нічого не знаю»**. На перший погляд – ця формула виглядає неправдоподібно і стосовно Сократа сприймається як якесь кокетування із співрозмовником. Ніхто ж не сумнівався в тому, що мислитель таки багато знав. Але вона наводила на думку, що сам процес пізнання, а відтак знання є нескінченним. Навіть думка про те, що хтось дуже багато знає, виглядала б дуже комічно. Почуття гумору ніколи не покидало Сократа, воно дуже допомагало його філософським інтенціям і змушувало людей постійно працювати над собою.

Сократ ідеально втілював у собі єдність мислення і діяльності. У цьому йому приходиться на допомогу його внутрішній голос, його «даймон», котрий скеровує його вчинки і служить для нього символом божественного призначення душі.

У центрі уваги Сократа – людина, вона розглядається мудрецем тільки як моральна істота, тим вона власне відрізняється від тварин. Тому філософія Сократа – **це етичний антропологізм**. Інтересам мислителя чужими були і міфологія, і природознавство. Самопізнання мало для нього цілком конкретний зміст. Пізнати себе – означає пізнати себе як суспільну істоту і моральну істоту, причому не стільки і не тільки як особистість, а як людину взагалі.

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

Мовлячи про філософію Сократа, не можемо не згадати його термін **маєвтика**. Сократ, вважаючи, що він не володіє істиною, сам допомагав народитися їй у думці свого співрозмовника. Свій метод він уподібнював повивальному мистецтву – професії його матері. Бо так само, як вона допомагала народжуватись дітям, Сократ допомагав народжуватись істині. Звідси і давно відомий вислів тих, хто займається творчістю, – «муки творчості». Метод Сократа має за мету досягнення понятійного знання. А це робилось шляхом індукції (наведення), міркувань від часткового до загального в процесі спілкування. Тому мета маєвтики – мета всебічного обговорення будь-якого предмета – визначення, поняття. Сократ першим підняв знання на рівень поняття. Якщо до нього

філософи і користувались поняттями, то робили це стихійно. Тільки Сократ звернув увагу на те, що якщо немає поняття, то немає і знання. Тому можна твердити, що саме від Сократа філософія починається як мислення в поняттях.

Платон (427 – 347 рр. до н. е.) був учнем Сократа, але на відміну від свого вчителя виводив свій рід від афінських царів, хоча перекази засвідчують, що він мав божественне походження. В деяких працях можна знайти відомості, що до народження майбутнього філософа спричинився сам Аполлон. Звичайно, така версія сприймається як правдоподібний міф, адже всі аристократичні роди Стародавньої Греції намагалися вивести свої роди від олімпійських богів. Тут, очевидно, Платонові довелось ще раз підкреслити – будь-яке мистецтво, в тому числі і філософія, мають божественне походження, вірніше, є даром богів.

Платон дуже болісно пережив втрату свого улюбленого вчителя. З властивим юначому віку максималізмом він заперечив існуючий світ з його злом і несправедливістю. Юнак не міг пробачити тодішньому суспільному ладу того, що він знищив праведну людину. Цей світ, на його думку, є несправжній, тимчасовий. Платон вимріяв собі інший світ – світ ідей, небесну батьківщину, пов'язану з вічністю і нескінченністю, світ добра, краси і любові. Сам він, можливо не усвідомлюючи того, створює вчення, навіть цілу систему вчень, яка мала величезний вплив на всю історію духовного життя в Європі. Так, сучасний філософ А.Н. Уайтхед пише: «Усю європейську філософію можна розуміти як примітки до Платона».

Школа, заснована Платоном близько 385 року до н.е., проіснувала майже 1000 років. Ця школа називалась Академією на честь персонажа грецької міфології Академа і стала джерелом для створення сучасних академій наук як зразків науки і освіти.

Зміст платонівського вчення про ідеї – передбачуване царство нематеріальних, вічних і незмінних сутностей – **ідей**. Ідеї у розумінні Платона – це праобрази реальності, за якими сформовано предмети видимого світу. Ці ідеї існують об'єктивно, тобто незалежно від нашого пізнання і мислення.

Отже вони виникають не з актів нашої свідомості, а пізнаються з її допомогою, тому позицію Платона у філософії можна визначити як об'єктивний ідеалізм.

Теорію ідей Платона можна відобразити таким чином:

1. Ідея будь-якої речі є смисл речі. Адже для того, щоб розрізняти речі, необхідно щодо кожної речі відповісти на запитання: що є дана річ і чим вона відрізняється від усіх інших речей. Ідея речі якраз і є відповіддю на запитання, що таке дана річ. Отже, ідея речі в першу чергу є сенс речі.

2. Ідея речі є цілісністю всіх складових її частин і неподільною на ці частини. Якщо забрати один бік трикутника, то це вже не буде трикутник. І один бік трикутника – це вже не трикутник. Взяті окремо три лінії потенційно можуть скласти цю геометричну фігуру, але розрізнено вони не будуть нею. Саме об'єднання цих трьох ліній складе нову якість, а саме трикутник.

3. Ідея речі є та спільність складових її особливостей та ідентичностей, яка є законом для виникнення і отримання цих одиничних проявів речі. Те, що ідея є загальний закон, що осмислює появу і прояв окремих її одиничних особливостей, можна побачити на різних прикладах. Візьмемо годинник. Його механізм свідчить про те, що його складові, а це коліщатка, гвинтики, камінці, розміщені за деяким задумом, без якого всі деталі залишилися б чужими один одному і жодного годинника тоді б не було.

4. Ідея речі не є предметом. Всім відомо, що будь-яка річ може зазнавати змін, але сама ідея ніколи не змінюється. Один з найпростіших прикладів – вода. Вона може бути в твердому, рідкому стані, може і випаровуватися, а ідея води ніколи не змінює свого стану. Так само і людина – вона може бути дитиною, юнаком, зрілим мужем, старцем, а ідея людини взагалі ніколи не змінюється, бо вік є чимось природним, а ідея людини є надприродною.

5. Ідея речі володіє своїм власним і цілком самостійним існуванням, вона також є особливого роду ідеальною річчю або субстанцією, яка у своєму повному або досконалому вигляді існує тільки на небі. Платон геніально передбачив те, що царства

вічних, незмінних і виразно досконалих ідей знаходиться на небі і є нічим іншим, як царством небесним.

Платон – свідомий і послідовний ідеаліст. Він був тим філософом, котрий передбачив боротьбу між матеріалізмом та ідеалізмом. У своїх працях він прямо пов'язує ідеалізм з теїзмом, а матеріалізм – з атеїзмом. Мислитель нараховує три ступеня нисхідного атеїзму: 1) заперечення існування богів; 2) визнання існування богів, але заперечення їх втручання в справи людей; 3) визнання існування богів і їх втручання у справи людей, але припущення того, що богів можна схилити на свій бік своєрідним підкупом – жертвоприношенням і молитвою. Логіка роздумів Платона наводить на думку: у богів не потрібно нічого випрошувати, боги самі знають, що потрібно людині. Далі боги не втручаються у справи людей, вони дають їм волю вибирати добро чи зло, і в залежності від вибору чи так званої свободи волі людина отримує нагороду чи покарання.

Свій ідеалізм Платон намагається обґрунтувати психологічно. Так, він порівнює наївних людей, що вірять в реальність чуттєвої картини світу, з тими, які з народження перебувають у печері і бачать при слабкому джерелі світла лише тіні речей, а не самі справжні речі. Вони переконані, що окрім їх печери, проникаючих в неї світла та блідих тіней нічого не існує. Філософ-ідеаліст переконує людей, що вони живуть у світі тіней, що їхній світ є недосконалий і скороминущий. Він глибоко переконаний, що існує інший істинний ідеальний світ, котрий можна досягнути тільки розумом. Адже крім промінчиків Сонця існує і саме Сонце.

У творах Платона є дуже цікаві аргументи на користь безсмертя душі, їх чотири: 1) Все виникає з протилежного собі: живе – з неживого, а неживе з живого. Тому люди, вмираючи, народжуються знову. В протилежному випадку все стало б мертвим і життя б зникло. 2) Пізнання є пригадуванням того, що вже було у попередньому житті людини. 3) Душі уподібнюються ідеям, а ті – вічні і безсмертні. 4) Душа має свою ідею, а саме ідею життя. Коли людина помирає, то ідея життя не перетворюється на ідею смерті, адже ідеї не переходять одна в одну. В одному з діалогів можна натрапити ще на один доказ на

користь вічності душі. Душа – те , що саме рухається, а те, що саме рухається, безсмертне, отже, і душа безсмертна.

Платон вважає, що Всесвіт наділений душею. Великий Будівничий – Розум поєднав незмінне та нероздільне (ідеї) з тим, що поділяється та змінюється (матерія) у щось нове, середнє між цими двома. Саме ці три першопочатки лягли в основу створення світової душі, від якої постала множина людських душ. Саму ж людину Платон розуміє як втілення душі у смертне тіло. Як тіло є частиною світового тіла, що складається з землі, води, вогню та інших космічних елементів, так і душа є частиною світової душі, звідки вона бере свій початок і куди має повернутись. Душа людини наділена пам'яттю при ув'язненні її у тіло. Вона пристрасно воліє поєднатись з космічною душею, з ідеалом, з красою. Це можна порівняти з невимовним бажанням справжньої християнської душі приєднатись до того Вічного, Найпрекраснішого, Найдосконалішого, ким є Бог. Вона прагне бути вічно з Господом, споглядати його безмежну красу та велич. Філософ відстоює думку про те, що тільки після смерті тіла душа зазнає справжнього життя, життя ідеального і досконалого. Він зазначає, правда, що по смерті тіла душа несе за собою всі провини, скоєні нею при житті. Праведні душі займають гідне їх місце, а злі приречені на кару та страждання. Над ними відбувається суд, на якому приймаються різні вирoki – для злих душ – покарання, для праведних – вічне життя на небі.

Соціально-філософська проблематика Платона розпочинається з пошуку оптимально прийнятної форми державного співжиття людей, «ідеальної держави», де найповніше реалізується найголовніший принцип справедливості. Справедливість мислитель розглядає в найрізноманітніших вимірах: як здатність віддавати кожному належне; як мистецтво приносити користь друзям та шкоду ворогам; як вміння нікому ні в чому не шкодити. Платон формулює висновок про те, що справедливість є такий стан суспільного життя, в якому кожен, займаючись своєю справою, отримує належне. Психологічні та моральні аргументи тут не розв'язують проблеми, останнє є можливим лише через

наближення до життя, що досягається розв'язанням таких питань, як поділ праці, розмежуванням людей на соціальні верстви, відносини власності, організація влади тощо.

Саме поділ праці, вважає Платон, є головною причиною розмежування людей у суспільстві на соціальні верстви. Для кожної з них – ремісників, воїнів, правителів – поняття справедливості є різним. Водночас загальна справедливість пануватиме там, де кожен буде займатися своєю справою: ремісник – працювати, воїн – захищати державу, правитель – володарювати.

На думку Платона, кожна людина народжується зі своєю душею. В одній вона відлунює золотом, в іншій – сріблом, у третьій мідним дзвоном. Останнє і визначає місце людини у соціальній структурі суспільства. Перехід людини з однієї соціальної верстви до іншої є справою небажаною, хоча й можливою. Безпідставний перехід, коли, скажімо, ремісник забажає володарювати, а правитель – зробитися воїном, – це губність для держави.

Головну причину руйнації звичаїв Платон вбачав у «власницьких потягах людей». Філософ констатує факт наявності багатих і бідних, прагне знайти засади більш-менш узгодженого їх життя та соціальної злагоди. Шлях до цього він вбачає у злагоді панівних верств населення, особливо воїнів і правителів. Для забезпечення цього мислитель пропонує зрівняти власність вищих верств населення «усуспільнити» (зробити спільною) її для такої категорії людей, як воїни. Злагода вищих класів, вважає Платон, зробить протиріччя між ними неістотними, приведе до соціальної гармонії.

Ідея «усуспільнення» власності дає підстави для твердження, що теорія «ідеальної держави» Платона в загальних рисах збігається з деякими рисами сучасного соціалізму і комунізму. Робить мислителя «ворогом відкритого суспільства». Але такий погляд є дуже дискусійним і навіть помилковим, оскільки теорія «наукового» соціалізму і комунізму виводить на необхідність соціалізму тільки з точно визначених історичних умов розвитку способу виробництва та зумовлених ним суспільних відносин. В платонівській теорії «комунізму» нічого

подібного немає. Думка Платона про те, щоб власність у межах однієї касты людей була спільною, поширюється тільки на вищі верстви суспільства, тобто на правителів і воїнів, і мало на меті припинити чвари серед землевласників, згуртувати їх і знищити рабовласницьку демократію. Цей тип правління Платон різко засуджував, у ньому мислитель вбачав загрозу «тоталітаризму». Він був переконаний, що «всеваддя натовпу» (особливо беззаконне і насильницьке) поступово, але неухильно вичерпує свій початковий демократичний потенціал і готує суспільну потребу твердої влади, «сильної руки». Загрозі переростання лжедемократії на тоталітаризм Платон протиставляв людський розум, аристократизм духу, морально-естетичне виховання. Мислитель обґрунтовував соціальну нерівність, його концепція все ж таки мала небагато спільного з рабовласницькою аристократією. Землероби та ремісники в нього не раби, а вільні, філософи, воїни – не аристократи, а носії та провідники в життя загального ідеалу вічної мудрості.

Утопія Платона продиктована, з одного боку, органічним несприйняттям усіх відомих йому форм організації державного життя як «ілюзійно-суспільних», а з іншого – внутрішнім прагненням пошуку таких форм «організованого суспільства», які звеличують людину та людяність і в яких кожен як громадянин зможе займатися своєю справою з надією на справедливість під захистом законів.

Аристотель (384–324 рр. до н.е.) — один із найвизначніших філософів Стародавньої Греції — був продовжувачем справи Платона у царині філософії. Вони обидва складають у філософській науці єдине ціле. У ватиканських музеях, у так званих лоджіях Рафаеля, є досить показова і навіть символічна картина, яка називається «Афінська філософська школа», на якій зображено майже усіх видатних грецьких філософів. В центрі цієї картини виділяються дві постаті, вони стоять разом, а різняться лише за віком і тим, що старший чоловік, а це Платон, показує рукою на небо, а молодший – це Аристотель, показує на землю. На цій картині Аристотель не заперечує вчення Платона, а швидше його доповнює. Він вважає, що обов'язком філософа є міркування не тільки про

небо, але і про землю, про все те, що існує на ній, і завдяки цьому славити могутність Творця.

Давні греки приписували божественне походження не тільки Платону, але і Аристотелю. Вважалось, що свій родовід батьки Аристотеля ведуть від грецького бога лікарських мистецтв Асклепія, сина Аполлона. Отже навіть з цього можемо зробити висновок, що Платон і Аристотель – рідня і їхні філософські погляди складають єдність. Батько Аристотеля був лікарем і своє вміння оздоровлювати людей він передав своєму синові. Власне, лікарське мистецтво справило свій вплив на філософське мислення Аристотеля. Воно змушувало до чіткості, ясності і зрозумілості. Абстракція і споглядання відсувалось на другий план. Звичайно, платонівська академія, у якій навчався Аристотель, дала йому дуже багато, але разом з тим навчила його мислити інакше, ніж його вчитель. Тому згодом Аристотель заявить: «Платон мені друг, але істина дорожча». Власне, пошук істини стане найголовнішою ціллю філософа.

Наукова та філософська спадщина Аристотеля складає енциклопедію старогрецької науки і культури. Його твори, що дійшли до нас – це здебільшого конспекти лекцій, які писались його учнями у заснованій ним школі Лікеї (ліцеї). Вони складають так званий Аристотелівський корпус. Останній складається з книг логіки, пізніше названих Органоном (*гр. Інструментом*); праць з природничих наук; метафізики; етичні твори; книги з естетики.

Одним з найважливіших внесків Аристотеля в історію європейського духу є його логіка. Філософ першим досліджував мислення не лише з боку змісту, але з боку форми (формальна логіка). Звідси аристотелівська логіка стає основою усієї традиційної логіки. На передньому плані в Аристотеля стоїть поняття: воно і тільки воно позначає категорію. Категорія – це найбільш загальне поняття, родове висловлювання про буття. Мислитель нараховує 10 категорій – субстанція, кількість, якість, відношення, місце, час, стан, притаманність, активність, пасивність. Слова поєднуються у речення, які називаються судженнями. Вони можуть бути істинними або хибними. Такі судження за певними правилами можуть поєднуватись у

висновки. Поєднання двох суджень у третьому називається силогізмом. Класичним вважається такий силогізм:

Усі люди смертні.

Сократ – людина.

Отже, Сократ смертний.

Ланцюжок висновків становить доказ. Це дедуктивний метод, тобто він іде від загального до одиничного. Протилежним методом в Аристотеля є індукція. Мислитель вважає за можливе отримання знання і шляхом індукції, поєднуючи дані чуттєвого досвіду із знанням. І хоча мета науки полягає в тому, щоб з необхідністю виводити одиничне з загальних причин, але шлях до неї йде через індукцію.

Вчення про буття Аристотель розглядає в «Метафізиці», тобто у творах, які розглядались дослідниками його творчості після природничонаукових трактатів. Грецьке слово «*мета*» означає після, а «*фізика*» – природу. У «Метафізиці» Аристотель в якійсь мірі критикує, а потім доповнює вчення Платона про ідеї. Він вважає, що ідеї нічого не дають ні для пізнання інших речей, ні для їхнього буття, оскільки вони не знаходяться в речах, які до них причетні. Власне цим різниться філософія Платона від Аристотеля. Для останнього сутність речей може полягати тільки в них самих. Разом з тим Аристотель пропонує дуалізм (поєднання) матерії і форми. У природі вони можуть існувати лише разом. Чисту матерію знайти так само неможливо, як і чисту форму. У матерії сутність закладена лише як можливість (*дюнаміс* – потенція), а дійсність вона отримує завдяки формі. Сутність речей знаходиться не в занебесних ідеях, а здійснюється в послідовності їхніх проявів. Розгортання сутності філософ називає ентелехією. Це слово виводиться з слова «*телос*», що означає мету: будь-яке становлення, на його думку, передбачає мету просуватися від можливого до дійсного прояву сутності. Відповідно до цього розвитку Аристотель виділяє чотири причини становлення:

1. Формальна причина. Предмет визначається за своєю формою, наприклад, будинок – за своїм планом.

2. Цільова причина. На думку Аристотеля, нічого у світі не відбувається без мети, у будинку, наприклад, живуть люди.

3. Діюча причина. Будь-яке становлення передбачає наявність двигуна, щоби приводив в рух предмет: для будівництва будинку вимагається праця будівничих.

4. Матеріальна причина. Кожен предмет складається з матерії. Щоб побудувати будинок, наприклад, потрібна цегла, каміння, дерево, цемент тощо.

Сама матерія служить підставою для випадковості й неупорядкованості предметного буття. Матерія «чинить опір» набуттю форми. Завдяки цьому опору виникає випадкове. Аристотель називає його акциденцією. Це слово означає щось несуттєве, привхідне. Наприклад, той же будинок, він за своєю сутністю призначений для проживання людини, але його можна використовувати і для інших цілей: прийому гостей, офісу тощо.

З ідеї становлення в системі Аристотеля впливає вчення про ієрархії світу, котрий від нижчої своєї межі, чистої матерії, підноситься до чистої форми, найвищої межі. Отже найвищий принцип – Бог – мусить бути чистою формою. Оскільки Аристотель встановлює зв'язок між формою і мисленням, його Бог – це чистий дух, об'єктом мислення якого є він сам. Він заглиблений у теорію – суто духовне споглядання себе самого. Інший його атрибут впливає з того, що світ у своїй постійній зміні потребує руху. Та оскільки причина руху не мислиться регресуючою в нескінченність, то мусить існувати один перший рушій, який сам є непорушним. Цей непорушний рушій і є, за Аристотелем, Бог. У ньому, як у причині руху світу, збігаються всі причини, аж до матеріальної. Але аристотелівський образ Бога передбачає незацікавленість у світі: Бог не втручається у хід світових подій і не підпадає ні під які дії з боку світу. Оскільки він сам нерухомий світ, приводиться в рух не завдяки діяльності Бога, а завдяки тяжінню матерії до нього як чистої форми, цільової причини світу.

У своїй психології, яку філософ називає ще наукою про душу, Аристотель розрізняє три частини душі, які належать до трьох ієрархій природи: вегетативна або рослинна душа, чуттєва або тваринна душа і розумна або раціональна душа.

Рослинна душа притаманна травам, кущам, деревам тощо. Її властивістю є народжувати, рости, розмножуватись і

гинути. Чуттєва душа стосується тварин, які мають властивість відчувати. Але тварини мають так само і рослинну душу, адже вони і народжуються, і ростуть, і розмножуються, і гинуть. Розумну чи раціональну душу має тільки людина, котра володіє також і двома попередніми видами душі. При всьому цьому душа мислиться як цілісне формоутворююче начало тіла. Розум посідає особливе місце. Його можна поділити на сприймаючий і діяльний, творчий. Перший розглядається як матерія, а другий як форма.

При цьому сприймаючий розум, поєднаний з відчуттями другої частини душі, засвоює мисленні об'єкти за формою, тоді як діяльний розум є причинним принципом, який приводить у дію все, що стосується діяльності розумної душі взагалі. На противагу іншим частинам душі, діяльний розум не пов'язаний з тілом і тому безсмертний. Але, оскільки мислення виникає тільки в поєднанні з відчуттям, після смерті розум перестає бути індивідуальним. Тим Аристотель різниться від Платона.

Предмет етики Аристотеля – сфера людської практики як діяльності, заснованої на виборі. Таким чином вона відмежовується від теоретичної філософії, котра звертається до незмінного і вічного. Від природи кожна істота прагне специфічного для неї блага. Благо для людини є діяльність відповідно розуму. У ньому людина здобуває блаженство, яке не залежить від зовнішніх обставин і є остаточною її метою. Щоб точніше визначити це специфічне благо душі, Аристотель розрізняє діаноетичні й етичні чесноти. Діаноетичні чесноти полягають у чистій діяльності самого розуму, який Аристотель поділяє на теоретичний і практичний. Для етичної діяльності вирішальною є серед цих чеснот розсудливість. Етичні чесноти людина застосовує вже готовими. Їх передає існуючий у суспільстві та державі порядок. Їхня чинність підтримується традицією за загальною згодою. Тільки внаслідок поєднання розсудливості й етичної чесноти виникає моральна поведінка людини. При цьому розсудливості випадає завдання пізнавати правильні засоби та шляхи, що ведуть до блага, тоді як етичні чесноти визначають його мету.

Обидва разом вони визначають волю до вибору блага, вказуючи бажанню правильну мету за допомогою розуміння. Природні прагнення таким чином набувають форми, а пристрасті підкоряються людині. Свобода волі при цьому стоїть для Аристотеля поза сумнівом. Для позиції філософа характерно, що моральна поведінка бере свій початок не в розумінні, а набувається завдяки практиці. Тому конкретна мета поведінки як чесноти має бути зорієнтована на судження і приклади поведінки досвідченої людини.

За змістом етична чеснота визначається як середина між хибними крайнощами, наприклад, мужність (боягузтво – безрозсудна відвага), поміркованість (сластолюбство – отупіння), великодушність (скупість – марнотратство). Особливої уваги заслуговує справедливість – чеснота, яка в житті суспільства посідає виняткове місце. Як розподільча вона піклується про справедливий розподіл благ і почестей у суспільстві, як урівнююча вона виправляє завдану шкоду. Важливою чеснотою є також дружба, в якій людина здійснює перехід від індивідуального життя до суспільного.

Заслуговує на увагу вчення Аристотеля про державу. Виникнення держави філософ вбачає у природній схильності людей до спільності. Класичним став його вислів – «Людина за своєю природою є істота суспільна». Завдання держави Аристотель вбачає у моральному вдосконаленні громадян. Держава існує заради щасливого і доброго життя. Лише в ній можуть сповна розвиватися чесноти окремої людини. Держава формується в міру зростання окремих спільнот: першопочатково складається з двох (чоловік і жінка, батько – діти, пан і раб), разом вони утворюють сімейну спільноту. Об'єднуючись, вони утворюють сільську общину і врешті поліс – об'єднання багатьох сільських общин. Принципом організації полісу є конституційний устрій.

Форми державного устрою Аристотель, як і Платон, поділяє на три «правильні» і, відповідно, три вироджені, причому він також визнає перехід перших в другі: монархії – в тиранію, аристократії – в олігархію, народовладдя – в демократію. Критерієм того чи іншого устрою виступає

кількість тих, хто має владу: один – кілька – всі. Правильним вважається державний устрій, який служить загальному благу, виродженням – той, котрий враховує лише інтереси правителів. Із трьох правильних форм Аристотель принципово не надає переваги жодній. Найстабільнішою є політія (помірна влада народу). Ця форма поєднує в собі кращі риси інших форм і відповідає сформульованому в етиці принципу чесноти як середини між двома крайнощами.

Аристотель вважає, що найкращим є той державний устрій, основу якого становить середній стан, котрий відіграє вирішальну роль і перешкоджає перевазі однієї з крайнощів. Що ж до внутрішнього устрою держави Аристотель зазначає, що сім'ю слід підтримувати так само, як і приватну власність. У питанні про приватну власність Аристотель стоїть на проміжній позиції. Платонівську майнову спільність філософ відкидає. Він намагається знайти середній шлях, враховуючи досвід Спарти, де власність залишається приватною, але користування нею загальнодоступне. Для внутрішньої структури суспільства Аристотель вважає безумовно необхідним рабство і нерівність взагалі (наприклад, між чоловіком і жінкою), які він також вважає закладеними він природи. Але серед вільних чоловіків має панувати рівність.

Гілкою практичної філософії є поетика. В однойменному творі Аристотель викладає теорію поезії, особливо трагедії, яка має найбільший вплив на людей. Найважливіші поняття цієї теорії такі: 1. Наслідування: мистецтво має наслідувати дійсність, але не відтворювати її (на відміну від історії); 2. Єдність дії, часу і місця: дія має бути внутрішньо цілісною, послідовною і закінченою, а її тривалість має обмежуватись одним світловим днем; 3. Катарсис (очищення): мистецтво має облагороджувати того, хто його сприймає, в міру того, як він ідентифікує себе із зображуванним і завдяки цьому позбавляється власних недоліків, виводячи їх на іншу площину.

Філософія Аристотеля справила величезний вплив на подальший розвиток європейського, зрештою, і не лише європейського, але і світового «любомудрія», у тому числі і

релігійного. Св. Тома з Аквіну, спираючись на творчість великого філософа античності, розробляв логічні докази існування Бога. Філософська спадщина Аристотеля не втрачає своєї актуальності і по сьогоднішній день.

4.2. Стоїки, епікурейці, скептики

Елліністична філософія розглядається як перехідний період від античного до середньовічного способу мислення. Для нас він цікавий тим, що антична філософська система впритул підійшла до християнства. Істотні зміни помічаються у суспільній свідомості старого грецького світу. Цілісне, предметно-речове бачення світу ніби подвоюється: поряд із звичним предметним світом речей мовби виростає новий, духовно-індивідуальний світ. В післяаристотелівській філософії вказані зміни виявляють себе насамперед не просто поворотом від космосу до людини (такий поворот здійснює вже Сократ), а винятковим інтересом до морально-етичних проблем. Цей поворот чітко простежується у всіх трьох провідних напрямках елліністичної філософії – стоїцизмі, епікуреїзмі і скептицизмі.

Стоїцизм як напрям елліністичної філософії мав чи не найбільший вплив на подальший розвиток філософського вчення про людину і особливо позначився на становленні християнської етики. Стоїцизм має давню історію, з кінця IV ст. до н.е. до кінця III ст. нашого часу, коли він був витіснений неоплатонізмом – філософською течією, яка ознаменувала сповнення «повноти часу» і входження в період Нового Завіту. В історії стоїцизму розрізняють три періоди: 1) Давня Стоя, представниками якої були – Зенон Кітійський, Клеанф, Хрізіп; 2) Середня Стоя, котру представляли – Панетій, Посідоній; 3) Пізня або Нова Стоя, яку називають ще Римською Стоєю. Вона відома іменами римських філософів – Сенеки, Епіктета та Марка Аврелія.

Стоїки поділяли філософію на логіку, фізику і етику. Логіка, говорили вони, це наче шкаралупа яйця, огорожа для саду, кості і нерви організму. Без логіки не може існувати філософії як такої. Фізика, тобто природознавство, уподібнюється квітучому дереву – символу життя, а етика —

плодам, які живлять тіло. Логіка стоїків – дослідження внутрішньої і зовнішньої мови. Ці філософи надавали великого значення матеріальному виразу думки – слову, мові і взагалі знакам. Філософія мови стоїків займається питаннями походження слів (етимологія). Вони переконані, що походження кожного слова має бути розкрито. Так, родовий відмінок від імені Зевс – верховний бог стародавніх греків — звучить як Дзенос, що означає Життя. Отож, і їхній бог пов'язаний в першу чергу з життям.

Теорія пізнання стоїків виходить із матеріальності. Джерело знань перебуває у відчуттях та сприйняттях. Душу новонародженої дитини стоїки уподібнювали чистому аркушеві паперу, який постійно заповнюється знаками. На основі відчуттів і сприйнять у пам'яті утворюються уявлення. Стоїки вважали, що об'єктивний світ пізнаваний. Вони висували спеціальні умови для того, щоби сприйняте могло відповідати дійсному: 1) органи чуття людини повинні бути в нормальному стані; 2) сама людина повинна бути здорова і твереза; 3) предмети, що сприймаються, повинні бути зручно розміщені і перебувати на певній відстані; 4) середовище між суб'єктом і об'єктом не повинно спотворювати образ предмета; 5) сприймання повинно тривати певний час; 6) повторні сприймання повинні підтверджувати, доповнювати і перевіряти первісне їх сприйняття.

У своїй фізиці стоїки вважають сущим лише те, що діє або піддається дії, тобто тіло. Пасивному началу відповідає матерія, активному – логос. Логос – це світовий розум, який подібно до подиху пронизує позбавлену властивості матерію і, таким чином, доцільно спрямовує її розвиток. Усі предмети містять «зачатки логосу», у яких і закладено їхній планомірний розвиток. Першоелементом є вогонь. Із нього розвиваються інші елементи (повітря, вода, земля) і конкретний світ. Він (вогонь) пронизує все своїм теплом і творить життєдайне дихання, він є душею і силою, що все розумно приводить в рух. Стоїки вели мову про циклічність існування світу: світ, на їхню думку вийшов з правогню, так само він у ньому і зникне. Після цього

світозгорання утвориться новий світ конкретних одиничних речей.

В основу теології стоїків покладене поняття «логос». Бог – це творча первинна сила, першопричина всього існуючого. Він є логос, який містить у собі розумні зародкові сили всіх речей. Формотворчий вогонь, упорядковуючий логос, а також Зевс названі богами. Для стоїків Космос, який породжує все життя і мислення, сам є живою істотою, душа якої божественна. З розумністю логосу пов'язані доцільність і планомірність устрою речей і подій. Такий наперед встановлений порядок стоїки називають долею, а наперед встановлену ним мету – провидінням. Від необхідності, яка панує у світі, ухилитися неможливо. Звідси часто повторюваний вислів стоїків: «Мудрого доля веде, а дурного волочить».

Що стосується наявності у світі зла, то, на їхню думку, воно відносне та ілюзорне. А якщо воно і спостерігається, безумовно служить добру. Звідси, мабуть, походить і наше прислів'я: «нема зла, щоб на добро не вийшло».

Вчення стоїків про людину ґрунтується на уподібненні людини Космосу. В собі людина має все, що існує в світі, вона мовби мікрокосмос. Душі людей смертні, однак допускається те, що душі з високим тонусом можуть жити трохи більше, ніж звичайні. Етика стоїків спиралась на їх віру у провидіння і в розумний план Космосу, завдяки якому все в цілому є добром, хоча в частинах може бути злом. Стоїки виховували в собі покірність долі, апатію (безпристрасність), атараксію (незворушність). У всьому цьому вони бачили шлях до евдаймонії – процвітання, вищого щастя і блаженства як результату гармонії волі людини і волі Бога – вселенського розуму. Стоїків завжди супроводжувала незалежність, задоволення собою, вміння задовольнятися малим. Пристрасті вони підпорядковували розуму. Пристрасті поділялись на чотири види: печаль, страх, бажання і задоволення. Самозбереження неможливе без життя у повній узгодженості з природою. Якщо таке життя неможливе, то вони виправдовували навіть самогубство.

Стоїчний мудрець завжди перебуває в помірно радісному настрої духу, він передбачливий, має тверду, керовану розумом волю. В основі його радості лежить духовний спокій, джерелом якого є усвідомлення добре виконаного обов'язку і своєї гармонії з Богосмосом. Позиція стоїків полягає в тому, щоби приймати все так, як воно є: життя і смерть, здоров'я і хворобу, красу і потворність, задоволення і страждання, багатство і бідність, славу і ганьбу. Все це не залежить від волі людини, але від волі людини буде залежати те, як вона буде до цього всього ставитися.

Пафос стоїчного світогляду – це пафос єдності. Вищою метою людей є подолання того, що їх роз'єднує: етнічні, расові, соціальні і державні бар'єри зіллються в космічне братство. Стоїки проповідували космополітизм, тобто вони вважали себе громадянами Всесвіту. Слово «космополіт» з грецької мови перекладається як *громадянин космосу*. Правда їхній космополітизм своєрідний. Будучи громадянином Всесвіту, стоїк ніколи не відмежовувався від своєї батьківщини.

Якщо стоїцизм зажив собі доброї слави у нащадків і люди, як правило, з пошаною ставляться до цього напряму елліністичної філософії, то дещо інакше склалася історична доля епікуреїзму та скептицизму. Адже коли про людину кажуть, що вона має стоїчний характер, то розуміють її як таку, що є спокійною, здатною витримати усі удари долі, незворушною і стійкою. Ідеї стоїцизму в якійсь мірі відображені у молитві ранішнього намірення, де християнин просить Господа дати йому зустріти з душевним спокоєм усе, що принесе йому цей день... в усіх непередбачених випадках не дати йому забути, що на все Божа воля. Але якщо кажуть, що хтось є епікурейцем чи скептиком, то таку людину сприймають, як несерйозну, яка на перше місце ставить гонитву за тілесними задоволеннями і нічого святого за душею вона не має. Але така оцінка епікурейців є не зовсім правильною.

Епікуреїзм як філософський напрям еллінізму пов'язаний з особистістю Епікура. Його філософія природи ґрунтується на трьох принципах: 1) ніщо не виникає з небуття; 2) ніщо не зникає в небуття; 3) Всесвіт завжди був таким, яким є

тепер і завжди буде таким. Зрозуміло, що Епікур заперечує не тільки творення світу з нічого, але і його впорядкування. Звичайно, такий висновок філософа йшов всупереч не тільки з давньогрецькою релігією, його рішуче відкидали і пізніші християни.

Всесвіт складається з тіл і порожнечі. Існування перших відомо нам через сприйняття. Порожнеча – передумова існування і руху тіл. Епікур спирається на атомістику Демокріта. Тіла є поєднанням атомів. Атоми не мають жодних інших властивостей, окрім форми, ваги і величини. Математично вони подільні, фізично – ні. З різноманітності форм атомів складаються форми тіл. Кількість атомів і порожнеча не мають меж. Звідси твердження Епікура про існування незліченних світів у Всесвіті.

Майже відтворюючи у своєму вченні всі положення демокрітівської філософії, Епікур водночас надає останній зовсім іншого звучання. Якщо в Демокріта атоми рухаються в порожнечі під дією необхідності, то в Епікура поряд з необхідністю з'являється ще один чинник: атом виявляє властивість «самочинного відхилення» від лінії необхідності, отже Епікур допускає існування випадковості. Якщо детермінізм Демокріта веде до фаталістичного заперечення свободи волі, то в Епікура вже дається якась надія не неї. Отже, людина – цей соціальний атом — вже починає виявляти цілком самостійний ґрунт своєї життєдіяльності, тобто від людини починає дуже багато залежати у її житті.

Етика є ядром вчення Епікура. Її основний принцип – насолода. Кожна жива істота звичайно прагне насолоди й уникає болю. Отже метою життя є насолода. Епікур визначає насолоду як відсутність болю і збентеження. При цьому між насолодою і болем не існує проміжного стану. Коли усувається тілесний (у зв'язку з нестачею чогось) і мисленнєвий (у зв'язку зі страхом) біль, насолоди досягнуто. Епікур підкреслює досяжність насолоди, якщо задоволено елементарні потреби шляхом усунення голоду, спраги і таке інше, та більша насолода неможлива, але збільшується кількість її варіацій. Відчуття насолоди стає різноманітнішим. Тому всі потреби Епікур

поділяє на три групи: 1) природні й необхідні; 2) природні і не необхідні; 3) неприродні і не необхідні, які виникають лише внаслідок хибного судження.

Насолода від потреб першої групи не пов'язана з важкими зусиллями. Тому невибагливість Епікур вважає найважливішою чеснотою. Розсудливість після «обчислення» насолоди зважає корисне і шкідливе й відкидає насолоду, яка через тілесний біль або душевну збентеженість може викликати все зростаючу огиду. Політична діяльність, наприклад, за Епікуром, вносить в життя стільки неспокою, що краще не виходити за рамки приватного життя. Атараксія, правильне життя без хвилювання, поряд зі свободою від тілесного болю передбачає і свободу душі від хвилювання і тривоги. Її досягненню служить і дотримання чеснот. Мудрий буде, наприклад, орієнтуватися на справедливість, оскільки інакше він не буде захищений від санкцій з боку суспільства. Справедливість полягає в угоді, яку люди уклали для забезпечення користі. Потрібно також застосовувати мудрість, яка пропонує нам себе як найнадійнішого провідника до задоволення. Подолання хибних думок веде до перемоги над страхами, які загрожують атараксії. Боги, на думку Епікура, не втручаються в хід світових подій. Вони мають щасливе буття, спокій якого не порушується «важкими завданнями». Космос, за Епікуром, не керується необхідністю чи долею.

Скептицизм походить від грецького слова «*скепсис*», що означає розглядати, розбирати, вдивлятися, питати і визначає напрям в теорії пізнання, який методично проводить думку про те, що всіляке знання недостовірне. Скептицизм буває повний, частковий, крайній і поміркований. Крайній скептицизм відстоює думку, що жодне з двох суперечливих суджень «А є Б» та «А не є Б» не є достовірним. Наприклад, Іван є студентом та Іван не є студентом. Жодне з цих суджень не є достовірним. Адже Іван може бути і не бути студентом. Поміркований скептицизм називається ще вірогідним або правдоподібним, наприклад: «Ця стіна правдоподібно є біла», або «Іван можливо є студентом». Скептицизм, як правило, заперечував можливість пізнання світу. Родоначальником повного і крайнього

скептицизму в античності був Піррон. Скептицизм був для нього не тільки теоретичною позицією, а й своєрідним способом життя. До всіх, навіть принципово важливих, обставин життя він ставився байдуже. В центрі уваги Піррона стояла стара проблема щастя. Щоб вирішити цю проблему, Піррон намагався дати відповідь на три запитання: 1) що таке те, що нас оточує; 2) як ми повинні ставитися до того, що нас оточує; 3) що повинно впливати з цього ставлення. Відповідаючи на перше запитання, Піррон зазначав, що насправді ніхто не знає, що таке світ і речі, які його складають, і явища, які там відбуваються. Ставлення до світу повинно полягати в утриманні від будь-яких суджень. Слід утримуватись не тільки від категоричних висновків, але і від вірогідних. А з цього випливає спокій, незворушність і холоднокровність мудреця.

Відправна точка для пірронівського скептицизму – взаємозв'язок утримання від судження і незворушності. Будь-який неспокій походить від зусиль пізнавати й оцінювати речі. Догматична віра в природне добро чи зло викликає в людини розгубленість і страх, а скептики, утримуючись від судження прагнуть до байдужості, за якою йде незворушність, як тінь ходить за тілом. У пірронівському скептицизмі утримання від судження про природу речей обґрунтовується за допомогою поняття «рівносильності суперечливого» – до будь-якого висловлювання можна дібрати рівносильне протилежне. Скептики досліджують можливості протиставлення, щоб досягти власне утримання від категоричних суджень. Адже при цьому явище чи думку, про які йдеться, можна замінити іншим (протилежним) явищем чи думкою.

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

4.3. Неоплатонізм

Третє століття нашої ери було не тільки періодом становлення християнської теології, але часом виникнення останньої великої, по-своєму епохальної, філософської системи античності – неоплатонізму. Одним з найбільш відомих представників неоплатонізму був **Плотін** (204 – 270 рр.). Народився він у римській провінції Єгипту м. Лікополі, був наближений до імператора Галлієна. Спочатку наслідував Сократа і викладав свої погляди, не записуючи їх у книги. Пізніше на прохання імператора почав записувати свої думки. Свої твори Плотін заповів одному із своїх учнів Порфирієві. Останній упорядкував хаотично складені книги, розділив їх тематично за шістьма темами і зробив так, щоб у кожній темі виявилось по дев'ять творів. Так вийшло шість дев'яток «Еннеад». «Еннеа» грецькою мовою означає дев'ять. Звідси твори Порфирія називаються «Еннеадами». Завдяки Порфирієві вчення Платона набуло такої послідовності: етика, натурфілософія, психологія, ноологія (вчення про розум) і генологія (вчення про єдине).

Плотін не претендував на оригінальність. Він тлумачив Платона. У Платона він запозичує вчення про єдине, про благо, про антагонізм душі і тіла, про ерос, про Бога, розум, деїурга і про ідеї. Вплив на Плотіна мав також Аристотель.

Загальна характеристика. Головне в неоплатонізмі – вчення про потойбічність надрозумності і навіть надбуттєвості первоначала всього суцього і про містичний екстаз як засіб наближення до цього первоначала. Вчення Плотіна – послідовний містичний ідеалізм і навіть надідеалізм. Якщо теологія Платона раціоналістична, то теологія Плотіна містична. Суть вчення Плотіна в тому, що на чолі ієрархії суцього він ставить одне начало, єдине як таке, що може досягатися тільки в стані екстазу і виражається тільки засобами апофатичної (заперечувальної) теології, тобто такого богослов'я, яке не те, що не наважується давати визначення Божества і мовити про його якість, але взагалі говорити про його сутність.

Єдине характеризується як благо і є абсолютною єдністю і повнотою, з нього виводиться все буття і вся краса. Ніщо не

існує поза зв'язком з єдиним, поряд із іншими образами Плотін використовує й образ сонця: світло нерозривно пов'язане з сонцем, невід'ємне від нього. Але світло завжди там, де сонце. Аналогічно й буття невід'ємне від свого джерела – єдиного. Звідси, напевно, східні Отці Церкви будуть доводити істинність існування Пресвятої Трійці.

Весь світогляд Плотіна пронизаний пафосом єдності, Єдине – це Бог. Але це Єдине виноситься за межі множини. Єдине – це все. Єдине і єдність – це ідеал всього. Єдине є вічним началом всього сущого, Єдине не пізнається через множинне, тому що воно вище, а множинне нижче. У вищому завжди є те, що недоступне нижчому. Єдине – абсолютна єдність, воно не утримує множинного, відмінності, протилежності і суперечності. Єдине не має жодних бажань, воно поза часом. Це – вічність.

Еманація. Мовлячи про походження світу з Єдиного, Плотін відкидає ідею творення світу з нічого. Це творення пов'язано з еманацією. Єдине витікає внаслідок своєї переповненості, яку Плотін називає випромінюванням, витіканням, вимиванням, тобто грецькою мовою еманацією. Буттєво вищий в ієрархії ступінь знаходить своє відображення в нижчому. При цьому єдність і повнота поступово втрачаються, поки, нарешті, не утворюється світ матеріальних тіл.

Розум. Перше, що з необхідністю походить від Єдиного, є розум. Розум пов'язаний з буттям. Він мислить себе самого. Цей розум має дві сторони: а) до Єдиного; б) від Єдиного. Перше – Єдине, а друге – множинне. В цілому розум — саморефлексія систематизованої сукупності ідей. Розум існує поза часом.

Світова душа. Не все поширюване Єдиним світло поглинається Розумом, а поширюється далі. Результатом цього є душа. Ця душа існує вже в часі. Завдяки душі з'являється час. Душа утворюється від Єдиного опосередковано, а від розуму – безпосередньо. Душа, як і розум, має дві сторони: а) до розуму; б) від розуму. Душа буває і верхньою, і нижньою. Нижня душа має безпосередній контакт із світом явищ. Верхня душа безтілесна і неподільна.

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

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

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

Порфирій (232 – 304 рр.) походив з Сирії. Має 77 самостійних творів. Коментатор Плотіна, Платона, Аристотеля. Існує легенда, що він був противником християнства. Правда, оповідають, що він сам якийсь час був християнином, а лише потім став відступником, посварившись з друзями-християнами. Частину своєї творчості він присвятив розробці етичної проблематики.

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

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

Теодицея Ямблїха намагається звести до упорядкованої системи численні божества політеїзму. З цією метою він збільшив еманацийний процес буття, помножуючи надмірно у ньому нові опосередковані вогнища у формі божественних іпостасей для того, щоби більше віддалити Абсолют від матеріального світу. Вище Ямблїх залучає також богів природи і цілу плеяду ангелів, демонів, душ героїв, включаючи до філософської системи різні відомі йому вірування. Сирійська школа приймала 360 небесних богів, 72 піднебесних і 42 бога природи.

Якщо Плотін закликав поєднуватися з Богом за допомогою екстазу, то Ямблїх – за допомогою теургічних (магічних) таємничих дій, чарів, обрядів, слів. Містичний чинник неоплатонізму висувається на передній план філософії Ямблїха. Приблизно такими ще були філософські погляди і представників неоплатонізму – Плутарха з Афін, Сіріана, Прокла та ін.

Неоплатонізм (III – VI ст.) не був занепадом античної філософії, але її останнім розквітом, коли стала відчуватись нагальна потреба використати рішуче всі історичні досягнення античної філософії і звести їх воедино. Таким чином, цілеспрямованість неоплатонізму вже свідчила про прихід останніх часів для античної філософії. Однак символом істинної загибелі античної філософії стали численні напрями перших століть нової ери, відомі під назвою синкретизму. Найголовнішою особливістю цього синкретизму була якраз повна невпевненість у цінності чисто античних досягнень і

спроба використати таке зовсім не античне явище, як християнство, яке вже тоді розпочало свою історичну ходу.

Цей синкретизм, і особливо гностицизм, уже було розбавлено новими і вже зовсім не античними інтуїціями, а саме інтуїціями особистості, і в той час, коли вся антична філософія була побудована на розумінні людини, природи, світу і божества як в основі своїй не особистісних, а чисто речових структур. В синкретизмі розвинулось нове вчення, яке проіснувало кілька століть як перехід від античності до середньовіччя.

Це вчення полягало в тому, що основою буття визнавався вже не чуттєво-матеріальний Космос, але абсолютна особистість, котра вища від всякого Космосу, котра творить його і ним управляє. Це – християнство. А з іншого боку, оскільки всі античні божества, будучи узагальненням природних явищ, самі також були зовсім недосконалими як фізично чи психологічно, так і духовно, і ця недосконалість була надана і нововідкритому абсолютному, особистісному божеству. Абсолютний персоналізм поєднувався тут з натуралістичним персоналізмом. І це було цілком природньо, оскільки історично не могло ж тисячолітнє поганство відразу і моментально перейти у християнство. Цим і пояснюється те, що згаданий синкретизм проіснував кілька століть, ставши не тільки єрессю для християнства, але і кінцем поганської філософії. Таким чином, кінець античної філософії і став початком християнської.

ТЕМА 5. СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ. РАННІЙ ПЕРІОД

5.1. Тертуліан, Іван Дамаскін, Аврелій Августин

На запитання, чому «середньовічна філософія» називається саме середньовічною, можна відповідати таким чином: цей період в історії світової культури називають «середніми віками», оскільки він займає проміжне положення між Античністю і Новим часом. Так само і філософія цього періоду не тільки має свою специфічну філософську парадигму, але неначе поєднує Античну філософію з філософією Нового часу.

Цей поділ всесвітньої філософії на три періоди є відносний, бо існує звичайна неперервність у її розвитку. Все те нове, що з'являється в кожному історико-культурному періоді, є частково добре забутим старим. Якщо Антична філософія може вважатися *космоцентричною*, тобто такою, у центрі філософських розмірковувань якої стоїть макрокосмос, або, краще мовити, Всесвіт і людина, то філософія Середніх віків є *теоцентричною* чи Богоцентричною. В центрі її філософських відчужень є ідея Бога, але ця ідея переходить через людину, через її внутрішній світ. І разом з тим, щоб розуміти і відчувати Бога, людина повинна звертати свою увагу на Всесвіт як творіння Бога. У філософській парадигмі Середніх віків змінюються акценти, хоча в своїй основі філософська проблематика, її структура залишаються незмінними.

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

Середньовічний спосіб буття, на відміну від Античності, орієнтованої на предметно-речове бачення світу, формував бачення реальності «за образом і подобою» духу. Категорія душі

наповнюється новим специфічним змістом і стає основою для визначення людини. Адже тільки та істота, яка містить у собі розумну душу, може називатися людиною. Саме духовність виступає безпосереднім виявом особистісно-людського характеру соціальних відносин цієї доби. Не заперечуючи реальності речового світу, суспільна свідомість тлумачить її як «зовнішню видимість» більш фундаментальної реальності – духовного світу. Ключ до розв'язання всіх, у тому числі суто земних, проблем середньовічна людина шукає в сфері духу.

На цьому ґрунті починає формуватись нова (середньовічна) філософська парадигма, ідейно-світоглядним змістом якої стає духовно-ідеальне тлумачення реальності. Оскільки найдосконалішим втіленням духовності мислиться Бог, то теологія підноситься на рівень «найголовнішого» знання. Звертаючись до духовності як до вищого, віднині критерієм реальності християнсько-середньовічна думка проголошує неістотні тілесні характеристики людського індивіда: «Немає різниці між юдеєм і між греком», «Немає юдея, ні грека, нема невільника, ані вільного, нема чоловіка, ані жінки, бо всі ви одно у Ісусі Христі» (Рим. 10:12. Гал. 3:28).

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

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

інколи надраціональні, містико-ірраціоналістичні способи і шляхи їх контактів.

Ірраціоналістична «неспівмірність» земного і божественного світів досягає чи не крайніх меж в апофатичному (негативному) богослов'ї, яке дуже яскраво демонстрували представники християнської теологізованої філософії Олександрійської школи. Будь-яка спроба «позитивного пізнання божественного буття», пише Климент Олександрійський, наштовхується на межі мислительних і мовних можливостей людини. Адже Бог безмежний і безмірний. Він виходить за рамки будь-якої форми, а людська мова може висловити лише те, що визначене і має межі та форму. Єдино правильною позицією в осягненні Бога може бути лише спроба Його осягнення не в тому, що Він є, а в тому, що Він не є. Божественна природа, міркує в тому дусі Григорій Богослов, є ніби якесь море сутності, невизначене і нескінченне, сягаюче за межі будь-якого поняття про час і природу. Якщо наш розум спробує створити хай мало визначений образ Божий, споглядаючи його не в ньому самому, а в тому, що його оточує, то цей образ вислизає від нас, перш ніж ми спробуємо його схопити. Таким чином, в теологічній формі християнські філософи робили спробу ставити і вирішувати проблеми буття і пізнання.

Не менш цікаво вони вирішували проблеми вартостей. Адже помітним у християнській теології є гуманістичне її спрямування, зокрема у вченні про первородну гріховність людини і шлях її подолання (спасіння). Спасіння людей можливе лише через посередника, який чудесним способом поєднує в собі непримиренні протилежності небесного (божественного) і земного (людського). Таким посередником виступає Ісус Христос – Син Божий і людський, який є однією з іпостасей божественної Трійцності (Трійці) і водночас живою людиною, народженою земною жінкою, Людиною, що живе і страждає людським життям і людськими болями і вмирає мученицькою смертю на хресті. Щоби спасти людство, Бог сам має стати людиною, не полишаючи ні на хвилину свого божественного ества. Він може повернути людині втрачене внаслідок

гріхопадіння безсмертя, лише пройшовши через власну смерть – «смертю смерть подолавши». Таким чином, у христологічній тематиці «покутування» і «спасіння» крізь теологічний зміст проходить глибока гуманістична теза: спасіння не просто дарується людині – воно здобувається людськими стражданнями, людським життям і смертю. Віруюча людина причащається до життя і смерті Ісуса Христа. Вона очищується від зла, стає людянішою, добрішою. Завдяки вірі і добрим ділам вона здобуває життя вічне у Царстві небесному. Християнство відіграло у світі величезну позитивну роль. Воно врятувало Європу і згодом весь світ від варварства, дикості, морального падіння, сприяло, таким чином, економічному, соціально-політичному поступу.

Середньовічна філософія розпочинається періодом так званої апологетики. Слово **апологетика** з старогрецької означає *захист*. Її представники виступали з обґрунтуванням та захистом християнства від нападок на нову релігію з боку язичеських філософів. Інтереси апологетів були різними, одні розробляли теорію християнської науки, а інші проводили практичну діяльність, поширюючи християнське вчення. Одні полемізували з язичниками, інші – з єретиками, одні були прихильниками елліністичної духовної культури, інші – її противниками.

На основі Святого Письма апологети намагались вирішити філософські питання. Вони були першими християнськими філософами, які хотіли пристосувати грецьке філософське вчення до потреб власних концепцій. Вже від самого початку Середньовіччя помітною стає своєрідна дволінійність у становленні та дальшому розвитку середньовічного способу мислення. Мова йде про греко-візантійську та римсько-західноєвропейську гілки християнської Церкви. Одним з представників грекомовної апологетики був Юстин Мученик. З одного боку, він відстоював істинність християнського вчення, а з іншого – шанував філософію (платонізм), яка, на його думку, приводить до Христа.

Грекомовна апологетика, спонукувана своєю елліністичною ментальністю на споглядання «внутрішньої»

людини, неосяжних глибин духу, виявляє себе в таких філософських здобутках, як мистецтво алегоричного причитування священних текстів – так звана «екзегеза» і уже згадуване алегоричне богослов'я. Римська ментальність західної апологетики з її практицизмом орієнтувалася на зовнішні, формально-логічні риси духовності.

Найбільш видатним представником римської апологетики був Квінт Септімій **Тертуліан** (близько 160 – 230 рр.). Він активно підтримував тезу про несумісність філософії та релігійної віри. Його величезні заслуги перед Церквою полягали головним чином у пропаганді християнства, в захисті Церкви від римських властей і еретизму. Основною його працею є «Апологетик», в якій Тертуліан виступає проти поєднання філософії і християнства. Філософ твердив, що між розумом та вірою не існує жодних точок дотику. «Що є спільного між філософом і християнином, між учнем грецької мудрості і учнем неба?» – риторично запитує він. Нова християнська божественна мудрість настільки глибша від старої, грецької, земної, що здається зовсім незрозумілою і навіть абсурдною щодо останньої. «Син Божий був прибитий до хреста – не соромлюсь цього, оскільки це варто сорому. Син Божий помер, – немає сумнівів у правдивості цього, оскільки це безглуздо. Похований Він воскрес, – і це безсумнівно, тому що неможливо». За переказами, наведені міркування Тертуліан завершує словами: **«Вірю, тому що абсурдно»** (Credo, quia absurdum est). Власне це висловлювання філософа повністю відображає зміст і суть його вчення, в якому істинність віри є зовсім інакшою, ніж істинність розуму. Філософії він протиставляв релігію, язичеській науці – християнську віру, розумові він протиставляє божественне Об'явлення. Наукові дослідження стають зайвими, коли стає відомим Євангеліє – єдине авторитетне джерело пізнання Бога і тим самим будь-якого знання, адже Бог все визначає і править людським життям.

Тертуліанівське поняття віри як вищої істини підготувало ґрунт для підпорядкування філософії теології, що стало характерним для наступного періоду розвитку християнської філософії.

У VI ст. завершується процес формування середньовічної світоглядно-філософської парадигми. На Нікейському Соборі (325 р.) формулюються основні догмати християнського віровчення, отже виправдовування цих догматів з використанням надбань античності лежить в основі філософської політики Церкви. У **патристиці** (від гр. слова *pater* – *отець*, мова йде про Отців Церкви) прослідковується також поділ на східну і західну гілки. До *східної патристики* належали члени так званого каппадокійського гуртка (Каппадокія знаходилась на території сучасної Туреччини) – Григорій Нісський, Василій Великий, Григорій Нанзіан. Отцем східної Церкви був також Іван Златоуст. За допомогою ідей неоплатонізму вони упорядковували християнство, зробили його вченням, яке є актуальним по сьогодні. Для східної патристики притаманним є споглядальний «софійно-плюралістичний» підхід до світу, екзистенційне його бачення, яке орієнтується на внутрішній світ унікально неповторної людської особистості.

Західні отці Церкви Амбросій Медіоланський, Ієронім Блаженний, Авреліус Августин мислять в західній манері з її практицизмом, формалізмом, епістемологічним баченням світу. Східна і західна патристика не розділені прірвою, вони активно взаємодіють між собою, в якійсь мірі вони взаємопов'язані.

Найвидатнішим систематиком східної патристичної філософії був **Іван Дамаскін** (близько 690 – 749 рр.). Дамаскін був дуже освіченою людиною. Він ґрунтовно простудіював філософію Платона і Аристотеля, їх послідовників та цілу патристику, осмислив її та систематизував як вчення східної Церкви. Його наукова та поетично-літургічна спадщина дуже багата. Найважливішим твором Івана Дамаскіна є «Джерело знання». Це самостійно опрацьована і укладена в одну систему ціла філософія і теологія Сходу, до яких він додав як пропедевтику аристотелівську філософію, головню термінологічні пояснення. Тому не дивно, що «Джерело знання» стало філософським і термінологічним підручником на Сході, а пізніше — по трьох століттях — лягло в основу західних теологічних творів, які називалися «Сумами», тобто зводами

теологічних праць. Творами Дамаскіна користувався св. Тома з Аквіну, відомий своєю «Сумою теологічною».

«Джерело знання» поділяється на три частини. В першій подається огляд філософської термінології Аристотеля, Порфирія, Аммонія. Іван Дамаскін один з перших у середньовічній філософії висловив переконання, що філософія є служницею теології і не стільки служницею, скільки її помічницею. Пізніше ці думки повторить святий Тома та інші мислителі Середньовіччя. Друга частина твору веде мову про тодішні ересі, піддаються критиці і осуду 103 еретичні доктрини, що становили загрозу істинному християнському вченню. А третя частина – це властиво догматика, яка поділяється на три частини. У першій йде мова про триєдиного Бога, у другій – про створення, у третій – про втілення. У заключенні говориться про тайни та останні речі.

Починаючи з Івана Дамаскіна, середньовічна філософія набуває головних рис схоластичності, своєрідної шкільної (грецьке слово – *схоле* означає школа) філософії, тобто філософії, головним завданням якої було тлумачення філософських текстів, доведення на основі логіки існування Бога. Ми не помилились, коли скажемо, що у Візантійській імперії церковна культура далеко перевищувала західну, і грецька схоластика мала великий вплив на латинську. Завдяки Івану Дамаскіну Захід пізнав деякі положення аристотелівської логіки, онтології, психології та етики. Його твори мали важливе значення для становлення теологічної науки. Дамаскін подав для роздумів новий матеріал у вченні про Пресвяту Трійцю і у христології, а також основи для усталення термінологічних виразів.

У творах Дамаскіна наскрізною є теза, що Бог є чистий Дух і йому одному належить поклонятися, Він благий і причина всього доброго, а свобідна воля людини є причиною зла, Бог дає всім людям свої ласки. Первородний гріх позбавив людину Божої благодаті, однак залишив їй розум і свобідну волю. Іван Дамаскін ґрунтовно виклав науку про Христа – дві природи та їх ізостатичне поєднання. Святий Дух походить від Отця через Сина, а не з Сина, бо Син походить також від Отця. Верховну

владу над Церквою Христос дав апостолові Петру. Пекельний вогонь не є матеріальний. Завдяки Івану Дамаскіну у філософській та теологічній науці виразно окреслюється схоластичний доказ, який впливає з визнання авторитету.

Серед західних Отців Церкви найбільший вплив на подальший хід філософського розвитку мав **Августин Блаженний** (354 – 430 рр.). Найголовнішим твором для розуміння філософсько-теологічних поглядів мислителя, зрештою розуміння його як особистості, є його твір “Confessiones”. Сам термін є важким для перекладу. Часто цей твір перекладається, як «Сповідь», хоча переклад такий, на нашу думку, не є точним. Адже в ньому Августин не стільки сповідається перед цілим світом, скільки говорить про своє визнання віри, висловлює свої глибокі почуття любові до Бога, показує свій шлях до Нього.

В молитві до всіх святих, а це відноситься і до Августина говориться: «Ви, всі святі божі угодники, що за свого земного життя, так як і ми тепер, молилися і працювали, терпіли і боролися із спокусами та пристрастями, ви, що у своєму житті шукали Бога, йому вірно в любові служили, а через хрест і відречення себе самих його знаходили і дійшли до неба...». В перших розділах Аврелій Августин описує неспокійний період своєї молодості перед наверненням, який характеризується внутрішніми суперечностями. Наступні розділи містять відоме «вчення про пам'ять», роздуми про знання, про свідомість, про час, у яких можна побачити зачатки майбутнього вчення філософії свідомості. Особливість обраного Августином шляху самопізнання – його навернення до Бога. «Я пізнаю себе самого лише у світлі істини Того, в Кому я завжди вже пізаний». Людина може розкрити свої пізнавальні можливості у вірі, і, навпаки, знання зміцнює віру: «Віруй, щоб пізнавати, і пізнавай, щоб вірити» – читаємо в Августина.

Пошуки передумов пізнання привели Августина до відкриття того, що знання засновано на внутрішній самодостовірності свідомості. Намагаючись подолати скепсис, він наштовхується на хід думки, приблизно повторений пізніше Декартом: «я можу помилятися щодо зовнішніх речей; але,

сумніваючись в них, я усвідомлюю самого себе, як такого, що сумнівається». У будь-яких судженнях, сумнівах, помилках моє існування є безсумнівною передумовою: «Якщо я помиляюсь, то я існую». Отже, шлях до основ достовірності веде у внутрішню форму свідомості. Класичне формулювання Августина щодо цього звучить так: «Не виходь із себе, повернись у самого себе; у внутрішній людині живе істина». Людина, яка шукає істину, перебуває в русі, що веде все далі всередину себе, і водночас піднімається в любові до Бога. Від чуттєвого зовнішнього світу вона йде до внутрішнього світу людського духу. І звідти до найсокровеннішого в серці – до Бога як першопричини самої істини.

У внутрішньому світі людина віднаходить необхідні й безперечні істини, позачасові й надіндивідуальні (наприклад, закони математики або закон суперечностей). Ці істини походять зовсім не від чуттєвого досвіду, аналіз якого показує, скоріше, що він сам уже має певні ідеї як передумову, і, отже, в ньому неодмінно бере участь духовне начало. Так, наприклад, єдність чи рівність – це ідеї, які ми наперед привносимо в чуттєвий досвід. З іншого боку, швидкоплинне чуттєве враження не в змозі дати нам ніякого поняття про речі. Лише коли ми вміємо зберігати образи вражень у пам'яті, поєднувати й порівнювати їх, нам стають зрозумілими властивості речей чуттєвого світу. На запитання, яким чином ми оволодіваємо ідеями незалежно від чуттєвого досвіду, Августин відповідає – *теорією ілюмінації*. Вічні істини дані нам завдяки освітленню нас Богом. Це можна порівняти з дією сонячного світла. Оку відповідає здатність осягнення, освітленим сонцем речам – об'єкти пізнання, а сонцю – енергія істини. Августин використовує тут традиційний у неоплатонівській метафізиці світла образ.

Ідеї – це архетипи всього сущого в Духові Божому. Створений світ є здійсненням і відображенням цих архетипів. Бог творить світ з нічого. Це означає, що до творення не було ані матерії, ані часу. Якщо час уперше повстав разом із творенням, то Бог перебуває поза часом, а питання про те, коли було створено світ, не має сенсу. Фактори, які констатують світ – це

матерія, час і форма (вічні ідеї). Частину буття Бог одразу створив в остаточній формі (ангели, душі, зорі). Інша частина створеного змінюється (наприклад, тіла живих істот). Щоб пояснити це, Августин звертається до теорії зародків. Ці зародки закладені Богом у матерію, і саме з них розвиваються живі істоти. Отже, стає зрозумілим процес розвитку – немає необхідності звертатися до будь-яких інших причин, окрім абсолютної творчої діяльності Бога.

Надзвичайно цікавою в Августина є теорія часу. У ній не лише розкривається специфіка пізнання часу як діяльності свідомості, але глибоко осмислюється уклад людини як істоти, підвладної часу, у її відношенні до вічної істини. Августин здійснює тут поворот від античного, пов'язаного з Космосом, розуміння часу до вимірності суб'єктивного, внутрішнього усвідомлення часу. Розглядаючи час як щось суб'єктивно дане, ми виявляємо, що він розпадається на окремі миті. Адже минулого вже немає, майбутнього ще не має, теперішнє зводиться до крихітної миті переходу від минулого до майбутнього. Втім ми маємо усвідомлення тривалості, пізнаємо час, вміємо поводитися з часовими мірами. Очевидно, що це є можливим в тому разі, якщо людська свідомість здатна зберігати в пам'яті як образи сліди, котрі полишає за собою скороминуще чуттєве враження, і наділяти їх тривалістю. Спосіб утримання у свідомості цих образів визначає три часові виміри: теперішнє минулого, тобто пригадування; теперішнє теперішнього, тобто поточна мить; теперішнє майбутнього, тобто очікування.

Тому буде неточним казати, що минуле і майбутнє існують, насправді є, швидше, тільки безпосереднє переживання теперішнього, яке відноситься за допомогою уяви в минуле і майбутнє. Ми в душі вимірюємо час, який дано нам як розширення душі. З наближення до країв цього розширення в минуле і майбутнє образи зникають у п'тьмі. Таким чином, оскільки дух творить часові виміри (сам), глибини людської душі роздроблені на сталі очікування, виконання й пригадування. Досвід власної тимчасовості спрямовує людину до неперехідного, дух заспокоюється лише тоді, коли спрямовується на вічні істини. Коли Дух зосереджується на

вічному Богові, від якого все суще отримує своє буття, людина виявляється причетною до вічності. Людина, за Августином, «наділена розсудком субстанція, що складається з тіла і душі», причому душі він надає перевагу. Внутрішній світ появляється як єдність у троїстості – свідомості, розуму та волі. І є, отже, образом божественної Трійці.

Основним поняттям *етики* Августина є любов, тотожна з волею. Кінцева мета людського прагнення – блаженство. Але людина досягає його не в задоволенні від поодиноких людських благ, а в Богові, якого любить як вічну істину заради нього самого. Бог створив людину за своєю подобою, і тільки в ньому вона знаходить сповнення своїх прагнень. В істинній, тобто на Бога спрямованій, любові людина знаходить орієнтир для своїх вчинків. Якщо любов є істинною, то немає потреби в іншому моральному законі. Тому Августин має повне право сказати: «Люби і що хочеш, роби».

Однак виявляється, що люди переважно віддані самолюбству і, отже, вибирають хибне благо. Зовнішніми благами, говорить він, ми вправі користуватися лише задля вищої мети – блаженства в Богові, яким ми можемо насолоджуватися заради нього самого. Якщо ж будемо насолоджуватися зовнішніми благами заради самих себе, то спотворимо справжню мету любові. Тенденцію до злого в людині Августин обґрунтовує первородним гріхом, яким людина обтяжила себе на початку своєї історії. Вона не може звільнитися від гріха своїми силами, а залежна від милості Божої. Свобода людини робити добро наперед визначена Богом. Ця думка Августина була підхоплена протестантами, які по-своєму трактують вчення про предестинацію (призначення людини, яка неспроможна своїми силами побороти гріх чи стати на шлях істини).

Поданий Августином у трактаті «Про град Божий» виклад історії справив великий вплив на середньовічну європейську філософію історії. Історія подається як боротьба двох царств: царства божого і царства земного. Вони засновуються на різній спрямованості любові: «Царство земне засновано на любові до себе, яка доходить до заперечення Бога,

царство небесне – на любові до Бога, яка сягає до заперечення себе. Хоча цій картині відповідають церква і держава як зовнішні фактори прояву, та в кожному з них є представники іншого духовного порядку. Таким чином, у реальній історії завжди переплітаються обидва царства, поки в кінці часів вони будуть розділені, і царство Боже вийде переможцем.

Розкриваючи плани Божественного Провидіння, Августин подає періодизацію історії. Він проводить аналогію між шістьма днями творіння, шістьма віками людського життя і шістьма епохами, які впливають із Старого Завіту та історії християнства. Шістьма частинами людського життя є: вік немовляти, дитини, юнака, чоловіка, зрілості і старості. Цю думку він запозичує з античної літератури. Першому періоду відповідає історична епоха, що почалася відразу від дітей Адама і Єви та тривала до потопу, друга – від сімейства Ноя до патріарха Авраама. І так далі... А шоста і остання історична епоха, що відповідала старості людини, розпочалася з приходу Христа і виникнення християнства.

Саме в тому розкривається вищий есхатологічний замисел Божественного Провидіння, який здійснюється в людській історії. Сама історія не тупіє на місці, не повертається циклічно до одних і тих же станів, як це уявляли собі античні історики. Філософсько-історична концепція Августина цікава тим, що вона однією з перших ввела ідею прогресу людської історії, розглянуту у всесвітньоісторичному масштабі. Прогрес проявляється у поширенні і поглибленні Божого Царства, що об'єднує тих щасливих обранців, котрих Бог вирішив спасти.

Остання епоха людської історії стала епохою старості. Вона закінчується смертю і припиненням існування як людини, так і людства. Вона відповідає останньому, шостому дню божественного творіння. Але в цей останній день Страшного суду вибрана частина людства відокремлюється від більшості грішників, з якими вона була перемішана. З цього дня, що знаменує кінець земної історії, праведники остаточно відокремлюють свою державу і поєднуються з Богом як з єдиним своїм владикою і справжнім монархом. Августин не

визначає конкретного часу кінця людської історії. Шляхи Господні несповідимі, і людина не може з точністю сказати, коли наступить цей судний день, коли переможе град Божий.

І хоча в Августина Божий град не ототожнюється з Церквою, але все ж Церква була єдиним видимим представником Божого Царства на землі, тому і світська земна держава, що є також Божою установою, найвище виправдання свого існування знаходить у служінні Церкві. Тільки в умовах безперечного підпорядкування світських властей авторитету і керівництву священства суспільство і держава можуть представляти собою єдиний всеохоплюючий, погоджений організм, що функціонує успішно і мирно.

5.2. Ансельм Кентерберійський і Росцелін

Слово «схоластика» належить до тих філософських термінів, які у повсякденній мові, як і згадувані вже терміни «епікуреїзм», «скептицизм», має дещо негативне звучання. Адже коли когось називають схоластиком чи приписують йому схоластичний спосіб мислення, то це означає, що він є формалістом, для якого суть справи, правда чи істина важливої ролі не відіграють. Такі докори схоластам не завжди справедливі. **Схоластика** – це школа філософії, це закономірний етап розвитку усієї філософської думки. Саме слово схоластика походить з грецької мови і означає учительство, тобто учителювання. Схоластик – це був вчитель і учень вільних мистецтв. Згодом це вчення поширилось на всіх тих, хто займався шкільною наукою. У ширшому значенні схоластика означає середньовічну філософію (в тому числі арабську та єврейську). У вузькому – філософію християнську, якою займались у середньовічних навчальних закладах (монастирських, єпископських, університетських). Там схоластика мала в основному релігійний характер і служила головно християнській теології.

В одному із словників схоластичної філософії читаємо: «Схоластика – 1. Філософія та теологія викладачів навчальних закладів чи християнських шкіл у середні віки та сучасних їх послідовників; 2. Схоластична філософія, тобто систематична

філософія, що розвивалась у середні віки від Аристотеля до Августина, свій вищий розвиток вона отримала у Томи Аквінського. Вона відзначалась тенденціями до метафізики, теїстики та гуманістичного інтересу, що відповідало католицизму». В іншому словнику читаємо: «Схоластика – релігійно-філософські вчення західноєвропейського Середньовіччя і Нового часу, які на противагу містиці бачили шлях осягнення Бога у логіці і міркуванні, а не в надрозумовому спогляданні та почутті...».

Отже, схоластика є певним типом філософії, характерними ознаками якої було принципове підпорядкування приматам теології, поєднання догматичних передумов з раціональною методикою та особливий інтерес до формально-логічної проблематики. Започаткувавшись у пізній античності, вона пройшла через середні віки, пізнє середньовіччя, або як його ще називають, добу Відродження, Новий час і подекуди продовжує жити і сьогодні.

Схоластичне філософське мислення зосереджувалось в основному на двох проблемах: з одного боку, на суперечці двох напрямів схоластичного міркування – номіналізмі і реалізмі, а з іншого – на доказах існування Бога. Філософською основою суперечки між реалізмом і номіналізмом було питання щодо відношення загального і одиничного, індивідуального. **Реалізм** (від латинського *realis* *реальний, дійсний*) приписував існування лише загальному. Він проявлявся у концепціях, у котрих викладалось відношення до реальності загальних понять і одиничних речей. Крайні реалісти дотримувались платонівського вчення про ідеї, загальне – це ідеї, котрі існують перед одиничними речами і поза ними. Прихильники поміркованого реалізму виходили з аристотелівського вчення про загальні роди. Згідно з цим вченням, загальне реально існує в речах, але в ніякому разі поза ними.

Номіналісти (від латинського *nomen* – *ім'я*) не допускали реального існування універсалій. Загальне, на їх думку, існує лише після речей. Прихильники крайнього номіналізму вважали загальне лише «пустим подихом» голосу, що не має ніякого змісту. Більш помірковані також заперечували

реальність загального в речах, але визнавали його як думки, поняття, імена, що відігравали важливу роль у пізнанні.

Боротьба між номіналістами і реалістами була важливою з огляду на становлення християнської філософії, а також з огляду неперервності філософської традиції, у якій отримувала свій вияв боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом, котрі у прихованій формі існували і у філософських роздумах мислителів середніх віків. Заперечення реалізму привело б до визнання того, що в задумі Творця не міститься, наприклад, загальних понять, таких, як рослинний, тваринний світ чи людина взагалі. Окрім того, можна було б заперечувати реальність таких загальних понять, як ліс, гай, університет тощо. Або ж не визнавати існування Пресвятої Трійці, яка також є загальним поняттям. Логіка таких роздумів привела б до висновку, що Трійця – це не один Бог, а три. Заперечення реалізму могло б відкинути істинність вчення Платона про ідеї, які також є загальними поняттями.

Одним з найбільш яскравих представників реалізму був **Ансельм Кентерберійський** (1033 – 1109 рр.). У середні віки його називали «другим Августином». Від цього філософа Ансельм запозичив дуже багато, перш за все проблему відношення віри і розуму, а також поняття Бога. Він тісно пов'язував філософську істину – розум і істину Об'явлення – віру. Мислення повинно бути підпорядковане вірі, котра є його передумовою і повинна йому передувати. Без віри немає справжнього пізнання. У словах «вірую, щоб розуміти» Ансельм чітко визначає свою позицію схоласта. Віра повинна бути вихідною точкою і ціллю раціонального мислення, але віра повинна бути виключена з операцій мислення, вона не може стати аргументом. Святе Письмо вказує, що є істиною, але не пояснює, чому воно є істиною. Розум є вільним і самостійним, але в межах догматів. Ансельм, таким чином, вперше сформулював завдання теології і філософії, його вважають «батьком схоластики».

В розумінні світу він близький до Платона: реальними є тільки поняття (загальні і одиничні). Істина перебуває не тільки в мисленні; вона самостійна, реально існує. Судження істинні,

оскільки вони входять в істину взагалі, тому, наприклад, і справедливі дії здійснюються на основі їх причетності до поняття справедливості взагалі.

В діалозі про істину Ансельм нараховує три її площини: 1) вічні істини в Богові (ідеї); 2) істини речей, що ґрунтуються на узгодженні з божественною істиною; 3) істини мислення та висловлювання, що полягають у відповідності з істинними речами. Отже, істина існування речей – це прояв найвищої істини й одночасно основа істини, що належить пізнанню, й істини наявної у висловлюванні. Найкоротше визначення істини в Ансельма таке: «Істина – це осяжна лише в Духові правильність». Правильність означає співвіднесеність з людиною, орієнтацією всієї людини – її мислення, вчинків, волі – на вічну основу буття, що полягає в Богові, правильне вхождення в буття, яке дає змогу зустрітися з істиною.

У цьому виявляється ставлення Ансельма до універсалій: загальні поняття мають власне, незалежне від одиничних речей існування, але пов'язані з ними. Одиничне бере участь в існуванні абсолютного, незалежну реальність якого Ансельм виводить шляхом узагальнення спільних рис одиничних речей. Його підхід можна назвати поміркованим реалізмом.

Ансельм намагається показати, що зміст християнського вчення можна розгорнути виключно на підставі розумових доказів без допомоги авторитетів (Біблія, Отці Церкви). Таке підґрунтя так званого знаменитого «онтологічного доказу, за допомогою якого він прагне з логічною необхідністю, переконливо навіть для невіруючого вивести існування Бога. Бог визначається як «те, вище (досконаліше) чого неможливо помислити нічого». Це твердження зрозуміле й невіруючому, і оскільки він розуміє його, то має у своєму розсудку. Тепер, якщо погодитися, що довершеним є те, що не лише мислиться, а, крім того, ще й реально існує, то «те, вище чого неможливо помислити нічого» мусить існувати реально. Ансельм розвиває своє доведення, встановлюючи, що, відповідно до відправного визначення, неіснування Бога помислити неможливо, оскільки те, що неодмінно існує, довершеніше, ніж те, чие неіснування може бути помисленим, тобто те, що існує випадково.

Світ до його створення Богом перебував у його Духові як ідея. Праобрази становлять зміст внутрішнього Слова Божого, а втілення їх – відображення цього Слова. Усе створене не може існувати саме по собі – його буття підтримується Богом. Людська душа – це образ Божий, наділений трьома основними здатностями: пам'яттю, розумінням і любов'ю. Вона створена для того, щоб любити Бога як найвище Благо.

Іоанн Росцелін (близько 1050 – 1210 рр.) – був чільним представником крайнього номіналізму в епоху ранньої схоластики. Росцелін рішуче виступав проти платонівського реалізму. Він навчав, що поза одиничними речами не існує нічого; немає кольору поза конкретним кольором, немає мудрості поза мудрою душею. Загальне немає жодної власної реальності, реально можуть існувати тільки одиничні речі. Загальні поняття (ідеї чи універсалії) є лише звуками, голосом, мовленням.

Номіналізм Росцеліна порушував церковну догматику. Схоласт пропонує тритеїстичну доктрину: якщо існують три Божі особи, то існує не один, а три самостійні боги. Порушувалась і августинівська концепція єдності Церкви. З його тверджень випливало, що єдність Церкви як однорідного Тіла Христового є порожнім звуком, що насправді існує різноманітність окремих індивідів. Ці та інші висновки Росцеліна неодноразово викликали рішучий спротив у вчених кіл Церкви, згодом були відкинуті як єретичні.

5.3. П'єр Абеляр і аверроїзм

Згодом середньовічні і пізніші вчені дійшли висновку, що ні реалісти, ні номіналісти не мали рації, бо перші за загальним не бачили одиничного, а другі – за одиничним не бачили загального, тобто перші, наприклад, за лісом не бачили дерев, а другі за деревами не бачили лісу. Ніхто з них не міг погодитися з тим, що існує ліс, існують і дерева, а Пресвята Трійця, – це один Бог у трьох особах, існує також і Церква як універсалія. На позиціях примирення реалізму з номіналізмом стояв **П'єр Абеляр** (1079 – 1142 рр.). У питанні про універсалії він близький до поміркованого номіналізму,

який ще називають концептуалізмом. Універсалії існують до людей і речей як ідеї (праобрази) і становлять зміст божественного розуму. У речах вони існують у вигляді загального. Правда ця взаємна узгодженість речей не є існуючим реально предметом, а досягається людським розумом шляхом абстракції. Поняття (концепти) про речі виникають не довільно, а є результатом абстракції, що має основу в речах. Щодо людського пізнання, то універсальність мають лише слова. Правда, не самі слова, а їхній зміст, їхнє значення. Тому Абеляр розрізняє природний звук і значення слова, за яким він визнає універсальність. Абеляр задається також питанням, чи універсалії пов'язані з предметом, що лежить в основі іменування, чи внаслідок свого значення вони можуть існувати, коли вже не існує найменованих речей, наприклад, ім'я троянди, коли троянди більше немає. Тому Абеляр розрізняє називну і означальну функції висловлювання. Ім'я троянди ні про що не говорить, якщо немає жодної троянди, але твердження «троянди немає» має значення.

Абеляр зібрав багато суперечливих тверджень Біблії та Отців Церкви. При цьому він зазначає, що тексти авторитетів потребують тлумачення і що їх не слід сприймати буквально, як щось дане. Цим він зробив значний внесок у розвиток схоластичного методу, подання різноманітних поглядів і їхніх обґрунтувань, перевірки цих поглядів і в міру можливостей доведення питання до розв'язання.

Етика Абеляра викладена у творі «Пізнай самого себе». Філософ вважає, що зовнішній вчинок як такий є морально індиферентним. Важить лише намір або переконання. Це проявляється у внутрішньому акті схвалення того чи іншого наміру. При цьому самі по собі схильності як такі не є добрими чи злими, це лише акт схвалення неналежного, і це є гріхом. Добро полягає у схваленні волі Бога, зло – в її ігноруванні. Зовнішня дія мало що визначає в порівнянні з цим внутрішнім актом. Отже намір згрішити в Абеляра є більшим гріхом, ніж вчинений гріх.

Аверроїзм. На духовний розвиток християнських країн Заходу в Середньовіччі великий вплив мав арабський світ. Арабська наука, особливо медицина, набагато випереджала науку латинської Європи. Але головна заслуга мусульманської культури — збереження і передача традиції грецької філософії і науки. Твори

греків було перекладено арабською мовою у великих наукових центрах, і через мавританську Іспанію вони потрапили в Європу. Цим шляхом християнському Середньовіччю стали доступні всі твори Аристотеля. Одним з найбільш відомих арабських філософів був **Аверроес** (араб. *Ібн Рушд*. 1126 – 1196 рр.). Походив він з іспанської Кордови. Відомий як теолог, юрист, лікар, математик і, перш за все, філософ. Він був автором відомих коментарів до Аристотеля, якого шанував як найвеличнішого з людей, справжнього філософа.

Аверроес вважає, що матеріальний світ вічний, нескінченний, але у просторі обмежений. Бог так само вічний, як і природа, але Він не створив світ з нічого так, як вчить релігія.

Аристотелівське тлумачення виникнення природи, за яким матерія як така не є дійсністю, а можливістю, на яку повинна впливати форма, щоби природа виникла, Аверроес інтерпретував так, що форми не приходять до матерії ззовні, але у вічній матерії усі форми утримуються потенційно і поступово в процесі розвитку викристалізуються. Концепцію всезагальної градації та ієрархії сущого між Богом і людиною він перейняв у інших арабських філософів. Така концепція, звичайно, була значно більше віддалена від віри в божественне сотворіння природи з нічого, яку сповідувало християнство та іудаїзм.

Однак це не єдина проблема, стосовно котрої Аверроес полемізував з ісламською догматикою. Він заперечував безсмертя індивідуальної душі; при цьому він виходив з ідеї Аристотеля, згідно з якою душа поєднана з тілом як форма з матерією у кожній конкретній істоті. Індивідуальна душа помирає разом з тілом, адже з загибеллю тіла розпадаються конкретні чуттєві уявлення і пам'ять, властиві кожній конкретній людині.

Аверроес розрізняє активний і пасивний розум. Пасивний розум пов'язаний із індивідуальними чуттєвими уявленнями людини, а активний – має характер всезагального, одиничного інтелекту, котрий є вічним. Тільки загальний розум всього людського роду в його історичному розвитку є безсмертним. Одиничні душі (розум індивіда) беруть участь у ньому, утримують його в собі, але він сам надособистісний і за своєю суттю подібний до божественного розуму. Це – всезагальний активний інтелект

земної сфери. Це щось подібне до ноосфери, тобто сфери людського розуму, яку знаходимо у працях українського вченого Володимира Вернадського. Релігійне уявлення про безсмертя індивідуальної душі, на думку арабського філософа, не має сенсу. Вищу моральну цінність Аверроес бачить у вченні, яке виховує людину, щоби вона творила добро, а не в тому, що зумовлює поведінку людини очікуванням нагороди чи кари на тамтому світі.

Стосунки між релігією та філософією Аверроес розумів таким чином: вища і чиста правда, яку пізнає філософ, у релігії проявляється у чуттєвих образах, що може бути корисним для інтелекту простих, неосвічених людей. А релігійні уявлення в інтерпретації філософів прості люди розуміють інакше, що і є вихідним пунктом вчення про так звану подвійну істину, одним з творців якого був Аверроес. Однак повна істина лише одна – це істина філософська. Зміст теорій подвійної істини полягав у намаганні зробити науку і філософію самостійними, позбавити їх церковної опіки. Звичайно, у ті часи це була ересь, яка викликала великий спротив Церкви. Але ідеї аверроїзму знаходять своїх прихильників у Європі, зокрема у Паризькому університеті.

Аверроїзм поділяє відомий тоді професор цього університету **Сігер Брабантський** (1235 – 1282 рр.). Він виступав за незалежність філософського знання від теології, хоча, звичайно, не міг заперечувати правомірність теології і тим більше релігії. Визнаючи необхідність і неминучість суперечності між філософським і теологічним знанням, Сігер відверто стає на позиції «двоїстої істини». Він та його послідовники, не заперечуючи правомірності теологічного шляху до істини, самі йдуть шляхом розумового осягнення природи і природного порядку речей. Натуралізм і навіть матеріалістичність Сігерової позиції виявились у запереченні нею ідеї творення природи Богом з нічого. Матерія, природа, буття існують вічно у протистоянні Богу, внаслідок чого Бог виявляється не стільки Творцем, скільки першорухієм в аристотелівському розумінні. Звичайно, і це вчення не було прийнято Церквою, але спонукало великих схоластів XIII ст. його спростувати.

ТЕМА 6. СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ. ПІЗНІЙ ПЕРІОД

6.1. Святий Тома з Аквіну

У середньовічній філософії постійно конфліктують між собою два вчення, дві лінії – платонівсько-гуманістична, тобто та, яка зосереджується на внутрішньому світі людини, і натуралістична, тобто та, яка зосереджується на осягненні природи. У зв'язку з розвитком природознавства, науки, філософії перемагає остання, але і вона несе з собою загрозу розхитати міцний фундамент Церкви, традиційний християнсько-католицький світогляд.

Традиційні репресивні методи (переслідування, засудження, відлучення від викладацької діяльності) дають мало результатів. Потрібні нові методи боротьби, особливо з аверроїзмом, який у цьому плані спирався на філософську спадщину одного з найбільших мислителів Античності Аристотеля.

І перший успіх у боротьбі з аверроїзмом приносить застосування проти нього саме цього специфічно витлумаченого аристотелізму. Один з провідних домініканських схоластів Альберт фон Больштедт (1193 – 1280 рр.), або як його часто називали Альберт Великий, застосовує у боротьбі проти Сігера специфічно препаровані в дусі католицької ортодоксії ідеї Аристотеля.

Проте найбільшого успіху у подоланні аристотелівської загрози в католицько-теологічному дусі і перетворення заново прочитаного аристотелізму на потужну філософсько-світоглядну опору католицької Церкви припадає на долю учня Альберта Великого, який ще за життя затьмарив славу свого вчителя, — **Томи Аквінського** (1225 – 1274 рр.). Тома вважається найвидатнішим систематизатором Середньовіччя. Його внесок у філософську науку полягає в поєднанні аристотелізму з **християнською** філософією августинівського зразка. У XIX столітті його праці були проголошені католицькою церквою основою християнської філософії. Серед його великих творів слід відзначити насамперед «Суму проти язичників» і «Суму теології».

Тома був переконаний, що розум і віра не можуть суперечити один одному, бо обоє походять від Бога. Тому й теологія з філософією не можуть мати різних істин. Проте вони відрізняються методами: філософія йде від створених речей і від них піднімається до Бога, теологія ж бере свій початок від Бога. Оскільки Одкровення повідомляє людині такі істини віри, котрі є необхідними для її спасіння, завжди залишається простір для самостійного дослідження речей, не пояснених в Одкровенні. Філософія служить теології добру службу, раціонально підтверджуючи і захищаючи основи віри, адже постулати віри хоч і надрозумні, але не протирозумні.

Онтологія, тобто вчення про буття, за точку відліку бере множинність очевидних для нас видів сущого. В основі сущого помітна докорінна відмінність між дійсністю і можливістю. Усьому сущому притаманна властивість бути і не бути, тобто змінюватися, наприклад, кам'яна брила в можливості це статуя, а в дійсності – ні. Якщо скульптор надасть їй форми, статуя стане дійсністю, але і не зникне її потенція – наприклад, розсипатися в порошок. Якщо все суще здатне до зміни, постає питання щодо принципу його єдності, на підставі якого воно, змінюючись, є цим визначеним сущим, цією субстанцією. Цей принцип – форма. Якщо форма – це визначеність, то вона потребує визначуваного як доповнюючого принципу. Саме по собі невизначене, але таке, що може бути визначеним і оформленим, — це матерія. Матерія – це основа множинності, адже одна і та сама форма може втілюватися в різних індивідах.

Форма і матерія не є самостійними видами сущого, які можуть виступати окремо: вона є тим, завдяки чому суще є те, що воно є. Субстанція – це цілісність форми і матерії. Це «що» суще є його сутність (*essentia*, або його «щосність» *quidditas*). Сутність дійсна в індивідуальних субстанціях і мислиться у формі загальних понять. Сутність стосується цілості з форми і матерії, але вона відмінна від субстанції, оскільки остання має здатність набувати випадкових властивостей (акциденції: наприклад, Сократ лисий), які не залежать від сутності. Тут Тома приводить ще одне вирішальне розрізнення – між сутністю і буттям. Можна знати сутність чого-небудь, не знаючи, чи воно існує. Буття – це

принцип, лише завдяки якому суще є сущим. Акт наділення буттям робить суще сущим. Тому буття так відноситься до сутності, як акт до потенції. Буття – це чиста актуальність, зафіксована в сутності й цим обмежена.

Питання щодо понять, які можуть бути віднесені як предикати до будь-чого сущого, спонукає Тома до переліку трансценденталій. Кожна річ є суще (ens) щодо акту наділення буттям. Далі res (реальність) означає фактичний зміст із погляду сутності. З огляду на свою внутрішню неподільність суще є єдине (unum). Воно є щось (aliquid) на відміну від іншого. Трансценденталії «істинно» (verum) і «благо» (bonum) мають відношення до відповідності двох сутностей – душі та іншої сутності. Так, «благо» є властивістю узгодженості з вольовою здатністю душі; «істинно» – узгодженості з пізнавальною здатністю. Тому істину Тома визначає так: «Істина – це відповідність речі та інтелекту». Основна ідея вчення Томи про буття – цілковите впорядкування всього буття. Кожній сутній речі Бог призначив своє місце і свою мету в ієрархії буття.

У всьому створеному буття і сутність відмінні. Тільки в Богові його буття збігається з сутністю. Буття Бога – це досконалість як така: до його простоти не можна нічого додати, від неї не можна нічого відняти. Усе створене підтримується в його існуванні Богом. Створені духи (ангели) відрізняються від Бога, оскільки їхнє буття є вже дещо інше, ніж їхня сутність, хоч остання не має матерії (тобто є чистою формою). Шляхом додавання матерії виникають індивідуально відмінні субстанції, в яких сутність і буття, форма і матерія відмінні. Тому нематеріальна безсмертна душа людини зберігає свою індивідуальність, адже вона, будучи формою тіла, навіть після відділення від тіла зберігає властивість одиницності.

Тома наводить п'ять доказів існування Бога. Оскільки пізнання у людини (як тілесної істоти) починається в органах відчуттів, Тома відкидає апіорне (до досвіду) доведення існування Бога. Його докази впливають з досвіду.

1. Для будь-якого руху і для будь-якої зміни потрібний рушій. Позаяк ряд рухомих рушіїв не може тягтися до

нескінченності – адже тоді не було початку руху – має бути перший рушій, котрий сам нерухомий, а це і є Бог.

2. Будь-який наслідок має причину. Оскільки ніщо не є причиною самого себе (бо в такому разі, логічно, воно мало б передувати собі самому), а ряд причин не може тягтися в нескінченність, то має існувати перша причина, сама не спричинювана нічим іншим, — Бог.

3. Ми бачимо речі, які можуть бути чи не бути. Якби все мало таку властивість, то колись одного разу все могло б припинити існування, а після того ніщо не змогло б існувати заново і нічого не було б. Отже існують речі, необхідні самі по собі, і речі, необхідні завдяки іншим. Оскільки ряд речей, необхідних завдяки іншим речам, не може тягтися в нескінченність, має бути перша, необхідно існуюча завдяки самій собі річ: Бог.

4. Будь-яка річ має менший чи більший ступінь досконалості. Але так можна казати, коли є мірило досконалості – Бог.

5. Речі, що не мають розуму для досягнення мети, потребують мислячої істоти, котра ставить мету (наприклад, стріла потребує лучника). Тому доцільний устрій світу потребує Бога як верховного правителя, який ставить мету для всього існуючого.

Бог створив світ в цілому досконалим, отже зло в світі породжено не ним. Оскільки все, що має буття, від Бога, то зло не має справжнього буття. Тому Тома визначає зло як брак добра, яке має бути в бутті. Але якщо розуміти зло як недолік, то необхідно має бути суб'єкт, у якого його немає. Це добро. Тому зло не в змозі знищити все буття, адже в такому разі воно зліквідувало б і самого себе.

Людина – це субстанційне поєднання душі (форми) і тіла (матерії). Невіддільні, вони утворюють цілісну єдність субстанційної людини, яка, таким чином, завжди визначається як душевно-тілесна істота. Хоча душа, будучи відокремленою від тіла, може продовжувати своє існування по смерті тіла, бо є безсмертною, але їй як людській душі потрібне тіло, оскільки для пізнання вона потребує чуттєвого сприйняття. Завдяки

розуму вона причетна до світу чистого духу, завдяки тілу – до світу матеріального. Людська душа як форма займає своє місце в ієрархії сущого, що тягнеться від неживих речей через рослинний і тваринний світи до людини. Душа містить у собі різноманітні спроможності: вегетативну (життєва сила), сенситивну (чуттєве сприйняття), апетитивну (інстинктивне прагнення), мотивну (просторово-рухову) і раціональну (розум).

Здатність до чуттєвого сприйняття, у свою чергу, поділяється на окремі відчуття, загальне відчуття (яке охоплює об'єкти окремих відчуттів), здатність уявляти (що зберігає у собі окремі чуттєві образи). Чуттєву здатність до судження (проста, спрямована на окрему ситуацію) і активну пам'ять.

Розум поділяється на потенційний, тобто можливий, і активний, тобто діючий. Таким чином розрізняється здатність людини до пізнання і реальне пізнання. Сам процес пізнання можна подати таким чином. Спочатку тіло породжує образ в окремому органі чуття, звідси він потрапляє в загальне відчуття, щоб потім відбитися в уяві як окремий образ. Поки що він залишається у сфері чуттєвого. Та оскільки потенційний розум спрямований на загальне, в дію вступає активний розум. Він абстрагує загальну форму з чуттєво окремих, уможливаючи в такий спосіб пізнання в потенційному розумі.

Трансцендентальне визначення «блага» є об'єктом онтології і етики. Благо – те суще, яке служить удосконаленню іншого сущого, будучи тим самим його метою. Тому, як для Аристотеля, для Томи благо це те, до чого все суще прагне за своєю сутністю. Найвища мета людини, якій служать окремі цілі, щастя. Оскільки людина за своєю формою є розумною душою, вона досягає щастя в розумній діяльності душі.

Чесноти Тома поділяє на теологічні і природні кардинальні чесноти. Перші доступні людині лише з милості Божої (віра, надія, любов), причому любов орієнтує всі людські дії на їхню кінцеву, божественну мету. Основні чесноти визначаються як найкращий з можливих стан природних спроможностей. Так розумові відповідають мудрість і розсудливість, волі – справедливість, прагненню – мужність, а бажанню — помірність. Чесноти визначають внутрішню

установку людини; зовнішній порядок і вчинки регулюються законами. Верховним законодавцем є Бог, який наводить порядок у всьому світі. Вічний закон – це божественна мудрість, яка всім управляє. Людина бере участь у вічному законі завдяки своєму розуму – це природний закон.

Свобода волі не зазнає обмеження з боку божественного закону. Як внутрішня необхідність закон діє лише в нерозумній природі. Для людей він має характер нормативного правила. До божественного провидіння людина причетна тим, що вона може планувати для себе і для інших. У природному законі беруть початок загальні і вищі принципи поведінки. З пізнання, що є благом, метою всезагального прагнення, до якого все прагне, впливає найвищий принцип практичного розуму: робити добро й уникати зла. Оскільки природний закон визначає лише принципи, то для детального облаштування суспільства в державному управлінні необхідний людський закон. Він має ґрунтуватися та діяти для загального блага.

6.2. Дунс Скот. Вільям Оккам

Значення здійсненого Томою з Аквіну поєднання аристотелізму з християнською філософією стає зрозумілим, якщо поглянути на духовну ситуацію в університетах, де аристотелізм і теологія виявились несумісними. Тим більше, що оцінка філософської системи Томи у середньовічній філософії не завжди була однозначною. Серед критиків Томи можна виділити **Іоанна Дунса Скота** (1266 – 1308 pp.) – представника так званої «молодої францисканської школи». Титул «*doctor subtilis*» тобто витончений доктор він отримав за проникливу аргументацію та критичний підхід до вчень своїх попередників.

Наше природне знання надійне, лише коли воно може вдатись до чуттєвого сприйняття. Про надприродні речі в такий спосіб можливе лише приблизне, непряме знання. Тому для пізнання сфери, недоступної природному розумові, людина потребує Одкровення. Предмет метафізики – не Бог, а буття. Метафізика доходить до абстрактного поняття Бога, а теологія – до конкретного.

Буття як таке є найзагальнішим поняттям, оскільки воно має позначати все суще в одному і тому ж розумінні. Звідси випливає, що в ньому немає інших визначень. Тому предикат буття висловлюється про Бога в одному й тому ж розумінні, а не тільки за аналогією. На відміну від Томи, індивідуалізуючим началом для нього є не матерія, а індивідуальне – особливий модус буття (не форма, не матерія), а саме *haecceitas* – буквальный переклад з латини «*оцейність*», що конкретно вказує на предмет. Цейність визначає індивіда, перетворюючи вид (кінцеву форму) на «останню реальність суцього», тобто на індивіда.

Трансценденталії (предикати, які стосуються всього суцього) Дунс Скот поділяє на *passiones convertibiles*, такі ж всеохоплюючі, як і буття: наприклад, «єдине», «істинне», «добре», і *passiones disjunctae*, що відповідають буттю лише парами: обмежене – безмежне, необхідне – випадкове і т. ін.

Дунс Скот – представник вчення про вищість свободи волі над розумом. Хоча воля може бути спрямована лише на те, що пізнає розум, все ж вона самостійно вибирає те, що пропонує розум. Пріоритет волі Дунс Скотт переносить і на Бога. Всесвіт виник з божої волі, однак Бог воліє тільки те, що логічно несуперечливе. Від Божої волі залежать і моральні цінності: добре те, чого бажає Бог. Приматові волі відповідає значення любові, найвищої досконалості людина набуває в любові до Бога, яка є й основою будь-якої моральності. Наш вчинок добрий, якщо здійснюється з любові до Бога. Дунс Скот розрізняє заповіді абсолютного значення, які не під силу змінити навіть Богові, тому що в такому разі він вступив би в суперечність з самим собою (це перші слова Декалогу, що стосуються пошанування Бога), і заповіді, які Бог міг би змінити, якби того вимагали реалії людського життя (наприклад, моногамія). Але і цих останніх слід дотримуватись безумовно, допоки Бог не дасть інших заповідей.

Вільям Оккам (близько 1280 – близько 1348) є засновником теоретичного напрямку мислення, яким готується основа мислення Нового часу. Цей напрям називається вже «новий шлях» (*via moderna*) на противагу «старому шляхові»

(*via antiqua*), представленому його попередниками. Основою теоретичної філософії Оккама є два принципи:

1) *Принцип всемогутності* означає, що Бог як всемогутній міг би створити речі по-іншому; на те, що він створює опосередковано з вторинної причини (природні динамічні зв'язки в світі), може впливати безпосередньо сам, з чого випливає, що як існування речей, так і зв'язок причин і наслідків ми не можемо пізнати, виходячи з необхідних засад. І з жодного суцього А не випливає з необхідністю існування суцього Б. Можна стверджувати лише, що Б природнім чином зазвичай іде за А (наприклад, дим за вогнем). Отже, створений світ для людини є взаємозв'язком певним чином сконфігурованих фактів. І тому його пізнання можливе не на основі апріорних причин, а на основі досвіду і вивчення того, що є фактично і що відбувається.

2) *Принцип економії мислення* («бритва Оккама») гласить: «Не слід стверджувати множинність без необхідності (*pluralitas non est ponenda sine necessitate*). Усі аргументи, які не є необхідними для пояснення речі, зайві і мають бути відсічені. Цей методологічний принцип водночас містить у собі критику метафізики на основі аналізу мови. Він спрямований проти забобону, згідно з яким будь-якому мовному висловлюванню з необхідністю відповідає певна реальність. Його наслідком і буває необґрунтоване збільшення сутностей виключно на підставі лише мовних даних.

У питанні про універсалії проявляється номіналістична позиція Оккама. Реальним є тільки одиничне. Тому Оккаму не потрібен принцип індивідуалізації, адже кожне окреме суще Бог створив індивідуально. Усе загальне існує тільки в уяві: «Я твердо дотримуюся того, що в який би то не було спосіб поза душею не існує ніякого всезагального, а все, що є всезагальним і про що може висловлюватись більшість, існує в уяві...». Загальні поняття – результат пізнавальної діяльності, з допомогою якої людина встановлює своє відношення до предметів. Поняття – це знаки, що свідчать про дещо інше. Так, «всезагальне» – це знак, який можна віднести до множинного. Поняття – це те, що існує в душі, що означає щось інше – те, що

замінюється (супонується) ним у реченні. Щоб зрозуміти значення терміна, необхідно знати, замість чого він підставляється.

Оккам розглядає три види суппозиції:

1. Персональна суппозиція буває тоді, коли термін замінює те, що він позначає, наприклад, у реченні «Сократ є людина». «Людина» означає окрему людину.

2. У простій суппозиції термін замінює поняття, наприклад, «людина – це вид», що означає, що окрема людина є видом.

3. У матеріальній суппозиції термін замінює слово або писемний знак, наприклад, «людина – це ім'я (написане слово)».

Вислів є істинним, коли суб'єкт і предикат супнують одне і те саме.

Оккам розрізняє *абсолютні і конотативні поняття*. Абсолютні поняття означають безпосередньо реальне одиничне. Конотативні поняття означають дещо в першому і другому відношеннях. Вони передбачають, зіставляючи та впорядковуючи діяльність розуму, і тому замінюють не окремі речі. Так, Оккам встановлює, що лише дві з аристотелівських категорій – субстанція і якість – мають безпосереднє відношення до реального. А, наприклад, кількість означає в первинному розумінні субстанцію, у вторинному – протяжність, яка, однак, не є чимось відмінним від субстанції.

У пізнавальному процесі фактичного змісту Оккам розрізняє інтуїтивне й абстрактне пізнання. Інтуїтивне пізнання безсумнівно охоплює існування предмета. Воно стосується пізнання всього, що чуттєво сприймається, а також внутрішнього самопізнання. Абстрактне пізнання дає можливість висловлюватися (на основі понять) про об'єкт і в разі його відсутності, зате нічого не каже про фактичне існування предмета. Тим самим воно завжди відсилається до інтуїтивного пізнання. Так, наприклад, безсмертя душі не може бути доведене на підставі розуму, оскільки для нього немає емпіричної основи.

Оккам звертався до (церковних) політичних тем. Передусім він відстоює обґрунтованість відмови францисканців від власності й виступає за незалежність світської (імператорської) влади від

папської. При цьому він наголошує, що легітимація світської влади має ґрунтуватися на вільному волевиявленні громадян.

У XIV столітті сягає свого апогею середньовічна містика, орієнтована на поглиблення особистого переживання Бога і єднання з божественним. Найвидатніший її представник – **Майстер Екхарт** (близько 1260 – 1328 рр.), творчість якого зазнала впливу як традиції схоластичної теології, так і філософії. Його твори однаковою мірою носять відбиток як містичного досвіду, так і філософських рефлексій.

Екхарт писав твори латинською і німецькою мовами, причому мова німецьких проповідей, розрахованих на простих людей, витримана у проникливому гострому стилі. В одному із своїх творів Екхарт дає відповідь на питання щодо співвідношення в Богові пізнання і буття, надаючи перевагу пізнанню (*intellegere*): Бог має буття, оскільки він пізнає. Тому в Євангелії від Івана сказано: «Спочатку було Слово», а не «Спочатку було буття». При цьому Екхарт підкреслює першопочаткову активність пізнання, котре породжує, саме не будучи створеним. Звичайно, Бог це і буття. Екхарт хоче показати, що Бог не має буття, як створене суще, але сам є буттям, і що все суще є в бутті Бога. Бог зберігає все в бутті – без Нього всі речі були б нічим. У найпотаємніших глибинах своєї душі людина знаходить основу, якою вона причетна до Бога: це іскорка душі. У ній може відбутися поєднання з Богом, якщо людина стане повністю покірною цій потаємній глибині, підкоривши їй своє життя. Душа готова прийняти сутність Бога, оскільки вона є місцем народження Бога в людині. Бог висловлює свою власну сутність у Синові як у своєму Слові, а Син промовляє в душі: «Отець породжує свого Сина у вічному пізнанні, і він породжує свого Сина в душі точно так само, як у своїй особистій природі, і він породжує Його як такого, що належить самій душі...»

Що Бог дав своєму Синові, те Він дає і людині, якщо вона справедлива і добра. У доброму відроджується доброта – як Слово Боже. Між породжуючим добром (Бог-Отець) і породженим добром відмінність не за природою, а тільки за особою.

ТЕМА 7. ФІЛОСОФІЯ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

7.1. Гуманістичні та соціально-політичні ідеї

Відродження – перехідна (від Середніх віків до Нового часу) історична епоха, протягом якої помітно змінюються змістові наголоси у філософській парадигмі. На етапі раннього або італійського Відродження наголос ставиться головним чином на природну людину, на етапі пізнього або північного Відродження акцент зміщується в бік природи взагалі, природи як джерела постійних спонук продуктивно-виробничого життя і предмета прикладання технологічних зусиль. Доба Відродження характерна тим, що у ній відбувається ніби повернення до речово-предметних орієнтацій античного соціуму, орієнтація на природно-тілесне бачення світу. Ренесансний світ є тілесним, але його матеріальним субстратом виступає природа, насамперед природне тіло людини. Саме воно, а не вселенська реально-ідеальна предметність античного космосу формує центральне ядро нової філософської парадигми.

Велику роль ця доба відводить розумовій діяльності людини. Пріоритет надається перш за все гуманітарним наукам. Спочатку це світські філолого-лінгвістичні заняття, переклади, нові осмислення Античності. На відміну від середньовічних *studia divina* (божественні студії), все більше місце завоюють *studia humana* (студії гуманістичні). Гуманісти доби Відродження були віруючими. Вони переконані, що людина як божественне творіння має відігравати свою особливу роль у поступі людства як творець всього нового.

Початок гуманістичного руху відносять до кінця XIII – початку XIV ст. Перший гуманіст **Данте Аліг'єрі** проголосив людину найвеличнішим чудом з усіх проявів божественної мудрості. **Франческо Петрарка** вступає в полеміку з філософами схоластами, виправдовує земні устремління людей. Поряд з категорією фатуму-долі вводиться категорія фортуни-щастя. Власне з цього періоду набуває особливого значення вираз «людина є ковалем власної долі». **Лоренцо Валла** доводить, що релігія тісно пов'язана з емоційно-психологічною сферою, а не раціоналістичною. Всупереч аскетичному

моральному ідеалові християнства він відстоює тілесно-життєві принципи епікурейства.

Першим гуманістам властиві платонівські, відповідно антиаристотелівські настрої. Ренесансний платонізм чітко виявляється у **Марсіліо Фічіно**. Для нього світ і Бог – єдине. Світ розгортається у вигляді нисхідних ступенів космічної ієрархії. Таких ступенів п'ять – Єдине – Бог, космічний розум (ангел), Світова душа, якість, матерія (тілесна маса). У Фічіно відбувається своєрідна реабілітація матерії, вона перестає бути злом, бо має свою причетність до добра. Душа є джерелом руху і життя Космосу. А людина, яка є душевною істотою, стає творцем матеріальних і духовних благ.

Позиція Фічіно знайшла своє продовження у творчості **Пікоделла Мірандола**, який проголошує людину винятковою істотою у світі завдяки наявності у неї свободи волі та здатності до майже безмежного вибору способу діяння.

Проблема необхідності свободи волі була в центрі уваги **Нікколо Макіавеллі**. Серед різноманітних стимулів людської діяльності він виділяє інтерес. В осмисленні політичних проблем філософ прагнув абстрагуватися від морально-етичних оцінок, а це в значній мірі суперечило релігії. Вважалось, що для досягнення мети всі шляхи придатні. Звідси поверхнєве і спрощене тлумачення терміну «маккіавелізм» як символу аморалізму і віроломства у політиці.

На рубежі XV – XVI ст. ренесансні ідеї поширюються за межі Італії на Північ — до Німеччини, Голландії, Франції, Англії. Одним із видатних гуманістів Північного Відродження був **Еразм Роттердамський**. Він знаходив багато спільного між філософією Христа та поганською філософією. У Святому Письмі Еразм знаходить гуманістичні елементи, а не зіпсованість людської природи. Проти псевдонауковості спрямований його твір «Похвала глупоті». Не заперечуючи божественного Провидіння, Еразм підкреслював, що лише початок і кінець життя людини в божих руках. Між ними важливу роль відіграють свободно-вольові вчинки і визначають хід життя людини. Інакше втрачають будь-який сенс і гріх, і доброчесність, і мораль взагалі.

Особлива дружба єднала Еразма Роттердамського з англійським мислителем **Томасом Мором**. Найзнаменитішим твором останнього була «Утопія». У ній Мор змальовує ідеальне суспільство соціальної рівності. У цій державі немає приватної власності, а в основу соціального устрою покладено усуспільнену власність, яка є всенародним добром. При відсутності приватної власності громадяни Утопії на перший план ставлять громадянський добробут, а не власні інтереси. В Утопії діє загальнотрудова повинність, плодами праці користуються всі на рівних правах відповідно до своїх потреб. Фізичною працею зобов'язані займатися всі, за винятком службових осіб, правителя держави та вчених. Шестигодинний робочий день при свідомому ставленні до праці забезпечує достатньо продуктів для всього населення. Решту вільного часу жителі Утопії присвячують відпочинку, інтелектуальним заняттям і культурним розвагам. Освіта доступна для всіх. Таким чином, у державі створені всі умови для всебічного гармонійного фізичного та духовного розвитку громадян, для максимального задоволення їх духовних запитів. Політичний устрій ґрунтується на засадах демократизму. Держава – це республіка, в якій службові особи вибираються на один рік, за винятком правителя, що обирається довічно. Волю народу виражає Сенат, у компетенцію якого входять законодавчі функції, загальне керівництво, судочинство, контроль за правильним розподілом продуктів у країні. Демократичний характер держави виявляється і в релігійній терпимості щодо різних вірувань, що існують на острові. Мислитель ставив питання про ліквідацію протилежностей між містом і селом, між розумовою і фізичною працею.

Подібним утопістом був також й італієць **Томмазо Кампанелла** – автор одного з найбільш відомих творів «Місто Сонця». Мислитель чітко проводив думку про необхідність суспільних перетворень, що мають бути спрямованими на реалізацію Царства Божого на Землі. Він закликає відповідно до християнської совісті ліквідувати приватну власність і пов'язану з нею експлуатацію людини людиною.

Державний лад Сонячного міста становить собою ідеалізовану теократичну систему, на чолі якої стоїть жрець, перший духівник, метафізик, відзначений сонячним символом. Його помічниками є Влада, Мудрість і Любов. Вони займаються питаннями війни і миру, військовим мистецтвом і ремеслом, вільними мистецтвами, науками, шкільною освітою, питаннями контролю народжуваності, вихованням, медициною, землеробством, тваринництвом. Політична, світська влада переплітається з церковною, духовною. Релігія громадян міста Сонця зливається з філософією природи. Завдання полягає в їх об'єднанні.

У програмі Кампанелли, його баченні майбутнього також має місце вимога всесвітнього об'єднання людей, очолити яке повинен Папа Римський. Сенат, що складається з представників інших держав, повинен вирішувати всі спірні питання мирним шляхом. Звичайно утопія обидвох мислителів є нереальною, швидше всього фантазією, навіть мрією створити такий державний устрій, який би задовільнив всіх громадян, але практика життя довела, що створити таке суспільство неможливо.

7.2. Микола Кузанський. Джордано Бруно

Висвітлення філософії доби Відродження було б неповним, якби ми не зупинились на філософських поглядах Миколи Кузанського та Джордано Бруно.

Почнемо з **Миколи Кузанського** (1401 – 1464 рр.). Філософ залишив нам величезну літературну спадщину, яка охоплює наукові трактати, проповіді, твори з філософії, теології, багато церковно-політичних видань. Головним його філософським твором є трактат «Про вчене незнання».

Філософія Кузанського тісно пов'язана з традиціями середньовічного неоплатонізму, а також пантеїстичної містики. Він пориває з ортодоксальною традицією середньовічного богослов'я, не сприймає спроб утворення раціоналістичних систем, відкидає не тільки авторитет Аристотеля та його середньовічних інтерпретаторів, але й сам метод схоластичного пізнання Бога і світу. Відхід від схоластики був зумовлений не

тільки впливом містичних віянь минулого, але і його гуманістичними зв'язками і симпатіями. З гуманістами пов'язують Миколу Кузанського і спільні наукові інтереси, поглиблена увага до проблем астрономії, космографії, математики. Природничонаукові і математичні інтереси Кузанського ближчі до нової науки італійського Відродження, ніж до схоластичних наукових пошуків Середньовіччя.

Центральною проблемою філософії Кузанського є проблема співвідношення Бога та світу. Звичайно його світогляд є геоцентричним, але його геоцентризм є вже новим явищем, що відрізняється від того, яке обстоювало середньовічне богослов'я. Рациональному обґрунтуванню теологічних істин Кузанський протиставляє концепцію вченого незнання, яке не є відмовою від пізнання світу а навіть Бога. Мислитель просто веде мову про неможливість виразити повноту знання, тих понять і визначень, які при цьому застосовуються.

Єдиним і можливим способом осягнення Бога є так зване апофатичне, тобто негативне богослов'я. Якщо католицькі філософи Середніх віків перераховували всі божественні атрибути, то Кузанський вважав, що жодне визначення і всі вони разом не можуть вичерпати нескінченності і величі божественної природи.

Безумовне знання, на його думку, можна осягнути лише символічно. Основою цієї символіки є математика. Розум підпорядковується закону протилежностей, для якого справедливим є «так або ні», «коло чи багатокутник». На противагу цьому вчене незнання наближається до нескінченного, в якому протилежності зливаються. Нескінченний багатокутник ототожнюється з колом. Якщо Бог нескінченний (Бог є поняттям найбільш точного вираження максимуму), то в Ньому зливаються всі протилежності. Жодні раціональні зусилля філософії не можуть з'ясувати його сутність. З цього випливає також ототожнення найбільшого і найменшого у нескінченному. Нескінченне поширення Бога у Всесвіті стає тим самим процесом, що і розгортання до індивідуального існування. Так само нескінченно поширюється згорнутий божественний максимум у Космосі, так само стається

і у мінімумі, в мікрокосмосі, в людській істоті. І в людині також відбуваються процеси «завершення», «наповнення», що є нічим іншим як «божественністю», хоча вона в кожній окремій людині є обмеженою.

Абсолютне злиття божественного і людського реалізувалося лише в Ісусі Христі. Звідси христологічний характер вчення Миколи Кузанського. Людина – це так само Бог, але не в абсолютному розумінні. Вона є обмеженням божественного принципу, подібно до того, як Космос є обмеженням максимумом. Однак вона є тільки частиною цілого, але не новим цілим, цілою індивідуальністю.

Космологія Кузанського прямо пов'язана з його онтологією. У ній він навіть передбачає геліоцентричне розуміння світу. Світ – не ізольована куля в лоні Абсолюта, а є нескінченним і становить собою нескінченну кулю. Вже цим його погляд відрізняється від геоцентричного, адже нескінченна куля не має визначеного центру, а світ має центр всюди і ніде. Ніде немає нічого стійкого і абсолютного, немає також і абсолютного спокою. Абсолютною є лише нескінченність. Філософ розвиває тут ідею відносності руху. Своїми космологічними уявленнями він, власне, розхитав птолемейсько-аристотелівське розуміння Космосу, ламання якого розпочав Копернік і завершили Кеплер, Галілей та Ньютон.

Кузанський розгортає ідеї діалектики пізнання сутності і явища. Предметом пізнання є пантеїстичний Бог, котрий існує у нерозривній єдності зі світом природи, що досягається людськими відчуттями. Пізнання «розгорнутого» світу, тобто Бога, є справою розуму, а не віри, що хоче досягнути Бога у Його згорнутій формі. Ідеї Миколи Кузанського про математичне пізнання істини були по суті антисхоластичними, вони випереджали дух природознавства Нового часу.

До досягнень філософської думки Ренесансу, безперечно, належить філософія природи **Джордано Бруно** (1548 – 1600 рр.). До головних трактатів Бруно належить віднести філософські діалоги «Про причину, принципи та єдине», «Про нескінченність, Всесвіт та світ». У цих творах мислитель

намагається вирішити проблеми світу, його динамічної єдності та вічності. Праосновою постає Єдине, матерія, яка являє собою нерозгорнуту причину всього існуючого, субстанційну можливість всього розгорнутого конкретного. В єдиному міститься внутрішня здатність бути загальною формою всіх форм. Цю здатність, що утримує світ в єдності і водночас у різноманітності, Бруно називає Душею світу. Світова душа не тільки притаманна матерії, але й панує над нею, вона є загальним розумом, є внутрішньою дією матерії, що формує її з середини.

Бруно не погоджується з Аристотелем у тому, що матерія є лише чистою можливістю, не погоджується також з його розумінням матерії як чогось пасивного, інертного і висуває вчення про матерію як активний і творчий принцип. Матерія не може існувати без форми і, навпаки, форма є внутрішньою для матерії, вона не може бути чимось привнесеним ззовні. Матерія, пройнята Світовою душею, існує не тільки як причина різноманітних змін реальності, не тільки як можливість, вона постає як Єдине і в бутті, і в реальності речей, природи, Всесвіту. У єдиному знаходить свій збіг однина і множина, мінімум і максимум; Єдиному притаманна повнота та універсальність буття. Бруно говорить про суперечливу єдність сталості, нескінченності Єдиного та його нестійкість і різноманітність, що виявляється у множинності та розгорнутості. Світ є єдиним, що складається з множини самостійних одиниць. Космос є структурою, що складається з атомів, які існують в безперервній нескінченності.

Уявлення про єдину нескінченну просту субстанцію, із якої виникає множинність речей, пов'язувалось у мислителя з ідеєю внутрішньої спорідненості і збігу протилежностей. У нескінченності, ототожнюючись, зливаються пряма та коло, центр і периферія, форма і матерія. Основною одиницею буття є *монада*, в діяльності якої зливаються тілесне і духовне, об'єкт і суб'єкт. Вищою субстанцією є *монада монад*, тобто Бог. Як ціла монада проявляє себе у кожному одиничному.

Розвиваючи геліоцентричну теорію Коперніка, Бруно висловлює ідеї про нескінченність природи і нескінченні

множини світів у Всесвіті. Разом з тим він висловлює гіпотезу, що виражала можливість існування життя на інших планетах.

Теорія пізнання Бруно походить з ідеї, що в людській душі виявляє себе єдина Світова Душа, котра є невіддільною від одушевленої матерії. Метою розуму є проникнення в глибину явищ, пізнання закономірностей природи. Воно починається із сприйняття, йде до уявлень, розсудку та розуму. Чуттєве пізнання саме по собі є недостатнім. Пізнання є нескінченним процесом. На відміну від догматичного авторитету Бруно акцентує на тому, що основою міцного та істинного знання має бути сумнів.

В етиці Бруно відстоює благородну мету – добро, яке необмежено реалізується у Всесвіті. Однак відстоювання найвищої мети вимагає жертв. Тому людина повинна подолати страх власної смерті. Істинним мірилом моральності є діяльність, земні цілі людини. Мислитель відкидає пасивний аскетизм релігійної віри, він також проти пасивного гедонізму. Людська діяльність повинна бути піднесеною, спрямованою до нескінченності, частиною якої вона є. Людина повинна пізнавати Всесвіт і відповідно з цим реалізовувати саму себе.

Пантеїстична філософія природи Бруно завершує розвиток ренесансного мислення. Наступний розвиток філософії пов'язаний з ерою, у якій природознавство розвивається на експериментальній та математичній основах, що зумовлює способи філософського осмислення світу, новий підхід до питань методології наук.

ТЕМА 8. ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

8.1. Раціоналізм

Вже у XV – XVI ст. починає зароджуватись нова філософська парадигма, яка приходить на зміну середньовічному світогляду. У філософській думці з'являється тенденція до ототожнення буття з природним буттям. Природне буття виступає в конкретній формі людини, але згодом природна людина поступається місцем природі взагалі. Відповідно головним знанням стає знання про природу – природознавство. Прагматично-діловий підхід до світу, який започаткувався ще в добу Відродження, отримує в Новому часі нове дихання. Так, розвиток астрономії, точне визначення широти та довготи, винайдення компасу органічно поєднується з ареалом морської держави. Історія королівської обсерваторії в Лондоні, де визначений перший грінвічський меридіан, починається не з зірок, а з морів та проблем, з котрими стикалися найбільші морські держави ХУІ ст. Винайдення годинника та млина, розробка теорії рівномірних рухів і вчення про передачу механічного руху невіддільні від розвитку промисловості мануфактурного періоду. Розвиток фізики підштовхує її до зв'язку з математикою. Було приблизно визначено швидкість світла, закладені основи гідродинаміки. Дослідним шляхом було доведено наявність атмосферного тиску і сконструйовано прилад для його вимірювання – ртутний барометр.

У ботаніці англійський фізик Гук за допомогою мікроскопа наштовхнувся на клітинну будову рослин. Дослідники живої природи відкрили мікроорганізми, а це дало змогу досліджувати органічні збудники хвороб. Завдяки дослідженням Бойля в окрему науку виділяється хімія, що своїм предметом має хімічні елементи та їх сполуки.

У Новий час філософія стимулює розвиток науки і техніки, а вони, безсумнівно, закладають основи європейської цивілізації. Оскільки філософія займається пошуками смислу людського буття, то вона відображає собою парадигму духовності кожної історичної доби. Якщо основою духовності у філософії Середньовіччя є християнські поняття Бога і «Я»

(задля спасіння якого Бог став людиною), то основою духовності у філософії Нового часу є перехід від Бога до «Я». У філософії Декарта «Я» (суб'єктивність) стає основним принципом і вихідним пунктом філософування, у Паскаля – джерелом духовності і шляхом відчуження Бога.

Із розвитком науки і техніки доба Нового часу започатковує такі негативні елементи цивілізації, як утилітарно-розсудкове ставлення до природи, технократизм, інструменталізм у стосунках між людьми.

Дуже часто XVII ст. називають століттям раціоналізму. Одним з перших філософів того часу був **Френсіс Бекон** (1561 – 1626 рр.). У своїй творчості він поєднував в одній особі напівпоетичні ренесансні уявлення з характерними для Нового часу наполегливими пошуками методу дослідження природи. Згодом емоційність філософської системи Ф.Бекона долається строгістю міркування, властивою ХУІІІ ст. Якщо в Античності філософи вважали, що знання задовольняє цікавість людини, то Бекон переконаний: знання – це сила, і той, хто володіє знаннями, буде могутній. «Ми стільки можемо, — говорив Бекон, — скільки знаємо». Бекон сприймав практичну ефективність знань як доказ їх істинності, а істинність – як запоруку подальшого їх практичного застосування. Люди розпочинають з практичного ставлення до речей. Цим ставленням завершується їх діяльність, але їх практика не буде успішною, якщо вона не спирається на знання.

Філософ надає перевагу оволодінню глибокими знаннями, а не отриманню безпосередньої, але недалекоюсяжної вигоди. На думку Бекона, звичайно, у науці зустрічаються «середні» істини, які мають не вузько емпіричний, але і не надто абстрактний характер. Тому він розрізняє два види дослідів – плодоносні та світлоносні. Перші приносять безпосередню користь, не даючи широких горизонтів знання, а другі — істинне знання, яке далеко не завжди дає моментальну вигоду.

Попри досить помітну у філософії Бекона гуманістично-ренесансну лінію саме тут починається для філософії Нового часу тлумачення людини як частини природи, а її духу – як своєрідного механізму споглядання реальності, призначеного

відтворювати природу, якою вона є, дзеркально і тому, зрештою, не творчо.

Згідно з Беконем, Бог створив людський розум подібним до дзеркала, здатного відобразити світ. Звідси механістичне за своєю суттю уявлення про істину як «точно» віддзеркалювання предметів і процесів природи і про помилки як спотворення такої дзеркальної копії внаслідок дії різного роду зовнішніх причин. Бекон називає їх «ідолами», або «привидами», поділяючи на чотири групи: 1) привиди роду. Вони пов'язані з недосконалістю самого людського розуму; змалювання цього роду привидів прямо вказує на механістичність розуміння дійсності. Розум, вважає Бекон, уподібнюється нерівному дзеркалу, яке, домішуючи до природи людей свою природу, відображає речі у спотвореному і викривленому вигляді; 2) привиди печери – це спотворення, що мають своїм джерелом індивідуальні особливості (недоліки) розуму індивідів; 3) привиди площі – породжуються спілкуванням людей, процес якого нав'язує індивідам ті або інші помилкові, але такі, що вже стали звичними, уявлення; 4) привиди театру – породжуються сліпою вірою людей в авторитети, старовинні традиції і погляди.

Вчення про «привиди» пізнання було пов'язано з методом пізнання, який розробляв англійський філософ. Бекон був переконаний, що пізнати правду можна лише певним методом, котрий позбавляється еkleктичних шукань та непослідовності. Такий метод є мистецтвом винаходу.

Проблему вибору істинного методу та її вирішення Бекон викладає своїм улюбленим алегоричним способом. Існують три основні можливі шляхи пізнання – павука, мурашки і бджоли.

«Шлях павука» є спробою виведення істин з чистої свідомості. Філософ піддає критиці схоластів, котрі постулювали найзагальніші аксіоми, не турбуючись про те, чи відповідають вони реальним фактам, виводячи з них весь набір наслідків, подібно до павука, котрий вимотує з себе павутиння. Критика шляху павука перетворюється на критику умоглядного раціоналізму і антиемпіричного способу мислення взагалі.

«Шлях мурашки» — це вузький емпіризм, котрий у своїй однобічності не менш помилковий, ніж однобічний раціоналізм. Емпірики настійливо, як трударі-мурашки, збирають розрізнені факти, але не вміють їх узагальнити і створити справжньої теорії.

І тільки третій шлях — «шлях бджоли» — є істинним. Він поєднує в собі переваги перших двох шляхів і позбавлений недоліків кожного з них. Сходження від відчуттів до найбільш загальних аксіом, від емпірії до теорії здійснюється тут безперервно і поступово. У просуванні від досвіду до понять науки необхідно є «систематична настійливість», повільна, але неухильна послідовність. Експериментальному знанню відповідає індуктивний метод Бекона, який складається із сходження, порівняння, аналізу та експерименту.

Новими є думки Бекона про релігію. Філософ розмежовує науку і релігію на окремі галузі людської свідомості. Для цього він розділяє відповідно пізнані об'єкти, виділяючи у складі душі безсмертну, створену Богом, розумну її частину. У пізнавальному відношенні «розумна душа» протиставляється всій матеріальній природі та смертній, тілесній, чуттєвій душі. Розумна душа та Бог розглядаються Беконом як галузі теологічного знання, тоді як природа та чуттєва душа вивчаються науками, котрі очолює філософія. Таким чином, Бекон старанно розмежовує поля пізнавальної діяльності і предмет історії, природничих наук і «першої» філософії — це природа і суспільство, які називаються ще «царством людини», а предмет теології — це особливе «царство Бога», що включає в себе розумну душу і взагалі всі кінцеві причини, цілі і самого Бога. У своєму есе «Про безбожність» філософ висловлює думку, що атеїста, який після ознайомлення з науками відкинув віру, глибока філософія змушує знову повернутися в лоно релігії. У своїй футуристичній книзі «Нова Атлантида» Бекон переносить християнську релігію у майбутнє суспільство, де нехристиян навіть не будуть допускати у межі держави. У своєму творі філософ показує досить шанобливе ставлення до релігії і визнає за нею духовну гегемонію у суспільстві. Він навіть радить розуму у випадку зіткнення його з

теологією Об'явлення йти їй на поступки. Бекон вважає, що будова людської психіки не сприяє поширенню повного і послідовного атеїзму, адже люди намагаються піднятися над своєю слабкістю і їх погляди звертаються до ідеалу, відібрати який в самих себе вони не наважуються.

Разом з тим Френсіс Бекон, як і інші англійські філософи, звертаючи головну увагу на природознавство, на пошуки методу пізнання світу, відсував теологію начебто на другий план, чим і сприяв релігійній індиферентності та позитивістським тенденціям у філософії, а це певною мірою негативно позначилося на духовності тодішнього суспільства.

Найбільш чітко і рельєфно раціоналізм філософії Нового часу був представлений у трьох визначних його представників – Декарта, Спінози і Ляйбніца. **Рене Декарт** (1596 – 1650 рр.) вважає, що першим і вихідним завданням всякої філософії є визначення свідомості – мислення. Філософія як пошук істини передбачає свій вихідний пункт. Таким вихідним пунктом у Декарта стає філософія сумніву. Людина, на його думку, може сумніватися в будь-чому, але вона не може не вірити, що висновок «Я мислю, отже я існую» істинний, тому що він є першим і найправильнішим із усіх висновків.

Таким чином, мисляча особистість, мисляче «Я» є самодостатнім і не потребує для свого існування нічого, окрім самого себе. Із цього тлумачення мислення випливає його розуміння субстанції. Субстанція існує так, що не потребує для свого існування нічого, окрім самої себе. У філософії субстанцією називають кінцеву основу всього існуючого. Субстанція обов'язково має атрибут – це її істотна властивість, без якої її не можна визначити, а сама вона не може існувати. Тоді субстанція – це мисляча річ, що виявляє себе через мислення. Воно є атрибутом мислячої речі, а саме душі. Для свого існування душа не потребує жодної тілесної речі. З іншого боку, будь-яка тілесна річ не потребує для свого існування субстанції нетілесної, тобто душі. Якщо мисляча субстанція має своїм атрибутом мислення, то тілесна субстанція – протяжність. Протяжність у довжину, ширину та глибину становить природу субстанції, або все те, що можна приписати тілу. Все ж душа і

тіло є субстанціями створеними. Несотвореною субстанцією є Бог, від якого залежить існування двох інших. Визнання тілесної субстанції має на меті довести реальне існування зовнішнього світу, який стає предметом науки фізики. Близькими собі в Декарта є «Я» та Бог, бо основою «Я» є духовність, а отже Бог є глибинною істотністю «Я» та гарантом істинності людських знань. Духовність «Я» Декарт обмежує сферою свідомості, туди не входить сфера несвідомого і підсвідомого.

Істинного знання за Декартом людина досягає лише за допомогою розуму. Але не досить мати добрий розум, головне – вміти його застосувати. Для того, щоб правильно вести свій розум, слід мати науково розроблений спосіб його застосування, або метод. Таким методом Декарт вважає раціональну дедукцію і пропонує набір правил, яких слід дотримуватися в процесі побудови суджень при пізнанні істини. Принципи своєї логіки він порівнює з законами держави, яких має бути мало, але їх слід дотримуватись. Ці принципи він формулює у вигляді чотирьох правил.

Перше правило методу вимагає включати в свої міркування тільки те, що інтелект уявляє так ясно і виразно, що жодним чином не дає приводу сумніватися. У цьому правилі наявні дві ознаки: ясність, що репрезентує силу переживання, і виразність, що показує чітке виокремлення фактів. Ці ознаки стверджують в інтелекті наявність інтуїції як логічного атома пізнання, його вихідної клітинки. Інтуїція є усвідомленням істин і співвідношень, що з'явилися у розумі. Інтуїція в Декарта постає і критерієм істини як стан інтелектуальної самоочевидності.

Друге правило методу вимагає ділити кожну складність, на яку натрапляє інтелект, на більш прості частини для подальшого їх пізнання. Поділ на прості частини належить вести до появи у свідомості простих тверджень і питань, які виявляються інтелектуальною інтуїцією.

Третє правило вимагає керуватися ходом своїх думок, починаючи з предметів найпростіших і легко пізнаваних, і підніматися поволі, як по сходинах, до пізнання найскладніших. Такий порядок міркування і є раціоналістичною

дедукцією, що стверджується цим правилом. Отже, шлях пізнання – це інтелектуальна інтуїція і доконечна індукція.

Четверте правило вимагає робити повсюди настільки повні реєстри, а також загальні огляди, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено. Це правило орієнтує пізнання на досягнення найбільшої повноти знання, прямує від надійності (переконливості) до очевидності, ясності, виразності. Тобто індукція прямує до дедукції і далі до інтуїції. Отже, Декарт доводить, що повна індукція є окремим випадком дедукції. Викладені ним правила лягли в основу характеристик будь-якого наукового пізнання.

Заслугує на увагу вчення Декарта про вроджені ідеї. До цього вчення привело його переконання про неможливість вивести всезагальне і необхідне знання з чуттєвого досвіду і його намагання забезпечити інтуїцію матеріалом для побудови змістовного знання таким чином, щоби вона зберігала повну самодостатність. Декарт вважав, що деякі поняття і судження є вродженими, а інтуїція усвідомлює істинність цих понять і суджень, а також суджень про деякі зв'язки між ними, оскільки вони є самоочевидні. Вроджені ідеї дають нам знання, а інтуїція забезпечує усвідомлення цього знання та його істинності. До вроджених ідей він відніс низку понять: буття, Бога, існування понять, числа, тривалості, тілесності і структури тіл, фактів свідомості, свободної волі. Крім того, вродженими Декарт вважав деякі судження, аксіоми, а саме: «ніщо як таке не має властивостей», «з нічого не виникає ніщо», «не можна однозначно бути і не бути», «кожна річ має причину», «немає атрибута без субстанції», «ціле є більшим від своєї частини», «сумнів є актом мислення», «все тілесне має протяжність», «два додати два дорівнює чотири» і т. д.

Ведучи мову про вроджені ідеї, філософ має на увазі лише ембріони думок, дуже невиразні їх початки, що для їхнього вияснення необхідною є діяльність «природного світла» розуму, яка є можливою лише у дорослих. Адже людина завжди спирається на знання, отримане від минулих поколінь, а частину цього знання вона отримує при народженні у вигляді задатків здібностей і повного набору безумовних рефлексів, котрі самі по

собі не є знанням, але, поза всяким сумнівом, можуть і повинні бути витлумачені як інформація.

Наскрізною лінією у творах Декарта проводиться ідея Бога. І хоча ця ідея подана в раціоналістичному дусі XVII ст., все ж вона заслуговує на увагу. Декарт вважає, що Бог виступає гарантом існування світу, його пізнання. Отже Бог виступає надійним джерелом «природного світла». Посилання на неприпустимість брехні виступають у нього в ролі першого використовуваного ним доказу буття Бога. Філософ посилається і на другий аргумент, а саме: тільки Бог у змозі вселити в душі людей як істот недосконалих думку про існування найбільш досконалої істоти.

Звертається Декарт і до онтологічного доказу існування Бога, яке вперше зустрічаємо в Ансельма Кентерберійського. Власне, структура цього доказу виглядає так: логічний зв'язок є тотожним онтологічному і означає – із «я мислю» впливає «я є», але, відповідно, із «Бог мислиться мною» впливає «Бог є». Декарт має на увазі, що «найбільша досконалість» Бога уже в собі як поняття містить ознаку реального існування.

Декарт вважає, що Бог надав природі першопочаткові закони руху. Після цього реалізація цих законів та їхня різноманітна модифікація відбувається вже природним чином. Далі бог є гарантом збереження природи, істинності пізнання і незмінності отриманих істин. Незмінний Бог забезпечує стабільність законів руху природи, її загальну стабільність і непорушність. За допомогою ідеї Бога Декарт пояснює походження живих істот, а тим більше мислячих істот, адже логічне мислення не виводиться з матеріальності.

Своєрідною є так звана теодицея Декарта. На питання, звідки беруться помилки в пізнанні, а відтак зло, філософ відповідає так, Бог зробив людей такими, що помиляються, відповідно недосконалими в інтересах глибокої гармонії Всесвіту. Але недосконалість людей не зачіпає властивого їм «природного світла розуму»: помилки з'являються не від самого розуму, але від свободної волі, тобто довільних рішень людей, від їх легковажності.

Звичайно, філософська і наукова діяльність Декарта мала велике значення для подальшого розвитку європейської культури, щоправда, не завжди позитивне. Святіший отець Іван Павло II зазначив, що Декарт розпочав у філософії великий антропологічний поворот. «Мислю, отже, я існую – це програма новітнього раціоналізму. Декарт зі своїм онтологічним доводом відсунув нас від філософії існування, а також від традиційних доріг св. Томи. Ці дороги провадять до Бога, що Він є «самобутнім буттям». Картезій зі своєю абсолютизацією суб'єктивної свідомості провадить швидше в напрямі «чистої свідомості»: Абсолюту, котрий є чистим мисленням. Такий Абсолют є не самобутнє буття, а почасти самобутнє мислення. Тільки те має сенс, що відповідає людській думці. Не так важлива об'єктивна правдивість думки, як сам факт з'яви чогонебудь у людській свідомості.

До раціоналістів модерного часу належить відомий вчений і філософ ХІІ ст. **Блез Паскаль** (1623 – 1662 рр.). У філософському плані його цікавить перш за все проблема двох нескінченностей – космічної і мікроскопічної. Розум людини проникає в кожную з цих нескінченностей, але жодної з них він не в стані досягнути до кінця. Ця обставина виявляється фатальною: вона підриває впевненість людини в собі і змушує її хитатися між істиною і хибністю, добром і злом, теперішнім і майбутнім. Людина перебуває між нескінченністю вселенського буття та кінцем індивідуального буття – смертю. Людина є тростинкою або піщинкою між двома прірвами. Вихід з цієї ситуації Паскаль бачить у надії на Бога.

Звідси – глибокий розлад між математичним і взагалі науковим пізнанням природи засобами розуму та інтуїтивною вірою «серця» в таємного «прихованого Бога». Подолання цього розладу наштовхується на нові протиріччя: заглиблення Паскаля в релігійну ситуацію «мислячої тростини (так він назвав людину), надає його роздумам ще більшої напруги. Паскаль бачить, що для віри однаково згубно і підкорятися розуму, і розвиватися всупереч йому. Гармонія віри і розуму недосяжна, і щоб перерости свою неміч і розірваність, людині залишається лише звернутися до самої тільки віри.

Слід згадати тут ще одну деталь, яка зображає Паскаля як раціоналіста в плані схиляння безбожників до віри. Філософ пропонує їм умови своєрідної гри, бажає зіграти на людському розрахунку. Він пропонує зважати на програш і виграш. Якщо скептик у своїй життєвій грі поставить на те, що Бог є, у випадку виграшу, він отримає загробне блаженство, у випадку програшу він не втрачає нічого.

Раціоналізм ХУІІ ст. знаходить своє місце у філософії **Бенедикта (Баруха) Спінози** (1632 – 1677 рр.). До найбільш відомих його філософських праць належать «Основи філософії Декарта», «Богословсько-політичний трактат» та «Етика». Серцевиною філософії Декарта є вчення про субстанцію. На відміну від філософії Декарта (який вів мову про існування двох субстанцій – мислячої та тілесної) Спіноза захищає існування єдиної субстанції. Під субстанцією він розуміє те, що існує само в собі і не потребує нічого такого, з чого б воно могло витворитися. Єдиною субстанцією є Бог, що вміщує в собі нескінченне число атрибутів, кожен з яких є виразом вічної та нескінченної істотності. Для розуміння і пояснення світу речей і процесів Спіноза вводить поняття модуса. Це стан субстанції, іншими словами, те, що існує в іншому і репрезентується через те інше. Отже, *модуси* – це окремі речі, які скінченні. Кожна з них має причину свого існування, так само скінченну й обмежену у своєму існуванні. Субстанція є природою, яка творить, а модуси, тобто окремі речі, є створеними природою. Вони існують у Бозі і без Бога не можуть ні існувати, ні бути виявленими. Оскільки субстанція за своєю сутністю є нескінченною, а її модуси скінченні, то між скінченністю модусів і нескінченністю субстанції мусить бути перехідна ланка. Цю ланку Спіноза означає як «нескінченний модус». На відміну від атрибутів нескінченні *модуси* подільні і складаються з частин. Нескінченними модусами є нескінченність, вічність і незмінність. Кожен з цих двох атрибутів має свої нескінченні модуси. Атрибуту протяжності притаманні такі нескінченні модуси: сукупність всіх протяжних речей у світі як різноманітність природи; сукупність всіх геометричних образів, які є у світі, були і колись будуть; рух і спокій. Атрибут

мислення має такі нескінченні модуси: сукупність всіх свідомостей і особистих переживань людей, що є на землі, колись були і будуть; сукупність ідей, що існують в інтелекті людей, що існували колись і будуть потім. Усі нескінченні модуси являють собою систему всіх нескінченних модусів, яку Спіноза називає «нескінченною ідеєю Бога».

Філософ поділяє модуси на прості і складні. Одним із складних модусів є людина. У ній поєднане вічне і перехідне, скінченне і нескінченне. У Бога доконечно існує ідея, «що виражає істотність того чи іншого людського тіла під формою вічності». Після смерті людська душа переходить у стан субстанційної вічності, витвір субстанції повертається в лоно матері-субстанції. Розум, так само, як і волю, Спіноза відносить до створеної природи, до світу модусів. Людське мислення існує завдяки абсолютному мисленню як атрибуту Бога.

Спінозівській субстанції притаманна внутрішня необхідність свого існування. Оскільки субстанція є основою всього існуючого, то світ існуючих речей пройнятий необхідністю. Все, що відбувається, є необхідним, а не випадковим. У природі немає випадковості, існує лише необхідність. Кожна річ є зовнішньою причиною якоїсь іншої. Своім розумом людина може пізнавати лише зовнішні зв'язки і причини. Світ речей Спіноза підпорядковує жорсткому детермінізму. Людська поведінка і людські чуття (афекти) також підпорядковані детермінізму, тобто є результатом дії предметів на людське тіло. Афекти Спіноза поділяє на три основні класи: два активні і один пасивний. Пасивні афекти знаходять свій вираз у «печалі» та «ненависті». Ці стани викликані незадоволеними потребами людини. Активні знаходять свій вираз у прагненні людини задовольнити свої вимоги і емоційно постають як «потяги», а після задоволення – стани радості. На цих станах базується почуття любові, що є поєднанням втіхи з ідеєю певного об'єкта. Причиною пасивних афектів у Спінози є невміння людей задовольнити свої вимоги, оскільки люди не знають, як це робити; тому для людини основним завданням є з'ясувати, як саме можна обернути пасивні афекти в активні, і тоді відкриється шлях до свободи. Але свобода не ґрунтується

на «свободі волі». Воля, каже Спіноза, не є річчю у природі, але лише фікцією. Воля і розум тотожні. Але розум поширюється на виразні ідеї, а воля – і на невиразні, чуттєві, підсвідомі.

Людина, керуючись невиразними ідеями, стає підпорядкованою пасивним афектам і поза її увагою лишається необхідність, що схована за її діями. Маючи достовірні знання, людина здатна визначити межі своїх можливостей і приборкати найпростіші афекти. Завдяки знанню людина зі стану підпорядкованості своїм афектам переходить у стан панування над своїми вимогами і почуттями. Пасивні афекти підпорядковуються силі розуму і стають фактором її свободи.

Модусам не притаманна свобода. Людина як модус причетна до свободи через обдарованість розумом. Свобода для неї полягає в тому, щоб визнати і зрозуміти зовнішню детермінацію як свій власний вибір. Знаючи дію афектів, людина обмежує найбільш для неї небезпечні і згубні афекти і підпорядковує їх найбільш потужним і сприятливим. Найсприятливішим афектом для неї є пізнання. Його найпотужніша причина – це субстанція, Бог, саме тому пізнання як афект підносить людський розум і дає людині радість. Прагнення людини до пізнання Спіноза називає «інтелектуальною любов'ю до Бога». Пізнання приносить людям найбільшу користь і тому є для них добром. Таким чином, через пізнання людина долучається до свободи субстанції, а її власна свобода постає як примирення розуму з пізнаною необхідністю, яка є свободою субстанції.

Роздуми Спінози про субстанцію є цікавими і самобутніми, але ідеї пантеїзму, що містяться у його творах, не можуть бути сприйнятими тими, хто вважає, що Бог не є природою, а надприродною сутністю. Адже не може бути Творець та Його творіння одним і тим самим. Юдаїзм відкинув Спінозу, зате християнська Церква попри незгоду з його вченням прийняла голландського мислителя у свою спільноту. Спіноза похований на християнському цвинтарі біля Нової церкви в Гаазі.

Готфрід Вільгельм Лейбніц (1646 – 1716 рр.).
Головними його філософськими творами вважаються «Нові

дослідження про людський розум», «Теодицея» і «Монадологія». Центральним філософським вченням Лейбніца є його теорія монад. *Монада* – це проста субстанція, що входить у складні, проста означає: така, що не має частин. Монади є істинними атомами природи, тобто елементами речей. Вчення про монади спрямоване проти монізму Спінози. (Монізм – це філософський принцип, що пояснює виникнення різноманітності існуючих речей з єдиної основи, початку). У Спінози такою основою є одна субстанція, Лейбніц же вважає, що з однієї субстанції не може виникнути все розмаїття Всесвіту, для цього потрібна множина субстанцій. Спільних у всіх монад-субстанцій є їх духовна природа. Введення монад як основи речей тягне за собою підкреслення автономності, індивідуалізації всього існуючого. Монади є сутностями речей, а тому вони прості неподільні – це духовні «точки» як нескінченно малі величини. Монади як точки не мають просторового виміру, їм невластива протяжність, але як субстанції вони невичерпно змістовні. Отже, нескінченно мала монада має нескінченно малу змістовність, її не можна досягнути скінченням людським розумом. Для людини змістовна повнота монади – таємниця. Монади не гинуть. Гинути можуть лише складні тіла – це їх розпад на окремі складові. Оскільки монади не мають смерті, то вони уподібнені духам. Монади є точками скупчення різнорідних духовних сил. Лейбніц пише: «Якщо хотіли назвати душею все, що має здатність сприймати і прагнути, то можна було б усі прості субстанції, чи створені монади назвати душами, але позаяк чуття є дещо більше, аніж просте сприймання, то я згоден, що для простих субстанцій, які мають лише це останнє, досить загальної назви монад і ентелехій, а що душами можна назвати тільки такі монади, сприймання яких більш чіткі й супроводжуються пам'яттю». Розумну душу має лише людина. «Пізнання необхідних і вічних істин різнить нас від простих тварин і дає нам володіння розумом і науками, підносячи нас до пізнання нас самих у Богові. І ось це називається в нас розумною душею, або духом».

Монади Лейбніца мають внутрішній розвиток. Розвиток монад відбувається через два стани: прагнення і сприймання.

Саморозвиток монади – це її внутрішнє прагнення до свідомості. Нижчі монади становлять неорганічну природу, це камені, земля, трава тощо. Другий клас монад має здатність відчувати і споглядати. Їх репрезентують тварини. Це монади душі. Третій клас монад становлять душі людей. Це монади-духи, що мають властивості пам'яті, здатність до суджень і чіткої перцепції. Кожний клас монад прагне досягти вищого, досконалішого стану. Останнім пунктом поступу до досконалості монад є Бог. Бог є абсолютною досконалістю і безмежною повнотою знань і сил, тобто ніким не створеною монадою, але творчою за своєю сутністю. «Остання причина речей міститься в необхідній субстанції, у якій різноманітність змін має найвищий ступінь як джерело всього існуючого, і це ми називаємо Богом. У Богіві захована могутність, що є джерелом усього, також знання, що містить у собі всю багатомірність ідей, і, нарешті, воля. Будь-яка проста субстанція виражає сутність Бога, а тому є постійним «живим дзеркалом» універсуму. Бог, за Лейбніцом, є Богом-Світлом, що «випромінює» свою сутність усім істотам і речам і цим надає гармонію діям монад. Між монадами існує наперед встановлена гармонія. Дії монад у своїй сукупності становлять єдину гармонійну систему. Отже, Бог – це найвища монада, найвищий центр силового притягання. Якщо немає іншого силового центру, то наш світ, котрий підпорядковується законові світової гармонії, є найкращим з усіх можливих світів. А існування зла у світі Лейбніц пояснює своїм вченням про теодицею (Боговиправдання). Якщо оцінювати зло за допомогою монадології, то його слід розуміти як прояв факту розвитку світу. Проблема зла і добра аналогічна до проблеми розвитку від несвідомого до свідомості. Про це ж можна говорити стосовно зла: в міру розвитку цього «найкращого з усіх світів» відбувається зменшення зла. Воно начебто відходить і нагромаджується в минулому.

У людини душа є центром гармонії як духовного світу, так і її організму. А світ людей є світом найвищої гармонії. Ті вчинки, що відхиляються від загальноновизнаних у суспільстві норм, люди здійснюють через недостатні знання. Людина

чинить зло тому, що неправильно робить свій вибір. Зло відбувається внаслідок хибно спрямованої волі людини.

На відміну від Декарта, Спінози раціоналізм Лейбніца є більш поміркованим. У своїй «Монадології» він не зводить духовне до раціонального. Його ідеї про Бога-Світло, Абсолют, про розвиток монад, наперед встановлену гармонію є містком від раціоналізму до ірраціоналізму, де сутність Бога не відкривається розуму безпосередньо, а є для нього незбагненною таємницею. Звичайно, тут дається взнаки не романський, а германський спосіб мислення. Останній відзначається ідеалістичною спрямованістю.

8.2. Сенсуалізм

Якщо раціоналізм був одним з філософських напрямів, котрий визнавав розум основою пізнання і поведінки людей, то сенсуалізм являє такий напрям у теорії пізнання, за яким чуттєвість є головною формою достовірного пізнання. На противагу раціоналізму сенсуалізм намагається вивести весь зміст пізнання з діяльності органів чуття. Сенсуалізм змикається з емпіризмом, котрий визнає чуттєвий досвід єдиним джерелом достовірного знання. Основна теза сенсуалізму – «нічого немає в розумі, чого б не було раніше у чуттях», — була висловлена ще Аристотелем. Правда, раціоналіст Лейбніц додав до неї: «окрім самого розуму», тобто здатності розуму досягати не тільки часткове, випадкове (чим обмежується чуттєве пізнання, але всезагальне, необхідне. Звичайно, проводити якийсь строгий кордон між раціоналістами і сенсуалістами не можна, оскільки філософські погляди класичних представників цих обох напрямів дуже часто переплітаються. Йдеться лише про акценти в теорії пізнання чи вихідні позиції.

Найбільш яскраво сенсуалізм як філософський напрям проявився у британських філософів, відомих своєю схильністю до практичного перетворення світу. Одним із перших філософів цього напрямку був **Джон Локк** (1632 – 1704 рр.). Головним твором Локка є «Досвід про людський розум».

Філософію Локка можна характеризувати як вчення, яке було спрямоване проти раціоналізму Декарта, Спінози й

Лейбніца. Локк заперечує існування «вроджених ідей», котрі відігравали таку важливу роль в теорії пізнання Декарта, і концепцію «вроджених принципів» Лейбніца, котрі представляли власне якусь природну потенцію розуміння ідей.

Людська думка (душа), вважав Локк, позбавлена будь-яких вроджених ідей, понять, принципів або ще чогось подібного. Він вважає душу чистим аркушем паперу. Лише досвід (за допомогою чуттєвого пізнання) заповнить письмом цей чистий аркуш.

Отже, всупереч Декарту Локк вважає, що вроджені ідеї взагалі не існують. Деякі істини, говорить він, отримуються з ідей одразу ж, тільки розум перетворює їх у твердження. Для відкриття і визнання інших істин необхідна довга послідовність упорядкованих ідей, належне порівняння їх і ретельно зроблені висновки. Деякі істини першого роду завдяки їх загальному та легкому визнанню помилково приймалися за природжені.

Насправді ж і поняття не народжуються разом з ними так само, як вміння і науки, хоча одні ідеї засвоюються людьми з більшою легкістю, ніж інші. Але і це залежить від ступеня застосовності органів нашого тіла і наших розумових здібностей.

Об'єктом мислення, за Локком, є ідеї – «білість», «твердість», «мислення», «рух», «людина», «військо» тощо. Але звідки вони приходять у розум? Єдиним джерелом ідей Локк вважає досвід, який виступає у двох формах – зовнішнього (чуттєве сприймання зовнішніх матеріальних речей і явищ) і внутрішнього (внутрішнє сприймання діяльності нашого розуму) досвіду. Зовнішній досвід виступає як сукупність відчуттів (жовтого, білого, гарячого, холодного, м'якого, твердого), внутрішній – як рефлексія (сприйняття таких операцій нашого розуму, як сприймання, мислення, сумнів, віра, пізнання, бажання і т.д.). Ці два джерела, тобто зовнішні матеріальні речі як об'єкти відчуття і внутрішні діяльність нашого власного розуму як об'єкт рефлексії, є тим єдиним, звідки беруть свій початок всі наші ідеї, які походять або з одного, або з іншого джерела. Зовнішні речі постачають ідеї чуттєвих якостей, що є різноманітними сприйняттями,

викликаними в нас речами, а розум постачає себе ідеями своєї власної діяльності.

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

Розрізняючи первинні й вторинні якості та виводячи все наше знання з досвіду, Локк зіткнувся з певними труднощами в тлумаченні такої фундаментальної категорії, як субстанція. Ідея субстанції, зауважує Локк, не сприймається нами ні через відчуття, ні через рефлексію. Не визнаючи і «природжений характер» цієї ідеї, англійський мислитель змушений зробити агностичний висновок про те, що ми позначаємо словом «субстанція» невизначене припущення невідомого чогось, що ми приймаємо за субстрат, або носія відомих нам ідей. Агностична реакція Локка на проблему статусу існування такої найзагальнішої категорії, як субстанція (вона й справді незводима до досвідного, «емпіричного» існування), була красномовним сигналом про неспроможність сенсуалістичного

підходу в подоланні труднощів альтернативної раціоналістичної позиції.

У ставленні до релігії Локк ставав на позиції індіферентності. Виступаючи проти релігійного фанатизму різних сект, філософ наполегливо закликав до віротерпимості. Захисту релігійної свободи він присвятив чотири листи про віротерпимість. У творі «Розумність християнства» Локк у дусі протестантизму намагався відділити «справжнє» вчення Христа від наступних видозмін. Позиція Локка була близькою до деїзму, однак він вважав, що навіть розумне потребує Об'явлення і прилучення до божественного досвіду «через Його Дух». А моральне добро, на його думку, мусить підпорядковуватися волі закону, що вкорінений у Божій волі, – «істинній основі моралі».

Одним із перших робить критичні висновки з цієї обставини британський філософ **Джордж Берклі** (1685 – 1753рр.). Основною його працею є «Трактат про принципи людського знання». У ньому філософ розвиває свою філософську систему. Його філософія близька до локківського сенсуалізму, однак більше спрямована на захист релігії, хоча цей захист не завжди послідовний і дієвий.

З самого початку він наголошує на тому, що загальновідомий факт існування речей (стілів, стільців, яблук тощо) аж ніяк не означає їх об'єктивного, незалежного від нашого духу існування. Коли я кажу, що стіл, на якому я пишу, існує, то це значить, що я бачу і відчуваю його; і якби я вийшов зі своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, розуміючи під цим, що якби я був у своїй кімнаті, то міг би сприймати його, або ж що який-небудь інший дух дійсно сприймає його. Філософ тлумачить реальність як таку, що безпосередньо спостерігається, сприймається, переживається. Єдиний смисл, який має слово «існувати», є «бути сприйманим», адже єдиним, з чим безпосередньо має справу людина, спілкуючись зі світом речей, є ті або інші зорові, слухові, дотикові відчуття в певних комбінаціях і послідовностях.

Якщо Локк ще не зрікався ідеї об'єктивного існування речей, оскільки вважав об'єктивно існуючими принаймні їхні первинні якості, то Берклі цілком послідовно і слушно вказує на

відсутність принципової відмінності між первинними і вторинними якостями, оскільки як одні, так і другі даються нам через відчуття. Далі Берклі міркує так: як я неспроможний бачити або відчувати щось без дійсного відчуття речі, так само я неспроможний мислити сприйняті речі або предмет незалежно від їх відчуття або сприймання. Насправді об'єкт і відчуття є одне і те ж саме, і тому не можуть бути абстраговані одне від одного.

Незважаючи на те, що філософія Берклі є суб'єктивістичною, сенсуалістичною, витриманою в дусі Нового часу, все ж таки вона є теологічною. На цьому наголошує сам єпископ, говорячи про неможливість з позицій суб'єктивізму відповісти на питання про те, звідки, власне, беруться самі «безпосередні дані», відчуття. Оскільки вони можуть існувати лише в дусі, то, вочевидь, перед тим як вони з'являються у моєму дусі, вони повинні існувати деінде, в іншому дусі. З усього цього я роблю висновок, – пише Берклі, – що існує дух, який в усякий момент викликає в мені чуттєві враження, які я сприймаю. А з розмаїття, порядку і особливостей можна зробити висновок, що їх Творець незмірно мудрий, могутній і добрий.

І все ж філософія Берклі в кінцевому рахунку вела до заперечення існування не тільки тілесної субстанції, але й духовної. Адже підкреслюючи, що його міркування не заперечують існування речей, які «я бачу своїми очима, торкаю своїми руками», і що «єдина річ, існування якої ми заперечуємо, є те, що філософи називають матерією, або тілесною субстанцією», Берклі водночас не помічає, що його аргументи такою ж мірою спростовують існування духовної субстанції, в існуванні якої Берклі був цілком переконаний.

Більш послідовним виявився інший англійський філософ – **Давид Юм** (1711 — 1776 рр.). Найбільш відома робота Юма — «Дослідження людського розуму». Ця праця присвячена проблематиці пізнання. По суті він продовжує принцип сенсуалізму, але у відповіді на запитання про те, що є джерелом наших відчуттів, відрізняється як від Локка, так і від Берклі. Якщо Локк бачить джерело наших відчуттів у реальності, у зовнішньому світі, а Берклі – в Дусі, або Богові, то Юм не

погоджується з обома цими рішеннями. Він не приймає гіпотезу **Локка** про існування зовнішнього світу як джерела наших відчуттів, але не погоджується і зі спробою Берклі довести, що матерія, тобто зовнішній світ, не існує. Єдино і незаперечно існуючим філософ вважав лише враження – враження відчуттів і враження рефлексії. Що ж до субстанції (не тільки тілесної, але й духовної), то це просто зручна фікція нашої уяви. Наша уява цілком вільно (і довільно) комбінує враження, результатом чого і є реальність. Із вражень, або ідей пам'яті, ми створюємо свого роду систему, яка охоплює все, що ми пам'ятаємо як сприйняте – чи то внутрішнім сприйманням, чи то зовнішніми чуттями. І кожную частину цієї системи, поряд з наявними враженнями, звичайно називаємо реальністю.

Існування для Юма, як і для Берклі, тотожне сприйняттю. Але, на відміну від Берклі, Юм більш послідовно твердить, що єдино незаперечним є існування вражень, що ж до існування чи неіснування поза цими враженнями тілесної або духовної субстанції, то тут нічого певного ми сказати не можемо. Одним із центральних понять його філософії є віра. Оскільки ми не знаємо і не можемо знати, чи існують об'єктивні джерела вражень (предмети, явища), чи вони просто довільні витвори нашої фантазії, ми можемо в наших життєвих ситуаціях керуватися будь-якими уявленнями про їх статус. Оскільки ж специфіка людського життя така, то нам зручніше керуватися уявленнями про об'єктивне існування предметів і явищ світу. І в цьому немає нічого неправильного. Єдине, про що слід при цьому пам'ятати: наша певність в об'єктивному існуванні світу, яка базується на вірі, аж ніяк не може претендувати на істинність.

Власне кажучи, філософія Юма, як і філософія його попередників Локка і Берклі, не позбавлена суперечностей. Зрештою, це стосується усієї філософії Нового часу, котра є більше натурфілософією, тобто філософією, яку більше цікавить метод, як досліджувати природу, а не глибини її основи. Не можна твердити про відсутність Бога у цій філософії, але Він виявляється там у кращому разі на другому плані, а це може

дуже легко привести до позитивізму, а відтак до матеріалізму. Підтвердженням цьому є французька філософія XVIII ст.

8.3. Французьке Просвітництво

Просвітництво є специфічною епохою в тому історичному відрізку життя Європи, який називають Новим часом. Якщо особливим набутком Нового часу є критично-аналітичне мислення, породжене розвитком наукових знань, то особливістю Просвітництва є перенесення інтересу зі сфери дослідження, вивчення шляхів пізнання природи, що було типовим для XVII століття, на соціальні, політичні, правові, економічні, релігійні взаємини людей, і це стає найбільш характерним для Європи XVIII ст. Отже, через усю філософію XVII ст. проходить центральна думка про «розумність світу». Ця думка трансформується у XVIII ст. в ідею Просвітництва як головної рушійної сили історії, джерела і основного засобу досягнення людством рівності, братерства і свободи, тобто стану відповідності вимогам розуму, Царства Розуму. Але перебільшення ролі розуму в житті як людської одиниці, так і суспільства в цілому привело більшість просвітників до підміни духовності як цілісного світу свідомості, чуттєвості підсвідомого й неусвідомленого досвіду *розсудковою* діяльністю людини, що існує лише в межах рефлексивного мислення (формальної логіки). Це підштовхувало до однобічності у підходах, оцінках сфери соціальних взаємин людей.

Одним із перших філософів-просвітників був **Шарль Луї де Монтеск'є** (1689 — 1755 рр.). Після завершення навчання він працює в різних судових і політичних установах (перебував на посаді президента парламенту свого рідного міста Бордо). У 20-х роках XVIII ст. починає інтенсивно займатися вивченням як природничих (ботаніка, фізика), так і суспільних (історія і право) наук, відходить від політичного та суспільного життя і систематично займається науково-літературною діяльністю.

Вже на початку 20-х років він видає свою першу значну працю «Перські листи». Однак основною працею Монтеск'є є книга «Про дух законів». Ця праця була виразом дійсничої онтології, яка розглядала Бога як творця, що діє за об'єктивними

законами. Завданням філософії, на його думку, є пізнання причинових зв'язків матеріальної дійсності, що рухається за законами механіки. В царині пізнання він відстоював ідею відображення зовнішнього світу у свідомості людини на основі діяльності розуму. Теологічній інтерпретації історичного процесу Монтеск'є протиставляє ідеї географічної школи в соціології, основоположником якої він вважається. Закон історії тлумачиться в просвітницькому дусі як «людський розум, що править народами». Діяння закону він пов'язує з певними природними (головним чином географічними) обставинами. При створенні законів обов'язково слід враховувати ті природні умови, в яких історично формувався народ: розмір території, його ремесло, побут і звичаї народу. Відношення законів до всіх цих природних обставин і становлять те, що Монтеск'є називає «духом законів».

Помірний клімат, міркує Монтеск'є, сприяє формуванню таких рис, як войовничість, хоробрість, волелюбність. Разом із тим у занадто теплих країнах люди ледачі, розбещені, покірні. Родючий ґрунт вимагає занадто багато часу для свого обробітку, тому землероби залюбки поступаються правом на управління країною одній особі. В землеробських народів найчастіше зустрічається монархічна і навіть деспотична форма правління. На неродючих же землях частіше зустрічаємо народне, республіканське правління.

Незважаючи на механістичну орієнтацію, Монтеск'є шукає опори в природі, пропонує раціональні підстави для діяльності по вдосконаленню законів. Вказуючи на непридатність феодальних порядків для тодішньої Франції, Монтеск'є досить скептично ставився до перспективи їх революційного перетворення, віддаючи перевагу шляху поступового реформування суспільства. Філософ побоювався, і не без підстав, що усунення «старого зла» шляхом насильства може стати джерелом «зла нового». Тому Монтеск'є відносить себе до тих філософів, які чують старе зло, бачать засоби для його виправлення, але водночас бачать і нове зло, що породжується цим виправленням. Вони зберігають недобре,

боячись гіршого, і задовольняються існуючим благом, якщо сумніваються в можливості кращого.

Класичним філософом епохи Просвітництва, з іменем якого прийнято її розпочинати, був **Франсуа-Марі Аруе** (1694 — 1778 рр.), який увійшов в історію світової культури як **Вольтер**. Драматург, автор повістей і романів, поет, історик, знавець юриспруденції – в усіх цих і ще у багатьох галузях він залишив помітний внесок. Але насамперед Вольтер – відомий філософ, автор таких філософських творів, як «Філософські листи», «Трактат про метафізику», «Філософський словник» та багатьох інших. Вольтер перебував під сильним впливом ідей Локка, Ньютона, Бейля. Органічну частину його філософських поглядів становить критична переоцінка філософії Декарта та Лейбніца. Філософія уявляється йому не тільки зібранням повчань, догм, поглядів чи логічно спрощеною системою, вона є перш за все великою зброєю розуму у боротьбі проти віджилих суспільних порядків, у боротьбі за перетворення світу.

Вольтер досить високо оцінює заслуги англійських філософів, зокрема Бекона і Гоббса. «Новий Органон» Бекона він визначає як працю, котру можна використати як рихтування при побудові нової філософії. Емпіризм англійської філософії настільки вплинув на Вольтера, що він вважає його єдиним методом пізнання, за допомогою якого можна досягти істини.

У філософії Вольтера на перший план висувається характерна для просвітницької думки риса – рішучий поворот до живої практики людського життя, соціальної проблематики, упорядкування і вдосконалення (згідно з вимогами розуму) людського існування у світі. Інша характерна для просвітницької позиції риса – детеологізація світоглядних основ суспільної свідомості. Така позиція Вольтера не мала під собою атеїстичної основи, це була скоріше критика клерикалізму та релігійного фанатизму. Як і більша частина просвітників, Вольтер був прихильником деїзму.

У своїй творчості просвітник постійно проводив ідею, виражену у відомій максимі, що її йому приписують: «Якби Бога не було, Його слід було б вигадати». Антиклерикальна орієнтація Вольтера не є запереченням релігії як такої. Він не

приходить до ідеї про необхідність ліквідації релігії, а вимагає лише релігійної свободи. У своєму «Філософському словнику» Вольтер писав: «Філософ, що визнає Бога, володіє безліччю можливостей, тотожних упевненості, в той час як в атеїста залишаються самі лише сумніви. Можна розвинути цілу низку доказів, що руйнують атеїзм у філософії. Зрозуміло, що в моралі набагато більше сенсу у визнанні Бога, ніж у недопущенні Його існування. В інтересах всього людства, щоб існував Бог, який карав би те, чого не в змозі придушити людське правосуддя; але зрозуміло також, що краще було б не визнавати Бога, ніж поклонятися в Його особі варвару, котрому слід приносити людські жертви, як це відбувалось у багатьох народів» (Вольтер. Философские сочинения. – М., 1989. – С. 622-623). В цих словах Вольтера, як у дзеркалі, відображається все Просвітництво. Філософ, як і його сучасники, схилявся до реформаційного шляху перетворень феодальних порядків. За допомогою релігії він хотів втримати чернь від бунтів і повстань. Однак вільнодумство, деїзм, що проповідував Вольтер, було однією із причин французької революції.

На таких же позиціях стоїть молодший сучасник Вольтера **Жан-Жак Руссо** (1712 — 1778 рр.). Він теж відомий письменник, публіцист і філософ. Як і його сучасники, він стоїть на позиціях деїзму. Не заперечуючи об'єктивно існування матерії поза і незалежно від людського пізнання, Руссо виключав можливість пізнання їх сутності. Абсолютизуючи роль чуттєвого пізнання, він принижував теоретичне мислення, його роль у встановленні істини.

Але талант дослідника проявився у нього у соціальній філософії. Найбільш відомими працями Руссо є «Міркування про науки і мистецтва», «Походження і основи нерівності між людьми», «Про суспільний договір». Вбачаючи джерело змін людського життя в розумі, Руссо водночас вважає, що і сам розум при цьому зазнає впливів життєвих потреб людей. Люди, що спочатку жили в «природному» стані, поступово переходять у «суспільний стан», об'єднуються спершу в сім'ї, а відтак – в племена. Тут люди живуть ще вільно, здорові й щасливі,

продовжують насолоджуватися усіма радощами спілкування, які ще не порушують їх незалежність.

Ідеалізуючи в такий спосіб первісні (родоплемінні) відносини між людьми, Руссо малює подальші події як перехід до громадянського суспільства і держави, що виявилася результатом своєрідної загальнолюдської «конвенції», суспільного договору. Тут виникає приватна власність, а це веде до ліквідації рівності та втрати свободи. Руссо і тут прагне раціонально пояснити такий стан речей: більш сильні і здорові виробляють значно більше продуктів, ніж інші. Вироблювані «надлишки» нагромаджуються, з'являється обмін, торгівля, зростає цивілізація, найпомітнішими ознаками якої стають виробництво заліза і знарядь із нього, що значно поліпшує виробництво хліба. Залізо та хліб, на думку Руссо, цивілізували людей і згубили рід людський.

Таке суспільство має бути ліквідоване і натомість збудоване нове суспільство на засадах нового суспільного договору. Нове суспільство відчужує майже все на користь держави, але лише в тому розумінні, що держава забезпечує за кожним користування цим майном, не допускаючи існування у суспільстві «ані багатіїв, ані жебраків». Новий суспільний договір – це фактично заклик повернення назад, до первісної простоти та рівності «природного стану» людини. Руссо намагався знайти таку форму асоціації людей, яка захищала б і охороняла всім авторитетом суспільства кожную особистість, охороняла б майно кожного члена суспільства і давала б можливість кожній людині, поєднаній у своїй діяльності з іншими людьми, підкорятися тільки самій собі і залишатися вільною, тобто такою, якою вона була в природному стані. Основний наголос Руссо робить на розум, шляхи й засоби приведення суспільства у відповідність з вимогами розуму, насамперед такими, як рівність, свобода і братерство. В теоретичному плані це виглядало начебто і непогано, але практика життя виявилась інакшою. Бунти, повстання, революції, що проходили під цими гаслами, окрім ентузіазму мас, приносили біль і страждання людині. Що означала людина для революції? Чи була вона якоюсь самобутньою, неповторною творчою особистістю, яка має велику ціну?

8.4. Французький матеріалізм

На це питання досить-таки негативну відповідь дала логіка французьких матеріалістів: **Жюльєна Офре де Ламетрі** (1709 — 1751 рр.), **Клода-Адріана Гельвеція** (1715 — 1771 рр.), **Поля-Анрі Гольбаха** (1723 — 1789 рр.). Їх відверта матеріалістична та атеїстична позиція стала безпосередню філософсько-світоглядною увертюрою до Великої французької революції 1789 — 1794 рр. Французьке Просвітництво, а відтак матеріалізм значною мірою спростили погляди на людину. Джерелом такого спрощення була філософія Декарта, який охарактеризував людину, як «машину з кісток і м'яса», а це вело до низки парадоксів, що знайшли свій вияв у революції. Ламетрі пише книгу «Людина-машина». Сама назва твору свідчить про механічний підхід до розуміння людини. Душу він вважає матеріальним «рушієм» живого організму. Різниця між людиною і твариною лише кількісна – в розмірах і структурі мозку. Отже, якщо людина – це машина, то вона не здатна на жодні самостійні, творчі дії.

Гольбах у книзі «Система природи» проводить ідею, в основі якої є принцип редукованості – можливості зведення всіх явищ природи і всіх природних сил до різних форм руху матеріальних частин. Він веде мову про саморух матерії. Людина, на думку Гольбаха, вважає себе специфічною істотою лише «завдяки недостатньому міркуванню над своєю природою», звідки виникають питання духовності. Подібні невизначені слова вигадані майстрами умоглядних тонкощів. Насправді ж, будучи природною істотою, людина цілком підпорядкована природі, а тому в розмовах про свободу абсолютно немає сенсу.

Бути вільним — це значить піддаватись необхідним мотивам, які ми носимо в самих собі. **Гольбах** відверто стає на фаталістичні позиції. А прийняття фаталізму, на його думку, дуже корисне, бо тоді людина стає спокійною. Сама природа є величезною машиною, невеличкою пружиною якої є людина. Вона практично нічого не зможе зробити, нічого змінити, ніколи виправитися – отже, вона приречена.

Інший філософ того часу, **Гельвецій**, автор книг «Про дух», «Про людину», визнає об'єктивне існування зовнішнього світу і підкреслює його матеріальний характер. Людина невіддільна від природи і підпорядкована тим самим закономірностям. Прихильник строгого детермінізму, він вважав, що в природі все відбувається згідно з усезагальними законами, яким підпорядкований рух матерії. Людська поведінка і діяльність підпорядковані *закону інтересів*. В людині, з одного боку, діють природні фізичні потреби, а з другого – пристрасті. Серед фізичних потреб на першому місці – голод і фізичний біль. Значну роль серед пристрастей відіграє самолюбство. Головним критерієм моральності є користь. Основу доброчинної поведінки він вбачає у досягненні гармонії між індивідуальними і суспільними інтересами. Суспільний устрій бачиться з позицій так званого «третього стану». Суспільство виникає з «господарських сімей». Громадянин — це власник у прямому розумінні слова. На троні має перебувати філософ, який гарантує основні невід'ємні права людини. Приватна власність є священною. Вихованню людей сприяють «добрі» закони. Майже всі нещастя людей і народів викликані недосконалістю їх законів і надто нерівним розподілом багатства. Здається, все просто і зрозуміло. Встанови тільки добрі закони, наведи порядок у країні – все вирішиться дуже швидко, і всі люди стануть щасливі. «Третій стан», його гірші послідовники в кращому разі були мрійниками, творцями ідей, котрі нерідко запроваджували їх у глухий кут. Антигуманізм їх позицій був очевидним. Він вплинув на філософію різних революцій і переворотів. Якщо з позицій розуму (?) інтерес народу вищий від інтересу індивіда, то виправдовується принесення людей в жертву. Адже чого варте сотворіння із кісток і м'яса?

Виданий під час Великої французької революції закон про «підозрілих» давав «право» карати кожного, хто не тільки бореться проти Республіки, але й тих, хто активно не виступає на її захист. Сумнозвісний редактор газети «Друг народу» Марат на початку 1790 р. писав на її сторінках: «Кілька своєчасно відрубаних голів надовго стримають ворогів суспільства»; ще через півроку: «П'ятсот-шістсот відрубаних голів забезпечили б

нам спокій, свободу і щастя»; в кінці року: «Можливо, доведеться відрубати п'ять-шість тисяч голів, але коли б навіть довелося відрубати й двадцять тисяч, не можна вагатися ані хвилини».

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

Не варто дивуватися вождям більшовизму в колишньому Радянському Союзі. Адже і вони протягом 70 років проводили ту ж саму політику, на основі тієї ж матеріалістичної філософії.

Дещо своєрідною виявляється позиція **Дені Дідро** (1713 — 1784 рр.), філософа, теоретика мистецтва, письменника, організатора і редактора французької «Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел».

У творах «Думки про пояснення природи», «Розмова Д'Аламбера з Дідро», «Сон Д'Аламбера», «Філософські принципи матерії і руху», «Монахія», «Племінник Рамо», «Жак-фаталіст та його господар» він відстоював ідеї про матеріальність світу, про єдину, вічну, несотворену матерію як об'єктивну реальність. Відкидаючи дуалізм, він вважав матерію єдиною субстанцією. На перший погляд позиція Дідро та сама, що і в його сучасників — філософів-матеріалістів. Для нього немає різниці між мармуром і людиною. І те, і друге — порох.

Але все-таки різниця між Дідро і його колегами є. Останні висловлювали свої погляди в систематичних природничо-наукових трактатах. Специфіка природничо-наукового погляду полягає в тому, що він фіксує тільки дійсне, зображає світ таким, яким він є. Але об'єктивна реальність є лише одним з вимірів його існування. Адже об'єктивна реальність охоплює і те, що було, і те, що є, і те, що буде. Звичайно, специфічно людське буття разом з його найістотнішими рисами — свободою, творчістю, історичністю — просто неможливо виразити природничо-науковими засобами.

Щодо Дідро, то він застосовує в більшості своїх творів не традиційно натуралістичну форму трактату, а діалог, який

відкриває ширші можливості для відображення багатомірних структур людського існування.

Крім філософських, у стилі часу, творів, Дідро писав художні – «Племінник Рамо», «Жак-фаталіст та його господар». Звільнившись від натуралістичного стилю міркування, Дідро пропонує нетрадиційні рішення проблем, у т.ч. і проблеми свободи. Цікавим в тому відношенні є сюжет роману «Жак-фаталіст...». Сюжет, з одного боку, зовсім не стрункий і не організований, але все це робиться для того, щоби показати, що таким є життя. Герой роману Жак намагається тлумачити як єдино можливе лише те, що «наперед визначене», здетермінізоване, невідворотне. Але його господар заперечує такі думки, вказуючи на принципову можливість прямо протилежного пояснення. Якщо в природничо-наукових трактатах французьких матеріалістів все було ясно і зрозуміло, то в діалогах Дідро вже існують сумніви в істинності тверджень матеріалістів.

У своїх діалогах Дідро впритул підійшов до ідеї єдності і боротьби суперечностей, до ідеї антиномічності буття, насамперед людського. Французький матеріалізм, який був своєрідною спокусою для світової філософії, долався німецькою ідеалістичною філософією.

ТЕМА 9. НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ XVIII — XIX ст ст.

Про історичні джерела німецької філософії можна говорити багато. Це велика тема, яка вимагає спеціального дослідження. Джерела ці сягають і античності, і середньовіччя. Величезний вплив на розвиток німецької філософії мав Платон і Аристотель, філософи елліністичної доби, зокрема неоплатоніки, св. Августин та середньовічні містики. Однак найближчими джерелами німецької класичної філософії прийнято вважати німецьку містику та німецьке Просвітництво. Взагалі німецька філософія розглядуваного нами періоду унікальна. Ми вже зазначали, що французький матеріалізм був подоланий німецькою ідеалістичною філософією. Власне заслугою німецьких філософів є те, що вони повернули філософії справжній її сенс. А це відбулося завдяки філософському ідеалізму, який процвітав на німецькому ґрунті: саме німецька містика та німецьке Просвітництво зазнали особливого впливу ідеалізму. Німеччина має свою оригінальну філософію. І якщо вже оперувати поняттям філософської парадигми, східної і західної, то без перебільшення можемо стверджувати, що німецька філософія є ближчою до східної філософської парадигми, ніж до західної.

Східний неоплатонізм слугував для формування пізньосередньовічної містики Майстра Екхарта та його послідовників. Німецька містика, а також німецька Реформація спричинилися до виникнення того унікального світоглядного утворення, яке отримало назву «німецька класична філософія».

Чому класична? Адже класиками у літературі, образотворчому мистецтві, музиці ми називаємо людей, котрі зробили великий внесок у світову культуру. Їх твори перетнули кордон багатьох країн і стали надбанням різних культур незалежно від часу та простору. Звичайно, класичними філософіями можна назвати з певними застереженнями і англійську, і французьку. Але все-таки, як нам видається, найбільш класичною є німецька філософія, оскільки саме в Німеччині відбувається своєрідний ренесанс правдивої

філософії. Саме німці дали світові велику плеяду філософів-ідеалістів, спадщина яких актуальна по сьогодні.

Отже, на початку скажемо, що німецька містика була джерелом німецької класичної філософії. Апофатизм, чи апофатичне богопізнання, можна вважати одним із джерел діалектики. Бога ми не можемо пізнати, твердили містики. Але Його чітко переживаємо, відчуваємо. Близькою тут є аналогія такого плану. Якесь людина стає близькою і дорогою для іншої людини. Пояснити це інколи важко і неможливо, а відчуття легко. І це відчуття навіть не потребує пояснення, розбору, аналізу. Просто — є, як є.

Діалектика у своїй суті є взаємопереходом заперечення і ствердження чогось нового, небувалого, того, що приходить з нічого у щось. Майстер Екхарт твердить, що Абсолют виявляє себе як творче начало світу. Чиста божественність і творче начало взаємодіють у нескінченному діалозі небуття та буття, породжуючи божественно світовий процес покладання ієрархії модусів, що самоконструюють себе в ході внутрішнього самоосягання кожного наступного модуса.

Діалектиками-містиками в німецькій філософії були **Якоб Бйоме** (1575 — 1624 рр.) та **Йоган Шефлер** (1624—1677 рр.), відомий під псевдонімом Ангелюс Сілезіус. У всьому існуючому Бйоме бачить роздвоєність і суперечності, процеси боротьби добра і зла, світла і темряви. Все існуюче складається з «так» і «ні». Без тотожності протилежних сил, що борються в одному предметі, все зупиниться і перетвориться у ніщо. Шефлер (Сілезіус) розглядав увесь світовий діалектичний процес як нескінченний діалог особистого «Я» людини і космічного божественного «Я», яке попри всю свою незрівнянну вищість щодо людського «Я» є водночас «рівноправним співрозмовником». Немає нічого дивного у тому, що німецьке Просвітництво йде у парі з німецькою містикою як джерело німецької класичної філософії. Спільними для цих течій є їх ідеалістичний характер.

На початку XVIII ст. у Німеччині поширюються ідеї західноєвропейського Просвітництва. Одним із ранніх представників цієї філософії був **Христіан Вольф**

(1679 — 1754 pp.). Принципи моралі він тлумачить як об'єктивно зумовлені норми поведінки людей, що визначаються самою структурою об'єктивного світу. Вольф та його послідовники були впевнені, що поширення освіти та знань приведе до негайного вирішення всіх складних проблем буття. Однією із центральних ідей у просвітників була ідея суспільного поступу. Особливу роль відіграла ідея національного об'єднання Німеччини і, відповідно, розвитку національної німецької культури. До німецьких просвітників належали **Г.Є. Лессінг** (1729 — 1781 pp.) та **М. Мендельсон** (1729 — 1786 pp.). Метод Просвітництва вони вбачали в духовному спрямуванні людей у житті відповідно до велінь розуму.

У середині XVIII ст. німецьке Просвітництво зазнає дедалі більшого впливу екзистенціально-діалектичної традиції німецької містичної філософії. Так, протестантський пієтизм (*pietas* – благочестя), який тісно пов'язаний у своїх філософських інтенціях з просвітницьким раціоналізмом, виявляє в той же час виразне тяжіння до традиційної філософської містики. Проте з особливою силою вплив пієтизму на німецьке Просвітництво позначився у творчості учасників суспільно-політичного руху «Буря і Натиск» (*Sturm und Drang*). У складі діячів цього руху були видатні німецькі письменники і вчені Й. В. Гете, Ф. Шіллер. Цей рух став своєрідним вибухом індивідуалізму, виявив себе в підвищеному інтересі до проблем особистості, до внутрішнього життя окремої людини, в різкому недовір'ї до розсудку, до раціоналістичних принципів, що їх відстоювали діячі раннього Просвітництва. Раптово виявили себе складність, багатство, таємничі глибини духовного життя людини.

Один із представників цього руху **Йоган Готфрід Гердер** (1744 — 1803 pp.) пропонує відмовитись від раціоналістичної програми Просвітництва і підкреслює натомість важливу роль чуттєвості в житті людини.

Гердер звертається до народних джерел мистецтва. Він вважає, що саме у цьому мистецтві виражено дух народу. У своїй творчості просвітник обстоював діалектичну ідею становлення та розвитку світу як органічного цілого. Історія

людського суспільства розуміється як продовження історії природи. Оригінальна просвітницька програма Гердера була окреслена ним у «Щоденнику моєї подорожі» в 1769 р. У цій праці можна знайти рядки, присвячені Україні. «Україна, – пише Гердер, – стане колись новою Грецією, прекрасне підсоння цього краю, весела вдача народу, його музичний хист, родюча земля колись прокинуться; тільки з малих племен, якими також були колись греки, постане велика, культурна нація, і її межі простягнуться до Чорного моря, а звідтіля ген у далекий світ». (Цит. за: Філософія. Курс лекцій. – К., 1994. – С. 133). Представниками Просвітництва були згадувані вже Гете і Шіллер, філософ мови Вільгельм Гумбольдт та природодослідник Олександр Гумбольдт.

Окремо слід сказати про **Йогана Георга Гамана** (1730 — 1788 рр.), який відверто відкинув раціоналізм, акцентуючи увагу на інтуїтивних, з його точки зору визначальних, моментах пізнання. Аналогічної позиції дотримувався **Фрідріх Генріх Якобі** (1743 — 1819 рр.). Заперечуючи розсудковий раціоналізм Просвітництва, він протиставляє останньому ірраціоналістичну позицію, передбачаючи в деяких принципових моментах майбутні позиції «філософії життя» та екзистенціалізму.

У творчій полеміці містично-діалектичної традиції та раціоналістичної програми Просвітництва відбувався процес становлення німецької класичної філософії, засновником якої став Іммануїл Кант.

9.1. Кант. Фіхте. Шеллінг.

Іммануїл Кант є не тільки засновником, але найбільш оригінальним, самобутнім і, без перебільшення, неперевершеним представником німецької класичної філософії.

Докритичний період творчості Канта. У філософській творчості Канта виділяються два основні періоди – «докритичний» (1746 — 1769 рр.) і критичний (1770 — 1797 рр.).

У докритичному періоді Канта, згідно з тодішнім станом речей, поєднувались природничо-науковий «матеріалізм» та лейбніціансько-вольф'янська метафізика, яку він акуратно читав

за підручником Баумгартена. Але і в цей же час він виявляє великий інтерес до космології та космогонії і починає займати дедалі більш незалежну позицію стосовно лейбніціанської натурфілософії. Зазначимо, що тодішня система викладання була такою, що за цією традицією, правда, в обробці І. Вольфа, йшли всі німецькі вчені того часу. Кант знаходить раціональні зерна в картезіанській картині світу і остаточно визнає авторитет Ньютона.

У цьому сенсі характерною є робота Канта про зміни обертання Землі навколо своєї осі під впливом припливного тертя від гравітації Місяця. У ній проводиться ідея історичної зміни небесних тіл, що вивчається заради передбачення їх майбутнього стану. Ця ідея розвитку є чільною в його праці «Питання про те, чи старіє Земля з фізичної точки зору» (1754 р.), де Кант говорить: «... Всесвіт буде утворювати нові світи, щоби поповнити шкоду, завдану йому у якомусь місці». Тут мова йде, очевидно, про те, що матерія незнищенна, що вона може переходити з одного стану в інший.

У 1755 р. Кант публікує «Всезагальну природничу історію і теорію неба», у якій він виклав гіпотезу про виникнення, розвиток і дальшу долю Сонячної системи, яка склалася природним шляхом. Причому порядок і будова світів розвиваються поступово, у певній послідовності з запасу *«створеної природної речовини»*. Зверніть увагу на думку Канта *«створеної»*, створеної Богом, очевидно. Звичайно, і тут Кант не матеріаліст. Дія матерії в плані утворення нових світів пов'язана у Канта із законом відштовхування і притягання речовин. Кант заперечує можливість абсолютного спокою і намагається довести визначальний рух матерії у Всесвіті. Одна із його фраз звучить: «... дайте мені матерію, і я покажу вам, як з неї повинен виникнути світ».

Основний зміст космогонії Канта такий: розсіянні матеріальні частинки (холодне і розріджене пилове нагромадження) внаслідок тяжіння поступово утворили величезну хмару, всередині якої притягання і відштовхування породили вихори та кулевидні згустки, що нагріваються від тертя. Це були майбутнє Сонце і його планети. В принципі так

само виникають і інші планетні системи навколо зірок Чумацького шляху, а також різні туманності за його межами й, очевидно, ієрархічні системи зірок, галактики зі своїми планетами. Кант не був прибічником унікальності Землі, а припускав, що такі чи подібні планети існують у світі ще.

Кант вважав, що окремі космічні тіла та цілі світи народжуються і розвиваються, а потім гинуть, але їх кінець є початком нових космічних процесів.

Кант не заперечував існування Бога. Він апелював до Нього як до творця матерії і законів її руху. В 1763 р. він написав твір «Єдино можлива підстава для доказу буття Бога», в якому від фізико-теологічного доказу він звернувся до онтологічного, виправленого за Лейбніцом. По-друге, в тому, що в той час у Канта виявляються агностичні мотиви: він твердить, що природні причини не в стані пояснити походження живої природи, не здатні «точно виявити на основі механіки виникнення однієї тільки рослини чи гусениці». Тут, власне, Кант, як і інші серйозні природознавці, на основі великої праці доходить висновку, що світ остаточно пізнати неможливо без звертання до величі Бога.

У період «докритичного» Канта дедалі частіше виявляється тенденція до відриву свідомості від буття. Він наполягає на тому, що реальні відносини, підстави, заперечення «зовсім іншого роду», ніж відносини, підстави, заперечення логічні. Кант твердив, що розумне пізнає світ, виходячи із властивих тільки йому, розуму, логічних зв'язків.

Вихідні поняття теорії пізнання. Вже в докритичний період у Канта виникають ідеї, які він пізніше розвине у своїй теорії пізнання. Первинний вплив на його теорії мали Юм, а також Лейбніц, котрий проводив різницю між інтелегібельним світом сутностей та чуттєвим світом якостей.

Критичний період творчості Канта починається з 1770 р. Саме в цьому році він захищає дисертацію «Про форми і принципи чуттєво сприйнятого та інтелектуального світу». Кант дає переоцінку раціоналізму і сенсуалізму своїх попередників Вольфа, Локка і Гольбаха. Надії просвітників, які вважали, що таємниці природи можна швидко пізнати, видаються тому

наївними, хоча він, ясна річ, не відмовляється від наукового пізнання.

Кант висуває завдання: обмежити знання, щоби звільнити місце вірі, й з другого боку, показати, що критика розуму з необхідністю приводить в кінцевому рахунку до науки.

Піддаючи критиці попередню метафізику, Кант створює свою філософію, яку називає критичним, або ж «трансцендентальним» ідеалізмом. У ній Кант поділив здатності людської душі на здатність: 1) пізнання, 2) почуття задоволення і незадоволення і 3) бажання. *Перше* – діяльність розсудку, що формує науку про природу; *друге* – це здатність судження, що створює філософію природи і мистецтва; *третє* – це те, що спрямовує розум на пошуки кінцевих цілей для досягнення моральності і свободи.

Для Канта філософія можлива як критика. Він вважає, що перш ніж науково пізнавати, треба дослідити можливості самих інструментів людського пізнання.

Пізніше Гегель покритує його як схоласта, котрий хотів навчитися плавати раніше, ніж кинути у воду.

На початку Кант ставить питання: що можу я знати? Пізніше до нього додається ще три: що я повинен робити? на що можу надіятися? що таке людина і ким вона може стати?

Перше питання вирішується в критиці чистого розуму, друге – в критиці практичного розуму, третє – в релігії в межах тільки розуму, четверте – в антропології.

Для цієї роботи має бути створена «критика чистого розуму». Розум (Vernunft) – це сукупність всіх пізнавальних здатностей, це чуттєвість, розсудок. Слово «чистий» – *reine* – вільний від емпірії і практичної мети, а в цьому значенні теоретичний.

Знання він поділяє на недосконале і досконале (істинно наукове), що веде до безумовної достовірності, всезагальності і необхідності, а цього досвід не дасть. Кант вважає, що знання має позаемпіричний, тобто *апріорний* характер. Отже, в його теорії пізнання виникають два великі розділи: знання емпіричне (апостеріорне) і «чисте» (апріорне). На цей поділ накладається

інший поділ знання на аналітичне (erläuternde), тобто пояснює, і синтетичне (erweiternde), припошуюче.

Як ми вже зазначили, Кант розчленовує пізнавальну здатність в цілому (розум в широкому значенні цього слова) на три різні здатності: 1) чуттєвість (Sinnlichkeit); 2) розсудок (Verstand); 3) власне розум (Vernunft). Кожній із здатностей він ставить запитання: 1) чи можлива чиста математика; 2) чи можливе чисте природознавство; 3) чи можлива метафізика, тобто філософська онтологія?

Відповідно до трьох запитань, звернених на три здатності пізнання, ґносеологія Канта ділиться на трансцендентальну естетику, трансцендентальну аналітику і трансцендентальну діалектику.

Трансцендентальний протиставляється в Канта *трансцендентному*. Інколи ці терміни збігаються, інколи ні.

Трансцендентне – це те, що хоча і попереджує досвід, але призначене для того, щоби зробити можливим досвідне пізнання. Коли ці поняття виходять за межі досвіду, тоді їх застосування називається трансцендентним. Трансцендентне перебуває поза межами досвіду і до нього не належить. Розум намагається дізнатися щось із галузі трансцендентного за допомогою трансцендентальних здатностей.

Перейдемо до *трансцендентальної естетики*. Під естетикою Кант розуміє загальноґносеологічне вчення про чуттєвість, а не тільки вчення, що стосується споглядання мистецтва. Вихідним елементом науки про пізнання Кант вважає вчення про *речі в собі* (Ding an sich). Він твердить, що за межами чуттєвих феноменів існує непізнана, але об'єктивна реальність, про яку в теорії пізнання існує тільки абстрактне «чисте» поняття «ноумен». Ноумени не дають нічого для пізнання речей в собі, але дозволяють про них мислити як про інтелектуальні сутності.

Перше значення поняття про речі в собі покликане вказати на наявність зовнішнього подразника наших відчуттів та уявлень.

Але в цьому цікава позиція Канта. Він заперечує те, що чуттєві явища впливають з речей в собі, тому ці явища нам,

власне, не являються. Саме відчуття має відношення до суб'єкта як модифікація його стану. На ґрунті відчуттів неможливо дізнатися про властивості речі: *адже біль не подібний на голку, що нас вколола.*

Явища чуттєвості становлять особливу сферу переживань, поглядів суб'єкта, бо суб'єкт пізнає тільки ці явища як такі, але не їх зовнішні подразники.

Друге значення «речі в собі» полягає в тому, що це взагалі непізнаваний предмет. Ми дійсно не знаємо, що вони собою являють. Ми знаємо лише те, що вони існують і до деякої міри те, чим вони є.

Третє значення «речі в собі» вхоплює все те, що лежить в трансцендентній області, тобто те, що перебуває поза полем досвіду і трансцендентальної сфери.

Четверте – більш широке значення «речі в собі» – є царством недосяжних ідеалів взагалі, котре в цілому само виявляється ідеалом безумовного вищого синтезу.

Трансцендентальна естетика. На запитання, з чого складаються явища, Кант дає відповідь у трансцендентальній естетиці. У ній він проводить розмежування «матерії» (а вона становить чуттєвий зміст явищ) та її форми. Отже, тут існує розмежування матерії і форми. Зміст – пасивний і безструктурний. Форма – активна, структурно впорядкована. Вона свідчить про різноманітні явища (єдність). Кантівська форма не бере свого початку ні із зовнішніх об'єктів, ні з чуттєвого досвіду, *вона* є попередньою апіорною умовою вільного досвіду, яка породжується трансцендентальною здатністю.

Ця форма є «чистим» спогляданням. Вона не є конкретним емпіричним сприйняттям (*Empfindung*) і не понятійним уявленням, а чимось середнім між ними і більш абстрактним – непобаченим спогляданням, неконкретною конкретністю, нечуттєвою чуттєвістю.

Отже, Кант розчленовує чуттєвість на «даний» матеріал і апіорні форми чуттєвого споглядання, якими є *простір і час*.

Кант по суті відкриває апіорні споглядання, котрі лежать в основі синтетичних апіорних суджень.

Адже відчуття, не будучи оформленими чистим апіорним спогляданням, є хаотичним, мінливим і рухомим матеріалом, але будучи оформленими, відчуття починають перетворюватися в *досвід*, тобто емпіричне знання. Але це тільки початок, адже в досвіді міститься, крім того, ще й поняття про предмет.

Апіорні споглядання – це спосіб, котрим здійснюється емпіричне споглядання, яке отримує від апіорних сутностей вид всезагальності і в тому числі об'єктивність. Тільки простір, який уявляється формально, дає можливість відчувати фізичний простір. Простір формальний, суб'єктивний виявляє простір фізичний, об'єктивний. На стадії чуттєвості необхідність ще не досягається, однак математичні знання закладають у ній основу. Але ці необхідність і об'єктивність існують тільки для суб'єктів. Таким чином, *простір і час* зовсім не об'єктивна, а суб'єктивна умова чуттєвості. Апіорні споглядання і уявлення (*Vorstellungen*) залишаються у свідомості, навіть якщо ми собі уявимо, що ніяких речей – явищ немає і нас оточує ніщо, а значить повна порожнеча в порожньому потоці часу.

Кант вважає, що сприйняття суб'єкта, здатність його піддаватися впливу предметів необхідно випереджає всіляке споглядання цих об'єктів, а ця здатність має певну стійку структуру.

Це не природжені ідеї Декарта і не ілюзії, а те, що міститься у людях і ще більше змінюється у контакті з дійсністю. Ми можемо уявити собі порожній простір і час, але тільки не речі «без» простору і часу.

Як чисті форми чуттєвого споглядання, простір і час ідеальні (трансцендентальні), але у поєднанні з матеріалом досвіду вони «емпірично реальні». Вони не мають жодного стосунку до світу речей у собі, тому не мають «абсолютної реальності».

Простір і час описуються Кантом як певні без'якісні, однорідні і нескінченні протяжності, кожна з яких єдина у своєму роді, так що немає ні різних просторів, ні різних часів.

Апіорні простір і час не поняття, а уявлення, хоча в трансцендентальній естетиці як частині філософії він оперує

поняттями про них. Це «чисті», тобто виключно формальні, неспоглядальні споглядання. Кант заперечує інтуїтивне, теоретичне знання і відкидає характеристику формального моменту як знання, але визнає існування чуттєвої формальної інтуїції.

Споглядання простору і часу є джерелом математичного знання. Кант розглядає простір як «зовнішню», а час як «внутрішню» форми споглядання. Час як апіорна форма внутрішнього чуття є важливою умовою «руху об'єктів» зовнішнього, тобто просторового, оформленого досвіду.

Простір і час даються нам незалежно від емпіричного досвіду. Вони не властиві трансцендентному світу. Світ речей у собі – поза простором і часом. У світі речей у собі немає жодного руху і взагалі не відбувається нічого фізичного, отже, не можна говорити, що речі в собі реально існують і діють на свідомість.

Кант кладе просторові уявлення в основу геометричного знання, а часові – в основу арифметики і алгебри, ряди чисел і величин в яких передбачають наявність послідовності рахунку у часі.

Множинність з'являється в Канта на стадії чуттєвої апіорності. Кант заперечував індуктивні передумови формально-математичного знання. На запитання про те, *як можливою є чиста, тобто строго теоретична, математика, Кант відповідає: як апіорна наука на базі позаемпіричних споглядань.*

Інша математика, за Кантом, може прикладатися тільки до сфери явищ, а математика «чиста», тобто неприкладна – тільки до апіорно-споглядальних форм, будучи ними ж породженою.

Ми не будемо показувати інші приклади критики Кантом класичних доказів існування Бога, але скажемо, що теологічна ідея для Канта – це регулятор оцінки релігійних уявлень людей. Ця ідея може бути використана і в інтересах політичного прагматизму релігійної концепції, і для теологічного витлумачення природи, і для обґрунтування моралі. Уже тепер

вона певним чином спрямовує психологічну ідею чистого розуму.

Виявляється, що людина могла б мати душу-субстанцію і волю, якщо припустити, що вона є громадянином двох світів, а її душа є річчю в собі в розумінні не тільки її непізнаності, але і трансцендентності її існування. У такому випадку, залишаючись підданою всьому категоріальному диктату феноменального світу, вона могла б бути одночасно нетлінною і вільною. Фінал теологічної ідеї просякнутий духом компромісу: існування Бога теоретично не можна довести, але і не можна заперечувати. Між вірою і знанням існує вічний мир.

Заслугує на увагу і етика Канта. На відміну від сенсуалістів, які казали, що тільки відчуття можуть провести межу між добром і злом, Кант вважав таку думку ілюзорною. Філософ був переконаний, що різниця між добром і злом є не лише справою відчуттів, а чимось більш реальним. Він погоджувався з раціоналістами в тому, що розмежування добра і зла закладене в людському розумі. За Кантом, усі люди мають «практичний розум», тобто здатність розуму у будь-який момент інформувати нас про те, що є добром, а що злом у моральній сфері. Здатність розрізняти добро і зло, як і інші властивості розуму, є вродженою. Усі люди підлягають універсальному закону моралі. Моральний закон стоїть понад усяким досвідом, а тому є формальним. Це означає, що він не пов'язаний з певними моральними ситуаціями вибору. Він стосується усіх людей в усіх суспільствах в усі часи. Він велить, як поводитися в усіх ситуаціях. Кант формулює закон моралі як *категоричний імператив*. Категоричний означає – дійсний в усіх ситуаціях. Імператив — тобто наказ, який абсолютно неможливо оминати.

«Категоричний імператив» формулюється по-різному. По-перше, Кант каже: «Завжди чини так, щоб максима твоєї поведінки могла б завдяки твоїй волі стати загальним законом природи». Коли людина щось робить, то вона мусить пересвідчитися, чи хотілось би їй, аби й інші люди поводитися так само у відповідній ситуації. Лише у такому випадку вона буде діяти згідно з моральним законом.

«Категоричний імператив» Кант сформулював ще й так: «Чини так, щоб людство – як у твоїй особі, так і в особі кожного іншого – було тобі потрібне завжди як мета, і ніколи лише як засіб». Це правило можна виразити ще й так: поведься з іншими так, як би ти хотів, аби поводитися з тобою. Цей кантівський закон моралі такий же абсолютний і всезагальний, як, скажімо, причинний зв'язок. Його теж неможливо довести розумом. Описуючи закон моралі, Кант описує людське сумління. Ми не можемо довести того, що підказує нам совість, ми це просто знаємо. Лише тоді, коли людина відчуває, що її обов'язком є дотримуватися закону моралі, можна говорити про моральний вчинок. Тому кантівську етику називають ще *етикою обов'язку*.

Як істоти чуттєві, люди повністю належать устрою природи і тому підпорядковуються законам причинності. З цієї точки зору вони не мають жодної вільної волі. Але як істоти розумні, вони належать до світу «речей в собі», тобто світу в собі, незалежного від їх відчуттів. Лише керуючись «практичним розумом», який дає нам право морального вибору, можемо говорити про нашу вільну волю. Вирішуючи не поводитися погано, – хоч це й може суперечити твоїм інтересам, – ти дієш як вільна людина. Не можна бути вільним і незалежним, прислухаючись тільки до власних бажань. Легко стати «рабом», навіть рабом власного егоїзму. Натомість незалежність та воля ставлять нас вище власних бажань та забаганок. Тварини керуються лише своїми бажаннями та потребами. У них немає достатньої волі, аби керуватися моральним законом. Саме ця воля робить нас людьми.

На надгробному камені на могилі філософа в Калінінграді викарбувано один з найвідоміших його висловів: «Існують дві речі, котрі сповнюють душу зачудуванням та благоговінням, – написано там, – і це є зоряне небо наді мною та моральний закон у мені». І Кант продовжує: «Вони служать мені доказом того, що Бог є наді мною, і Бог є у мені».

Перш ніж підійти до висвітлення філософії Гегеля, зупинімся коротко на ключових питаннях філософії його не менш відомих попередників Фіхте та Шеллінга. Відштов-

хуючись від філософії Канта, вони продовжували розвивати німецьку класичну філософію.

Йоган Готліб Фіхте (1762 — 1814 pp.) – другий у часі корифей німецького класичного ідеалізму. Професор Ієнського (звільнений з нього у зв'язку зі звинуваченням в атеїзмі) і Берлінського університетів. Закликав до військового спротиву проти наполеонівської агресії. В 1813 р. вступив до народного ополчення Берлінського університету. Розвивав вчення про активність, що обґрунтовувало піднесення самосвідомості німців у боротьбі за національну самостійність. Фіхте висунув думку про значення практичної філософії, питань обґрунтування моралі і державно-правового устрою. Передумовою практичної філософії вважав науково розроблену теоретичну систему, а саме – науку про науку – «науковчення».

Фіхте повертає діалектичному акту, розірваному кантівським поділом реальності на феноменальний і ноуменальний світи, належну цілісність і тим самим неперервність. Наголошуючи на ідеї примату практичного (морально-етичного) розуму перед «чистим» розумом, Фіхте ставить у центр свободу, вільну діяльність людського «Я». «Абсолютне «Я» як тотожність всіх окремих людських «Я» (емпіричне «Я») приймається Фіхте за основу буття. «Я» у Фіхте є уособленням діяльно-творчої основи буття як такого.

Вся реальність у Фіхте діяльна. Немає нічого у світі, що не було б результатом діяльної, творчої активності абсолютного «Я». Все, що безпосередньо не є «Я», є, за Фіхте, «не Я» – продуктом діяльності «Я», похідним від останнього. Таке діяльне взаємовідношення «Я» та «не Я» становить у Фіхте поле виявлення всезагальної діалектичності реального світу, у якому всі протилежності виявляють себе як відносні. Кожна теза перетворюється на антитезу, а синтез виявляється розв'язанням суперечності між тезою та антитезою. Феноменальний світ природного буття суб'єктивується, редукується до «не Я», що є, власне, слухняною «тінню» «Я». Суб'єктивність «Я» отримує статус єдиної реальності.

Роздуми Фіхте розвиває **Фрідріх Вільгельм Йосиф Шеллінг** (1775 — 1854 pp.) у своїй системі

«трансцендентального ідеалізму», або як її ще називають, «філософії тотожності». Прагнучи дати об'єктивне тлумачення діалектичному процесові, Шеллінг заявляє, що ні суб'єкт (фіхтеанське «Я»), ні об'єкт (фіхтеанське «не Я»), жоден з них окремо не може бути прийнятим за вихідне, початкове. Таким вихідним може бути тільки їх нероздільна єдність, тотожність. Звідси – «філософія тотожності», котра передуює появі будь-якої відмінності, тим більше протилежності між ними. Ця вихідна тотожність є чимось досвідомим, адже свідомість є вже істотною ознакою відмінності суб'єкта від об'єкта. Ідея несвідомого запозичується Шеллінгом у Канта, але Шеллінгова початкова тотожність є по суті кантівською продуктивною силою уяви. Тільки на відміну від Канта у Шеллінга вона постає вже не рисою людської свідомості, а рисою самої об'єктивної реальності. У людині вона набуває лише свого найвищого вияву у ході розвитку самої реальності. Але ця тотожність не є чимось непорушним. Протилежне їй несвідоме хотіння спонукає її до саморозвитку, наслідком якого є все багатство навколишнього світу. Діалектика Шеллінга набуває об'єктивно-діалектичної форми.

У кінці 30-х – на початку 40-х років відбувається відхід Шеллінга від раціоналістично-об'єктивістської концепції «філософії тотожності». Вона трансформується в ірраціоналістично-суб'єктивістську «філософію Одкровення». Шеллінг повертається в містико-ірраціональний світ німецької мислительної традиції і започатковує нову (екзистенціальну) лінію філософування.

Філософія Гегеля є подальшими роздумами над проблемами буття, пізнання та цінностей у тодішній Німеччині. Зупинімося докладніше на філософській системі цього видатного мислителя.

9.2. Гегель. Фейсрбах

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770 — 1831 рр.) створив всеохоплюючу систему філософських знань, які знайшли свій вираз у таких основних працях: «Феноменологія духу» (1807 р.), «Наука логіки» (1812 р.), «Енциклопедія

філософських наук» (1817 р.), «Філософія права» (1821 р.), «Філософія релігії», «Естетика», «Історія філософії».

Філософ-ідеаліст визнавав джерелом розвитку усієї дійсності не природу, а дух, не матерію, а абсолютну об'єктивну ідею. Ця ідея існує вічно, незалежно від природи і людини, тому і має назву об'єктивної і абсолютної. Тільки абсолютна ідея є справжньою дійсністю. Реальний світ, природа є лише відображенням ідеї, результатом її активності. «Абсолютна ідея» у своєму русі проходить три основні ступені. По-перше, ідея породжує і нагромаджує своє власне багатство. Цей процес Гегель розглядає у своєму творі «Наука логіки». По-друге, ідея переходить у свою протилежність, виявляючи себе в матеріальному світі. Цей ступінь філософ висвітлює у «Філософії природи». Природу Гегель розглядає як інобуття ідеї. Він намагається показати всі явища природи в єдиному зв'язку. По-третє, розвиток ідеї завершується повним співпадінням «світового розуму» із створеною ним природою та суспільством, тотожністю ідеї і світу, тобто «абсолютним знанням». Цей третій ступінь відображений Гегелем у «Філософії духу». Завдання філософії, на думку вченого, полягає в тому, щоби розкрити історичний шлях саморуху «абсолютного розуму» як єдиної активної реально існуючої сили.

Історична діалектика. Дослідивши розвиток людської думки, Гегель дійшов висновку, що розвиток індивідуальної свідомості людини на різних щаблях суспільного і наукового життя можна розглядати як скорочене відтворення ступенів, які історично перейшла людська думка. Вже у своїх ранніх творах Гегель тлумачить юдаїзм, античність, християнство як низку закономірно мінливих ступенів розвитку духу. Свою епоху Гегель вважав часом переходу до нової, що визріла в лоні християнської культури, формації, в образі якої виступають риси громадянського суспільства з його правовими і моральними принципами.

Кожен розвиток, за Гегелем, здійснюється через боротьбу внутрішніх суперечностей, що міститься в поняттях. Гегель розглядає кожную ідею в розвитку. Кожне положення філософської науки є результатом тривалого суперечливого

розвитку. Тому не можна брати ізольовано жодне явище духовного світу. Адже розгляд кожного окремо взятого положення у науці неминуче стає однобічним. Взятий же в цілому історичний шлях розвитку пізнання є розкриттям абсолютної істини. Цей шлях складається з трьох фаз: предметна *свідомість*, спрямована на зовнішній світ; *самосвідомість*, коли об'єктом стає сама свідомість людини, котра пізнає і розкриває саму себе; і *абсолютний суб'єкт* як вияв єдності об'єкта і суб'єкта. На цьому ступені розвитку самосвідомість впевнена, що саме вона є дійсністю.

Цікавим прикладом діалектичного розвитку самосвідомості є розділ книги «Феноменологія духу» – «Раб і пан». У ній Гегель розглядає суперечливе ставлення один до одного раба і пана, свідомості і самосвідомості, а також ті зміни, які виникають у процесі цього ставлення. Спочатку самосвідомість виступає в ролі пана. Свідомість лише слідує за нею, підкоряється їй як пану. Вона виконує роль раба. Однак самосвідомість, хоча вона і займає становище пана, може пізнати себе, звертаючись до свідомості. Свідомість же, у свою чергу, виконує функції раба. Пан пізнає себе через раба – свідомість, а раб тоді ж пізнає себе як раба, звертаючись до самосвідомості, до пана. Маємо тут взаємозв'язок та відношення протилежностей свідомості, самосвідомості – раба і пана. Діалектика розвитку цієї протилежності така, що свідомість пана стає рабською. Пояснюється це тим, що самосвідомість – пан – знаходить себе, бачить себе у свідомості, яка виступає підпорядкованою, рабською. Звертаючись далі до характеристики сутності пана, Гегель встановлює, що пан має справу з речами тільки в певній мірі, оскільки вони надають йому насолоду, задоволення. Але і цей бік у речах пан відкриває собі через діяльність раба. Раб виступає посередником між предметним, уречевленим світом та паном. Внаслідок цього пан відривається від речей, звільняється від них. А раб (свідомість) залишається зв'язаним з речами і зміцнює цей зв'язок. Такий зв'язок підтримується через працю. Раб змінює форму речей. Вони – результат його діяльності. Речі противляться рабу. Він же долає цей опір і тим самим оволодіває речами. Що ж

відбулося в результаті цієї діяльності раба і бездіяльності пана? А відбулося дивне перетворення: те, що робило, за Гегелем, раба рабом, тобто праця, тепер звільняє його. Раб стає паном над речами, а пан стає залежним від раба, від його діяльності, тобто стає рабом. Пан і раб міняються місцями. Гегель намагається довести, що *свідомість розвивається суперечливо і що джерело руху людської думки міститься у ній самій*.

«Наука логіки» Гегеля є твором, у якому він ґрунтовно виклав вчення про розвиток ідей. Вічно існуюча абсолютна ідея у своїй елементарній формі являє собою поняття буття. Так зване «чисте буття» – початок логіки; воно не може мати подальших визначень як зовсім невизначене, абсолютно негативне і таке, що не розрізняється в собі, воно є ніщо. Поняття буття і ніщо як протилежності є вихідним етапом логіки, початком дальшого руху ідеї. Переходячи одне в друге завдяки своїй внутрішній суперечливій природі, тобто будучи в процесі становлення, поняття *буття і ніщо* набувають більш визначеного характеру і перетворюються в *якість* як своєрідну «визначеність буття», а якщо вони розглядаються з точки зору тотожності, то вони виступають з кількісного боку. Якість – внутрішня визначеність буття, кількість – зовнішня. Незважаючи на зміни кількості, якість до певного моменту зберігає свою особливість. Протилежність буття – ніщо – поступилося своїм місцем іншій протилежності – якості і кількості, що перебувають в єдності. Цю їх єдність Гегель називає мірою.

Цим завершується розвиток якості та кількості і здійснюється перехід до сутності, де яскраво й виразно виявляються зовнішні і внутрішні суперечності буття. Основа як певна цілісність буття, існування його як зовнішній вираз, видимість як один з виявів сутності і явище як деяка повнота буття – всі ці категорії в цілому приводять у своєму русі до поняття дійсності. У ній Гегель розрізняє основні категорії своєї логіки: випадковість і необхідність, причина і наслідок, свобода і необхідність, можливість і дійсність. Лише повне розкриття сутності у всіх її визначеннях утворює передумову для виникнення *поняття* як істини буття. Розвиток поняття, як і

розвиток сутності, стає можливим завдяки внутрішнім суперечностям, що містяться в думці. Саме цими суперечностями породжується саморозвиток поняття.

Філософія духу завершує гегелівську систему. Що таке дух? Як він виникає? Згідно з вченням Гегеля, існує ідея у формі чистих логічних категорій. Ця проста логічна ідея відчуває себе у природи, тобто переходить у своє інобуття. Але природа є чужим середовищем для ідеї, і тому ідея намагається знову повернутися в рідну для неї стихію і пізнати себе в адекватній формі.

Отже, дух – це та сама ідея, але збагачена у ході свого діалектичного розвитку. Процес самопізнання духу проходить три ступені. У зв'язку з цим Гегель ділить філософію духу на три розділи: вчення про суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух.

Суб'єктивний дух, або вчення про людину. Це вчення, що складається з антропології, феноменології та психології, присвячено в основному характеристиці індивідуальної свідомості.

Об'єктивний дух. Різні галузі суспільного життя Гегель розглядає як прояви об'єктивного духу. Об'єктивний дух – це певна закономірність, що піднімається над життям індивідів і проявляється через їх зв'язки та відношення. Об'єктивний дух у своєму русі проходить три ступені: абстрактне право, мораль і моральність (звичаєвість). Свою «Філософію права» Гегель починає з аналізу поняття «свобода». Право на власність – як основна категорія абстрактного права – є здійсненням свободи. Свобода проявляється у праві. Право є буттям свободи. Свобода не є свавіллям, вона обмежується відомими умовами. Бути вільним – означає усвідомити межі та необхідність того, що робить людина. Справді вільною волею володіє лише мислячий інтелект. Особливо важливим є усвідомлення людиною своєї свободи. Раб, за Гегелем, тому і є рабом, що він не знає, не мислить свою свободу. Свободу приватної власності він вважає одним з найбільших завоювань Нового часу. Приватна власність, на його думку, є єдино суттєвим визначенням особистості.

Новими є думки Гегеля про мораль та державу. Мораль – це внутрішнє переконання людини. Насильство тут недопустиме. Гегель не приймає кантівський категоричний імператив, ригористичну мораль Канта-Фіхте. Він не заперечує обов'язку, але намагається узгодити обов'язок з почуттями та схильностями людини.

Моральність – найвищий ступінь розвитку об'єктивного духу. Безпосередньо вона проявляється у сім'ї як природний єдності індивідів. Диференціація сім'ї, утворення багатьох сімей веде до *громадянського суспільства* як взаємовідношення самостійних індивідів. Накінець, вища їх єдність, що примирює всі суперечності, дається у державі. Сім'я – це природний моральний союз. З багатьох сімей виникає громадянське суспільство. Проблему держави Гегель розглядає окремим розділом «Філософії права». «Існування держави, – говорить Гегель, – це хода Бога у світі, її основою є сила розуму, що здійснює себе як волю». Основою держави є народний дух, що живе у громадянах і досягає у них найвищої самосвідомості.

З усіх політичних форм держави моральна ідея отримує повний розвиток тільки у конституційній монархії. Інші форми правління – монархію, аристократію, демократію – Гегель відносить до нижчих ступенів державного розвитку, де ця ідея ще не розвинулась повністю.

Розглядаючи законодавчу владу, Гегель вважає, що вона не повинна виражати інтереси народу. Народ, на його думку, найменше знає, чого він хоче. Адже не має часу думати і вникати у суть явищ. Це знає справжня влада, що виражена в конституційній монархії.

Гегель торкається проблем міжнародного права, говорить про принцип відносин з іншими державами, виправдовує війни. Він говорить, зокрема, про «високе значення війни, завдяки якій зберігається моральне здоров'я народів: подібно тому, як рух вітрів не дає озеру загнивати, так і війна зберігає народи від загнивання». Отже, він відкидає вічний мир Канта. Війни, продовжує він, не дають розвиватися внутрішнім чварам, зміцнюють державу. Разом з тим він говорить про

необхідність збереження під час війн вимог гуманності і норм міжнародного права.

Але саме існування держави, її процвітання залежить від абсолютної ідеї. Все залежить також від об'єктивного духу – всесвітньої історії. Всесвітня історія, за Гегелем, є прогрес в усвідомленні свободи. Відповідно до цього принципу Гегель поділяє всесвітню історію на чотири періоди: 1) східний світ (Китай, Індія, Персія, Єгипет); 2) грецький світ; 3) римський світ; 4) германський світ. У східних країнах не було свободи. Східні народи не знали, що людина як така вільна. Вони знали, що лише одна людина вільна і та є деспотом. Лише у греків з'явилась свідомість свободи – але вони знали, що вільними є деякі, тому вони мали рабів.

Суб'єктивною ціллю римського народного руху було формування особи як носія правових відносин. Індивід перетворюється тут в абстрактну юридичну особу. Цим окремим атомам протистоїть одна людина – римський імператор. Дух тут перебуває в стані розірваності і шукає виходу у філософії та християнстві. Через християнську релігію дух, врешті-решт, приходить до німецького світу. Лише германські народи дійшли до усвідомлення того факту, що свобода становить основну властивість людської природи, що людина вільна як така.

Абсолютний дух, або форми суспільної свідомості. До форм суспільної свідомості Гегель відносить мистецтво, релігію і філософію, які складають, за його системою, царину абсолютного духу. Цей дух виступає як найвищий ступінь розвитку абсолютної ідеї. Абсолютним називається тому, що він не пов'язаний зі скінченною визначеністю і повністю вільний. Він розвивається від чуттєвого споглядання (мистецтво) до уявлення (релігія) і від нього – до мислення в поняттях (філософія). Відповідно, вчення про абсолютний дух складається з філософії мистецтва, або естетики, філософії релігії та філософії історії філософії. Форми свідомості розглядаються в розвитку, зв'язку і залежності їх між собою та життям суспільства в цілому.

Мистецтво. Естетичні погляди Гегеля викладені ним у «Лекціях з естетики». За Гегелем, мистецтво, релігія та

філософія мають один і той самий зміст. Мистецтво – це перша форма самопізнання ідеї. Торкаючись головної функції мистецтва, Гегель пише: «... мистецтво має завдання розкривати істину в чуттєвій формі, в характерному оформленні..., виношує свою кінцеву мету в собі самому, в цьому самому зображенні та розкритті. Бо інші цілі, як, наприклад, настанова, очищення, виправлення, заробляння грошей, прагнення слави і почестей, не мають жодного стосунку до художнього твору як такого, не визначають його поняття».

У мистецтві Гегель вбачає перш за все пізнавальну цінність. Він вважає, що мистецтво має своє джерело в абсолютній ідеї. Його ціллю є чуттєве зображення абсолютного. Змістом мистецтва є ідея, а його формою – чуттєвий образ. Ідея прекрасного – це ідея, втілена в дійсність, перебуває з нею в безпосередній єдності. Вона виступає як ідеал. Ідеал – це центральне естетичне поняття Гегеля. Все багатство та різноманітність світового мистецтва розглядається як розвиток ідеалу. Залежно від його розвитку диференціюються форми мистецтва. Коли ідеал абстрактний, коли ідея не отримала відповідної конкретності, то зовнішнє втілення ідеї абстрактне. Першою формою мистецтва є символічне мистецтво. Ідея та її образ тут не відповідають одне одному. Східне мистецтво є повністю символічним.

У другій формі мистецтва, яку Гегель називає класичною, ідея отримує повне, всеціле, адекватне втілення. Форма і зміст перебувають тут у повній відповідності. До класичного мистецтва відноситься античне мистецтво. Ідея, наприклад, зображення грецьких богів, отримує свій досконалий вираз у скульптурі. Але тут ідея ще не виступає у формі вищої духовної ідеї.

Повну реалізацію істинна ідея отримує в романтичній формі мистецтва (середньовічне і сучасне Гегелю мистецтво). Дух тут вільний, він перемагає матерію та природу. З пластично-класичного мистецтва перетворюється в духовно-романтичне, і на перший план виступають живопис, музика, поезія.

Але у визначенні майбутнього у мистецтві у Гегеля спостерігаємо трагічні нотки. Сучасний філософові світ – світ

практичної діяльності, праці, «прози мислення». У ньому немає місця для істинної поезії. Сучасне суспільство досягло такого ступеня освіти, коли загальна необхідність мистецтва відійшла у минуле. Жоден Гомер, Софокл, Данте, Шекспір, на думку Гегеля, не зможуть знову з'явитися у наш час.

Релігія – це друга після мистецтва форма самопізнання духу. Свої погляди на релігію філософ виклав у «Лекціях з філософії релігії». Гегель був віруючою людиною і визнавав лютеранство. Про своє негативне ставлення до атеїзму він висловився неодноразово.

На думку Гегеля, релігія не протистоїть знанню, а навпаки – у ній народи викладають свої уявлення про субстанції, внутрішню сутність світу, про Абсолют. Ці уявлення знаходять вираз не у формі мислення, а в формі релігійних вірувань. І тим не менше, релігія і філософія тотожні за змістом. Релігія і філософія є своєрідними формами служіння Богові.

Разом з тим у Гегеля є спроби виключити з релігії містичні елементи і перетворити релігійні догми в прості філософські символи. Так, догму про триєдиність Бога він тлумачить як символічний вираз діалектичного руху ідеї за принципом тріади. Бог-Отець – символ абсолютного духу; Бог-Син – символ світу природи та особи кінцевого духу; Бог-Дух Святий – символ втілення ідеї в релігійній общині, в Церкві, в переході від релігії до філософії, від віри до знання.

Гегель вважає міфами релігійні оповіді про народження Бога, про гнів Бога, про Сина Божого. Саму історію Ісуса Христа Гегель трактує як алегоричний міф, що відображає вічний божественний процес. До релігії він застосовує історичний підхід. Різні історичні релігії (конфуціанство, буддизм, іслам, християнство) він зображає як ступені релігійної свідомості людей. Спочатку релігія виступає як «природна» релігія, пізніше вона стає «релігією свободи», тобто релігією духовної індивідуальності, і, нарешті, абсолютною релігією є християнство.

Природною релігією є китайська, індуїстська і буддистська. Перша є релігією міри, друга – релігією фантазії, третя – релігією буття в собі.

Релігією свободи є перська, сирійська та єгипетська. Перша є релігією добра і світла, друга – релігією страждання, третя – релігією загадки.

До релігії духовної індивідуальності відносяться: іудейська, грецька і римська. Перша є релігією піднесеності, друга – релігією краси і третя – релігією доцільності.

Християнська релігія – релігія Об'явлення, релігія істини, свободи і духу. Її змістом є єдність божественної і людської природи, Бог, що пізнає себе у людській свідомості. Знання про Бога є знанням Бога у самому собі. Першою істиною цього знання є триєдність. Сутність цієї істини полягає в тому, що Бог розрізняє себе і знімає цю відмінність в любові. Це людськість Бога як символ тотожності нескінченного і скінченного духу. Другою і третьою частиною цієї триєдності є гріхопадіння та спасительна смерть Ісуса Христа. Остання означає, що здійснення єдності людини з Богом передбачає перемогу над природою та людським егоїзмом.

Філософія. Свої погляди на філософію та її історію Гегель виклав у «Лекціях з історії філософії». Історія філософії є закономірний процес розвитку, а не простий перелік різних думок. Всі філософські системи внутрішньо пов'язані. Кожна філософська система є відображенням особливого ступеня в процесі розвитку ідеї, тобто обмежена історичними умовами, і в той же час містить момент абсолютного. Відповідно, історія філософії є поступальним рухом до абсолютної істини.

У своєму становленні філософія викристалізовує одну категорію за іншою. Цей процес втілюється у філософських системах, які закономірно змінюють одна одну. Кожна філософська система досягає якийсь один із ступенів абсолюту і виражає її у якійсь категорії, що є центральною для цієї філософської системи. Кожне нове філософське вчення висуває не тільки новий, але й вищий конкретний принцип. Долаючи недоліки попереднього філософського вчення, нова система зберігає її раціональні моменти і глибше та ґрунтовніше розкриває абсолютне. Тому філософські системи минулого не заперечуються повністю, але відкидаються їх однобічні висновки, їх претензії на остаточне визначення абсолюту. Їх же

раціональний зміст зберігається і входить у вищу філософську систему. Завершується історія філософії тим, що Гегель оголошує свою філософську систему кінцевим пунктом розвитку філософської думки.

Людвіг Андреас Фейєрбах (1804 — 1872 рр.) після закінчення гімназії вчився на теологічному факультеті Гейдельберзького університету, пізніше переїхав до Берліна, де слухав лекції Гегеля. В 1828 р. в Ерлангенському університеті захистив дисертацію «Про єдиний, всезагальний і безкінечний розум», яка в цілому ще перебувала під впливом філософських конспектів Гегеля. Але уже в цей період між Гегелем та Фейєрбахом намітились розходження у ставленні до релігії взагалі і до християнської зокрема, не сумісної, на думку останнього, з розумом та істиною. Після захисту дисертації Фейєрбах став приват-доцентом Ерлангенського університету, де з 1829 р. читав курс гегелівської філософії та історії нової філософії. В 1830 р. він анонімно опублікував твір «Думки про смерть та безсмертя», в котрому відкидав ідею безсмертя душі. Авторство Фейєрбаха було встановлено, книга конфіскована, і приват-доцент був позбавлений права викладання. Після цього він був вимушений займатися лише письменницькою діяльністю. В 1836 р. Фейєрбах одружився і протягом 25 років безвиїздно жив у селі Брукберг, де його дружина була співвласницею невеликої фарфорової фабрики. В 1859 р. фабрика збанкрутувала, і Фейєрбах переїхав в Рехенберг, де провів останні роки життя у відчутній бідності.

Критика релігії у Фейєрбаха переросла у критику філософського ідеалізму. Основний недолік ідеалізму, вважає філософ, – отождолення буття і мислення. «... Мислиме буття не є дійсне буття. Образ цього буття поза мисленням – матерія, субстрат реальності». В основі філософії Фейєрбаха лежить принцип: «... Буття – суб'єкт, мислення – предикат». В теорії пізнання філософ продовжував лінію матеріалістичного сенсуалізму. Висуваючи на перший план досвід як першоджерело знання, Фейєрбах підкреслював взаємний зв'язок чуттєвого споглядання і мислення в процесі пізнання.

У центрі вчення Фейєрбаха – людина як «... єдиний, універсальний і вищий предмет філософії». Антропологічний матеріалізм Фейєрбаха розглядає людину як психофізіологічну істоту. Людина, за Фейєрбахом, є матеріальним об'єктом і одночасно мислячим суб'єктом. Антропологізм Фейєрбаха ґрунтувався на біологічному, а не на соціальному, як пізніше у Маркса, трактуванні природи людини. В цілому антропологізм Фейєрбаха не вийшов за рамки метафізичного матеріалізму. Виступаючи проти гегелівського ідеалізму, Фейєрбах відкинув і його діалектику, не бачачи можливості інакшої, неідеалістичної діалектики.

Світогляд Фейєрбаха завершується вченням про моральність, яке виходить з єдності та взаємозв'язку «Я» і «Ти». Система суспільних відносин підмінюється у нього поняттям «роду» та міжіндивідуального спілкування. Прагнення до щастя, яке розглядається як рушійна сила людської волі, тягне за собою усвідомлення морального обов'язку, оскільки «Я» не може ні бути щасливим, ні взагалі існувати без «Ти». Прагнення до власного щастя переростає рамки егоїзму, воно не може бути досягнене поза людським єднанням.

Цій непересічній особистості, історичній долі його творів можна тільки поспівчувати. Один із талановитих філософів, майстрів філософського мислення, прожив нелегке життя і закінчив його у великій бідності далеко від міського життя, бібліотек, спілкування з друзями і колегами. Філософ, як кажуть, від Бога, відійшов від Бога. Критикуючи ідеалізм Гегеля, він не дуже далеко відійшов від цього мислителя. Адже на взаємозв'язок «Я» і «Ти», виявлення усієї складності цих стосунків і скеровується діалектичний творчий пошук Фейєрбаха. Людська сутність у всій своїй складності та різноманітності становить сферу життєдіяльності діалектики, своєрідним фокусом якої є людина. Вона набуває у філософії Фейєрбаха особливого статусу нової — не атеїстичної, а людської релігії.

ТЕМА 10. ПОЗИТИВІЗМ. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ. РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ

Вести мову про сучасну філософію складно з багатьох причин. По-перше, сучасна філософія ще не усталилась настільки, щоб стати історією. По-друге, вона має стільки течій і напрямів, що інколи важко собі дати раду з їх систематизацією, аналізом та критикою. По-третє, вона ще не стала достатньо класичною, і тому в деяких випадках дослідники по-різному тлумачать погляди сучасного філософа, зараховуючи його інколи до тієї філософської течії, яку той не сприймає. Візьмемо для прикладу німецького філософа-екзистенціаліста Мартіна Хайдеггера, котрий сам заперечував свою причетність до цього напрямку філософії.

Складностями та суперечностями рясніє людська цивілізація ХХ ст. Суспільне буття визначається нечуваним доти розвитком науки і техніки, який відбивається на життєвому рівні різних країн і народів. Постійне протистояння Сходу і Заходу, відмінність їх філософій та ідеологій призвела до вибуху двох світових воєн, які принесли важкі випробування багатьом країнам Європи. Разом з тим вони спричинилися до розвалу «клаптикових» і «неклаптикових» імперій, пробудження поневолених народів, утворення нових держав, народи яких мали свою давню самобутню культуру і свою філософську думку. Соціальна філософія кожного народу обґрунтовує тезу про те, що будь-яка нація мусить бути суб'єктом світової історії, зберігаючи при цьому свою самобутність. Безперечно, має рацію український філософ Ігор Бичко, коли твердить, що людська цивілізація в ХІХ і особливо ХХ ст. вперше набуває зримих рис «планетарності», вселюдськості. Зокрема і філософія вперше за всю свою історію стає реально «світовою філософією» – її провідні напрями та школи здобувають статус світових тенденцій, планетарності філософської думки.

Планетарність сучасної філософської парадигми аж ніяк не означає її «космополітизації». Навпаки, набагато голосніше, ніж будь-коли, планетарна філософська симфонія звучить як могутня поліфонія етнонаціональних світоглядних

ментальностей (Див.: Філософія. Курс лекцій. – К., 1994. – С. 159-160).

Попри все розмаїття філософських напрямів, течій, стилів їх умовно можна звести до трьох тенденцій: позитивізму, екзистенціалізму та релігійної філософії. Однак окремо скажемо про «філософію життя».

На рубежі XIX і XX ст. формується і набирає сили так звана «філософія життя». Вона виникає як антитеза раціоналістичній традиції Просвітництва. Представниками «філософії життя» були **Артур Шопенгауер** (1788 — 1860 рр.), **Едуард фон Гартман** (1826 — 1906 рр.), **Фрідріх Ніцше** (1844 — 1900 рр.), **Зигмунд Фрейд** (1856 — 1939 рр.), **Вільгельм Дільтей** (1833 — 1911 рр.), **Анрі Бергсон** (1859 — 1941 рр.), **Освальд Шпенглер** (1880 — 1936 рр.) та ін. Спираючись на традиції німецького романтизму, філософи звернулись до життя як першої реальності (субстанції), що передує розділенню матерії та духу, буття і свідомості. Саме поняття «життя» багатогранне, дає простір для різноманітних тлумачень. Так, Ніцше, дотримуючись традиції А. Шопенгауера, первинну життєву реальність розглядає у формі «волі до влади». У концепції Бергсона життя як космічний «життєвий порив», сутністю якого є «свідомість або надсвідомість», досягається за аналогією зі свідомими, духовними процесами, виходячи з внутрішнього хвилювання (інтуїції). У Дільтея та Зіммеля життя також виступає потоком хвилювань, але останні культурно та історично зумовлені.

Філософія життя надає великого значення інтуїтивно-несвідомим основам творчого процесу, міфу. Дуже часто сама філософія зближується з міфологією.

10.1. Позитивізм

Досить поширеною течією сучасної світової філософії є позитивізм, який розпочав своє існування у 30-х роках XIX ст. Її засновником вважається французький філософ Огюст Конт. У початковому тлумаченні О. Конта позитивізм має ставити вимоги до філософів відмовитися від пошуків першопричин, будь-яких субстанційних начал і взагалі надчуттєвих сутностей.

Такі пошуки позитивісти характеризували як безплідну «метафізику» і протиставляли їм намагання побудувати системи «позитивного знання», безперечного і точного, знання, що спирається винятково на факти. Філософським гаслом Конта була формула «прогрес і порядок». Суспільствознавство, на думку О. Конта, має перетворитись також у «позитивну» науку. У позитивізмі були виражені характерні риси буденної свідомості початку ХХ ст. До цих рис слід віднести яскраво виражений практицизм, зневіру в пізнавальних здатностях людини і заперечення можливостей твердо обґрунтованого наукового прогнозування майбутнього стану суспільства. У буденній свідомості поряд крокують ворожість до ідеалізму, діалектики та фетишизація щоденного «здорового глузду». Позитивісти тлумачили наукові закони у природознавстві та соціології як лише фіксацію співіснувань і щонайбільше функціональних залежностей між явищами. Наука для позитивістів була не більш ніж засобом зручного і «економічного» огляду різноманітності відчуттів суб'єкта та важелем вузькоутилітарної орієнтації у майбутніх відчуттях. Позитивісти, як правило, заперечували можливість існування наукових теорій соціального розвитку, а науковий соціалізм та комунізм прирівнювали до міфів і релігійних догм, котрі позбавлені наукового значення. Отже, позитивісти першого покоління О. Конт, Г. Спенсер вважали світоглядні філософські проблеми такими, які неможливо розв'язати у зв'язку з обмеженістю людського розуму. Тому відкидаючи як практично непотрібну всю традиційно філософську проблематику, справжньою філософією вони проголосили конкретні «позитивні» науки.

Представники «другого позитивізму», або емпіріокритицизму (70-ті роки ХІХ ст.) – **Ернест Мах** (1838 — 1916 рр.) та **Ріхард Авенаріус** (1843 — 1896 рр.) прагнули подолати так звану «кризу природознавства» (йдеться про розщеплення атома, розпад радіоактивних речовин, пояснення котрих не підпадало під готові тодішні філософські схеми). В основі махізму лежить теорія «економії мислення» та ідеал «чисто описової» науки. «Економію мислення» махісти

виводили з біологічної потреби самозбереження організму і його здатності пристосуватися до реальних фактів. Виходячи з нових даних про будову атома, вони намагалися шляхом математичного опису якісно однорідних часток здобути знання про матерію. Мах і Авенаріус вважали, що світ – це «комплекс відчуттів», а завдання науки полягає лише в описуванні цих відчуттів. Але у розвинутій науці пояснювальна частина, на думку махістів, є зайвою і з метою «економії мислення» повинна бути усунена.

На початку ХХ ст. виникає новий варіант позитивістської філософії – «третій позитивізм», або неопозитивізм. Він розвинувся в руслі головного ідейно-теоретичного спрямування перших двох етапів позитивізму. Представники неопозитивізму намагаються довести, що традиційні філософські проблеми – це «псевдопроблеми» і не мають «фактичного» обґрунтування, тобто не є фіксацією безпосередніх спостережень чи переживань.

Неопозитивісти вважають, що до філософії слід підходити з такими науковими вимогами, які склалися у природознавчих і математичних науках. Тому не випадково розвиток неопозитивізму збігається з періодами розвитку науково-технічної революції.

Неопозитивізм – це течія, до якої входять різні логіко-філософські школи. Представниками неопозитивізму були такі провідні філософи, як **М. Шлік** (1882 — 1936 рр.), засновник «Віденського гуртка», його послідовник **Р. Карнап** (1891 — 1970 рр.), **О. Нейрат** (1882 — 1954 рр.), **Г. Рейхенбах** (1891 — 1953 рр.), логік, математик **Б. Рассел** (1872 — 1970 рр.), засновник філософії лінгвістичного аналізу **Л. Вітгенштейн** (1889 — 1951 рр.), логік та методолог науки **К. Поппер** (1902 р.) та інші.

Основні ідеї неопозитивізму сформульовані у межах діяльності «Віденського гуртка». Саме тут висувалися ідеї, особливо популярні у 30-х — 40-х рр. серед наукової інтелігенції: зведення філософії до логічного аналізу мови науки, принцип верифікації, трактування логіки і математики як формальних перетворень у мові науки тощо. З цих позицій

критично аналізувалася класична філософія і наукові знання. Філософ не стільки дає знання, скільки займається терапевтичною діяльністю, усуває (вилучає) уявне знання. Очищенню філософії сприяє розроблена неопозитивістами процедура «верифікації», яка припускає перевірку висловлювань: безпосереднє порівняння пізнавальних образів з фактами. Вітгенштейн вважає, що світ – це сукупність фактів, тому він є універсумом мови. У зв'язку з цим завдання філософії – пояснювати висловлювання, твердження. Таким чином, функція філософії – пояснення діяльності людини в мовному світі. За такою логікою безглуздо говорити: «є матерія», «нема матерії», «матерія первинна», «свідомість первинна» або запитувати: «чи є Бог?» тощо.

Принцип верифікації передусім був спрямований проти світоглядних принципів філософії. Однак вилучення світоглядних питань із філософії та із наукового знання не принесло бажаних результатів. Класичні метафізичні проблеми були значними не лише для осмислення людської життєдіяльності, природи людини, а й для аналізу гносеологічних питань. Крім цього, виявилось неможливим формалізувати мову науки до кінця. Адже у структурі наукових теорій існують метафізичні висловлювання, які не можна перевірити за допомогою принципу верифікації.

У розвитку неопозитивізму в середині 30-х років здійснюється поворот до другого етапу – «семантичного позитивізму». Предметом аналізу стали значення слів і знаків взагалі, логічні, лінгвістичні та психологічні проблеми, які мають важливе наукове і практичне значення.

З 50-х років поняття «неопозитивізм» дедалі більше замінюється поняттям «аналітична філософія». Розділяючи загальну антиметафізичну спрямованість, ці філософські напрями еволюціонізували від аналізу мови науки до аналізу буденної мови і від заперечення філософії до використання *аналітичного* методу для змістовнішого аналізу власне філософських проблем.

Паралельно з лінгвістичним позитивізмом у 60-х — 70-х роках виникає «постпозитивізм». Одним із представників цього

напряму був **П. Фейєрабенд** (1924 р.). З одного боку, постпозитивісти знову начебто повертають філософії світоглядні функції, а з другого – вони не відходять від звичайного позитивізму. Правда Фейєрабенд пропонує свій шлях гуманізації науки, так званий «методологічний анархізм». Критикуючи емпіризм, Фейєрабенд, по суті, заперечує будь-який регулюючий вплив емпіричного матеріалу, фактів на відбір теорії. Він дає простір безмежній сваволі за принципом «все підходить». Не існує такої ідеї, хай найдавнішої та найдивнішої, яка б не була спроможна удосконалювати знання. Такі заяви мало чим відрізняються від конвенціоналістських установок семантичного позитивізму.

У 60-ті роки в європейській філософії виникає філософський стиль, який називається *структуралізмом*. Ґрунтом, на якому виникає цей стиль, була мова, витлумачена як істинна реальність людського буття. Саме в процесі аналітичної «обробки» мови методами формальної логіки, математики з мовної реальності вичленовується «структура» – основне поняття, основна «реальність» структури. Представниками структуралізму були **Клод Леві-Строс** (1908 р.), **Мішель Фуко** (1926 — 1984), **Жак Лакан** (1901 — 1981). Вони проголошують принципи «методологічного примату відношень у системі», підпорядкування одиничного елемента системи відношенням цілого – структури, незалежності структури від часових змін, від історії.

У 70-х роках XIX ст. в США виникає ще одна течія, яка називається *прагматизмом*. Він проник в усі сфери духовного життя і підпорядковував собі систему освіти. Представниками прагматизму були американські філософи **Ч.С. Пірс** (1839 — 1914 рр.), **У. Джеймс** (1842 — 1910 рр.). Головним виразником сучасного прагматизму є **Джон Дьюї** (1854 — 1952 рр.). Виразники цієї течії звинуватили всю попередню філософію у відриві від життя, в абстрактності та спогляданні, вони хотіли довести, що філософія повинна бути не роздумами про першопочатки буття і пізнання, а взагалі методом розв'язання реальних проблем, які постають перед конкретними людьми. Завдання людини полягає в тому, щоб

найкращим чином влаштуватися в світі, а завдання прагматизму – допомогти їй у цьому. Різновидом прагматизму є інструменталізм, який розглядає поняття та ідеї як такі, що мають лише операційне значення, тобто виступають інструментами дії. Суть прагматизму може бути виражена так: людині доводиться діяти в ірраціональному і непізнаному світі, спроби досягти об'єктивної істини несуттєві, тому до наукових теорій, соціальних ідей, моральних принципів потрібно підходити «інструментально», тобто з огляду їх вигоди і зручності для досягнення наших цілей: те, що корисне, приносить успіх, – те й істинне. Філософія позитивізму, як було вже зазначено вище, не сприяла плеканню духовності. Жоден із напрямів чи стилів не мав довгого життя. Тому позитивізм – непопулярний напрям сучасної філософії.

10.2. Екзистенціалізм

«Філософія життя» знайшла своє продовження в одному з досить потужних і вельми популярних напрямів сучасної світової філософії – екзистенціалізмі. Але проміжним етапом між філософією життя та екзистенціалізмом можна назвати феноменологію, напрям, який започаткував німецький філософ **Едуард Гуссерль** (1859 — 1938 рр.). Його вчення можна звести до розробки ним трьох головних ідей: 1. Філософія не має жодного відношення ні до навколишнього світу, ні до наук, що його вивчають. 2. Ці феномени слід розуміти не як психічні явища, а як певні абсолютні сутності, що мають всезагальне значення, незалежні від індивідуальної свідомості, але одночасно містяться у ній і не можуть існувати поза нею. 3. Вказані сутності не пізнаються шляхом абстрагуючої діяльності розуму, а інтуїтивно осмислюються.

Гуссерль намагається відмежувати філософію від природознавства, що стихійно стоїть на матеріалістичних позиціях, відвести їй цілком ізольовану від всіх інших наук галузь. Такою галуззю повинен бути «трансцендентальний світ чистої свідомості». Чиста свідомість – це самоочищення свідомості від схем, догм, шаблонних ходів мислення.

Феноменологічну школу пройшли такі видатні філософи ХХ ст., як один із засновників релігійної (католицької) антропології **М. Шелер** (1874 — 1928 рр.), творець «критичної» онтології **Н. Гартман** (1882 — 1950 рр.), **М. Мерло-Понті** (1908 — 1961 рр.).

Провідним філософським напрямом сучасності є екзистенціальна філософія. Сама назва вже виражає її програму – у центр філософських рефлексій поставити філософію людського існування. Загальноприйнятою є думка, що екзистенціалізм зародився у середині ХІХ ст., коли датський філософ **С. К'єркегор** (1813 — 1855 рр.) висунув тезу абсолютної цінності саме індивідуально-неповторного (а не всезагального) аспекту реальності як людського існування. Звідки виник і термін «екзистенціалізм» (від лат. *existentia* – існування). Нового розмаху ця течія набуває на початку Першої світової війни в Росії (Шестов, Бердяєв), після Першої світової війни в Німеччині (Хайдеггер, Ясперс, Бубер) і в період Другої світової війни у Франції (Сартр, Марсель, Мерло-Понті, Камю, С. де Бовуар). У середині ХХ ст. цей напрям був поширений в інших європейських країнах, а також у США.

Екзистенціалізм як філософський напрям має неоднорідний характер. Він поділяється на релігійний (Ясперс, Марсель, Бердяєв, Шестов, Бубер) та атеїстичний (Сартр, Камю, Мерло-Понті, Хайдеггер). Але визначення «атеїстичний» стосовно екзистенціалізму дещо умовне, оскільки визнання того, що в душах людей «Бог помер» супроводжується (зокрема, в Хайдеггера та Камю) твердженням неможливості та абсурдності життя без Бога.

На противагу класичній раціоналістичній філософії екзистенціалісти намагаються досягнути буття як якусь безпосередню нерозчленовану цілісність суб'єкта та об'єкта. Виділивши як першопочаткове і правдиве буття саме переживання, вони розуміють його як *переживання* суб'єктом свого «буття-в-світі». Буття тлумачиться як безпосередньо дане людське існування, як екзистенція, котра не може бути пізнана ні науковими, ні філософськими засобами. Для опису її структури представники екзистенціалізму (Хайдеггер, Сартр,

Мерло-Понті) звертаються до феноменологічного методу Гуссерля, виділяючи як структуру пізнання її спрямованість та інше, тобто інтенціональність. Екзистенція «відкрита», спрямована на інше, стає центром притягання. Хайдеггер та Сартр вважали, що екзистенція є буття, яке спрямовується на ніщо та усвідомлює свою скінченність. Тому в Хайдеггера опис структури екзистенції зводиться до опису низки модусів людського існування: турботи, страху, рішучості, совісті та ін., котрі визначаються через скінченність екзистенції і є різними способами дотичності з «ніщо», руху до нього, втечі від нього. Тому саме в «пограничній ситуації» (Ясперс), в моменти найглибших потрясінь людина виявляє екзистенцію як корінь своєї сутності.

Визначаючи екзистенцію через її кінцевість, екзистенціалісти тлумачать її як тимчасовість, точкою відліку котрої є смерть. На відміну від фізичного часу – чистої кількості, безкінечної низки плинних моментів, екзистенціальний час якісний, скінченний та неповторний: він виступає як доля та нерозривний з тим, що складає істотність екзистенції: народження, смерть, любов, відчай, розпач, каяття. Екзистенціалісти підкреслюють у феномені часу визначальне значення майбутнього і розглядають його у зв'язку з такими поняттями екзистенції, як «рішучість», «проект», «надія», відзначаючи тим самим особистісно-історичний характер часу і утверджуючи його зв'язок з людською діяльністю, пошуками, напруженістю, чеканням. Історичність людського існування виявляється в тому, що воно завжди знаходить себе в певній ситуації, в котру воно «закинуте» і з котрою вимушене рахуватися. Приналежність до певного народу, стану, наявність в індивіда тих чи інших біологічних, психологічних та інших якостей, все це – емпіричний вираз початково-ситуаційного характеру екзистенції, того, що вона є «буття-в-світі». Тимчасовість, історичність та «ситуаційність» екзистенції – модуси її кінцевості.

Другим важливим визначенням екзистенції є трансцендування, тобто вихід за свої межі. Трансцендентне та сам акт трансцендування в екзистенціалізмі подаються

неоднаково. Для представників релігійного екзистенціалізму трансцендентне – це Бог. Атеїсти (Сартр, Камю) вважають, що трансценденція є ніщо, котре виступає як найглибша таємниця екзистенції. Якщо в Ясперса, Марселя, пізнього Хайдеггера, котрі визнають реальність трансцендентного, переважає момент символічний і навіть міфопоетичний (в Хайдеггера), оскільки трансцендентне неможливо пізнати раціонально, але можна лише «натякнути» на нього, то у вченнях Сартра і Камю, котрі ставили собі завданням розкрити ілюзорність трансценденції, воно має критичний і навіть нігілістичний характер.

Своєрідним в екзистенціалістів є розуміння свободи. Екзистенціалісти відкидають як раціоналістичну просвітницьку традицію, котра зводить свободу до пізнання необхідності, так і гуманістично-натуралістичну, для котрої свобода означає розкриття природних задатків людини, розкріпачення її «сутнісних» сил. Свобода, на думку екзистенціалістів, – це сама екзистенція, екзистенція є свобода. Оскільки структура екзистенції виражається в «спрямованості-на», в трансцендуванні, то розуміння свободи різними представниками екзистенціалізму визначається їх трактуванням трансценденції. На думку Марселя та Ясперса, свободу можна набутися в Бозі. Оскільки за Сартром бути вільним означає бути самим собою, тому «людина приречена бути вільною». Вчення Сартра про свободу служить виразом позиції крайнього індивідуалізму. Свобода виступає як тяжкий тягар, котрий повинна нести людина. Вона може відмовитися від своєї свободи, перестати бути самою собою, стати, «як усі», але тільки ціною відмови від себе як особистості. Світ, у який при цьому занурюється людина, має в Хайдеггера назву «тап». Це безособовий світ, в якому все анонімно, в якому немає суб'єктів дії, а є лише об'єкти дії, в якому всі «інші», і людина навіть стосовно себе самої є «іншою». Це світ, в якому ніхто нічого не вирішує, а тому і не несе ні за що відповідальності. В Бердяєва цей світ має назву «світу об'єктивації», ознаками якого є поглинання індивідуального, особистого загальним, безособовим, а також панування необхідності і придушування свободи.

Спілкування індивідів, що здійснюється у сфері об'єктивації, не є правдивим, воно лише підкреслює самотність кожного. Камю вважає, що перед лицем «ніщо», котре робить людське життя безглуздом, прорив одного індивіда до іншого, правдиве спілкування між ними неможливе. І Сартр, і Камю пишуть про фальшивість усіх форм спілкування індивідів, які освячуються традиційною релігією і моральністю: у любові, дружбі і т.д. Характерне для Сартра намагання розвінчувати викривлені, перетворені форми свідомості («поганої віри») повертається вимогою прийняти реальність свідомості, роз'єднаної з іншими і з собою. Єдиний спосіб справжнього існування, який визнає Камю, – це єднання індивідів в бунті проти «абсурдного» світу, проти кінцевості людського буття. Екстаз може поєднати людину з іншою, але це, по суті, екстаз руйнації, бунту, народженого відчаєм «абсурдної» людини.

Інакше вирішення проблеми спілкування дає Марсель. Він вважає, що роз'єднаність індивідів породжується тим, що предметне буття розуміють як єдине можливе буття. Але справжнє буття – трансценденція – є не предметним, а особистісним, тому істинне ставлення до буття – це діалог. Буття, за Марселем, не «Воно», а «Ти». Тому прообразом ставлення людини до буття є лише особисте ставлення до іншої людини, яке здійснюється перед лицем Бога. Любов, за Марселем, є трансцендуванням, проривом до іншого, чи то особистість людська, чи божественна. Оскільки такий прорив за допомогою свідомості зрозуміти не можна, Марсель відносить його до сфери «таїнства».

Проривом об'єктивованого світу, світу «тап» є, на думку екзистенціалістів, не тільки справжнє людське існування, але і сфера художньої, філософської, релігійної творчості. Однак істинна комунікація, як і творчість, несе в собі трагічний надлом: світ об'єктивності постійно загрожує зруйнувати екзистенціальну комунікацію. Усвідомлення цього приводить Ясперса до думки, що все у світі в кінцевому рахунку зазнає катастрофи через саму скінченну екзистенцію, і тому людина повинна навчитися жити і любити з постійним усвідомленням крихкості та скінченності всього, що вона любить,

незахищеності самої любові. Але глибоко захований біль, який спричинюється цією свідомістю, надає її прив'язаності особливу чистоту та духовність. У Бердяєва усвідомлення крихкості кожного справжнього буття оформлюється в есхатологічне вчення.

Розглянемо філософію екзистенціалізму на прикладі поглядів Жана-Поля Сартра та Альбера Камю.

Жан-Поль Сартр народився 21 червня 1905 р. у Парижі, помер 17 квітня 1980 р. (Сартр був у Львові разом із Симоною Бовуар, виступав в університеті). Французький філософ і письменник, впливовий представник екзистенціалізму, погляди якого охоплюють спектр проблем від критичного суб'єктивізму до ірраціоналістичного індивідуалізму. Син морського офіцера. Після закінчення гімназії вчився в Парижі в Ecole Normale Supérieure, де захопився філософією. В 1933—1934 рр. перебуває в Берліні в інституті Francaise, де знайомиться з поглядами Гуссерля і Хайдеггера. Потім викладає в гімназіях Ліона, Парижа. Заразом пише літературно-критичні есе, роман «Нудота» (1938 р.) і свій головний теоретичний твір «Буття і ніщо. Спроба феноменологічної онтології». Під час війни з-під його пера виходять антифашистські твори, зокрема «Мухи» (1943). Сартр бере участь у боротьбі французької армії проти вермахту, попадає в полон, потім йому вдається звільнитися, але і надалі він намагається знайти себе у французькому русі Опору, ідейним виразником якого стає. З 1946 р. очолює журнал «Les Temps Modernes». Організована ним партія третього шляху «Революційно-демократичні збори» проіснувала два роки. Багато пише у різних жанрах. З його іменем пов'язана головним чином екзистенціалістична післявоєнна хвиля. В 1974 р. йому присуджується Нобелівська премія, яку він відхиляє. Його політичні погляди дуже суперечливі. З одного боку, особливо після Другої світової війни, його вабить марксизм, з другого боку — ним він не зовсім задоволений і намагається осмислити його по-новому у своїй праці «Критика діалектичного розуму». Оригінальний марксизм і реальний тодішній соціалізм видаються йому догматичними і сухими. Працюючи у Всесвітній Раді миру, він виступає проти французької

колоніальної політики, протестує проти введення радянських військ в Угорщину в 1956 р. і в Чехословаччину – в 1968 р., засуджує американських воєнних злочинців у В'єтнамі. Він не сприймав імперіалізму, що придушує особистість.

Екзистенціалізм Сартра – це філософія конкретної людини. В дійсності ця людина є самотнім індивідуумом. Вихідним пунктом його філософії є декартівський вираз «*Cogito, ergo sum*». Його теорія пізнання суб'єктивістська і агностична. Його головний постулат звучить: існування випереджує буття. Кожна людина є своїм власним і вільним планом. Ми прив'язані до свободи і через наш особистий вибір — пов'язані з усім людством. Кожна людина несе відповідальність за всіх людей.

Природа в екзистенціальній філософії не відіграє жодної ролі. Натурфілософські проблеми відіграють у Сартра підпорядковану або другорядну роль. Сартр зробив спробу поєднати фрейдівський психоаналіз з теорією пізнання Маркса.

Сартр представляє атеїстичний екзистенціалізм. Історичний і класово обумовлений моральний критерій він не визнає. В кожній ситуації людина може вільно вибирати. Вибір не має жодної цінності. Суб'єктивно-ідеалістичний, ірраціоналістичний і еклектичний характер його філософії особливо чітко виражається в етиці.

Поетика, естетика і літературна соціологія ґрунтуються на теорії і методи його філософії. Якщо спочатку Сартр оголошує літературу всесильною, то пізніше він говорить про її безсилля.

Краса природи незрівнянна з красою мистецтва. Твір мистецтва не має жодної цілі. Природна реальність не йде далі як до завіси перед мареннями.

Альбер Камю народився 7 листопада 1913 р. в Мендові (Алжир). Помер 4 січня 1960 р. у Вільблевені, Франція. Французький філософ, письменник, близький до екзистенціалізму.

В 1934 — 1937 роках перебував у комуністичній партії. В роки Опору співпрацював в підпільній газеті «Комбат», яку очолював після звільнення від фашистської окупації.

Такі твори, як «Сторонній» (1942 р.), філософський твір «Міф про Сизифа», а потім постановки п'єс принесли йому

визнання. Завдяки публіцистиці, філософсько-ідеологічним есе «Людина, що бунтує» (1951 р.), роману-притчі «Чума» (1947 р.) та іншим творам Камю став одним із володарів дум ліволіберальної інтелігенції Заходу.

Спроби Камю залишитись «вільним стрільцем», будучи в гущі політико-ідеологічних суперечок часів «холодної війни», не примикаючи, однак, до жодного з воюючих таборів, відобразились у повісті «Падіння», а також у «Шведських промовах», які були висловлені з нагоди вручення Нобелівської премії.

Камю як мислитель-екзистенціаліст пройшов шлях від нігілістичної «філософії абсурду» до моралістичного гуманізму. Вихідним пунктом світогляду Камю є трагічне переживання смерті Бога в ХХ ст., яка знаменувала для нього втрату метафізичного смислу буття і життя людини. Викликана занепадом християнства, «боговтрата» знайшла вираз у філософуванні Камю, зокрема у філософії творчості, що мислиться як вічна суперечка художника-творця з неприйнятним для нього і недосконалим земним творінням.

Етика Камю, що займає центральне місце у його світоспогляданні, за своїм складом походить від французької моралістики XVI – XVIII ст.

Згідно з Камю досвід людського існування, що неминуче завершується смертю, приводить думаючу особистість до відкриття «абсурду» як остаточної правди своєї «долі» на землі. Однак ця істина повинна не обеззброювати, а навпаки, пробуджувати у душі мужню гідність продовжувати жити наперекір вселенському хаосу, обходячись без усяких доказів на користь такого вибору. Спочатку Камю проголошував єдиною справжньою цінністю повноту тілесної причетності до природи, а всі громадянські духовні цінності він викривав як несправжні. Але, примкнувши до Опору, він переглянув свій попередній лозунг «ніщо не заборонено» у світлі утвердження обов'язку кожного перед «іншими» – ближніми і дальніми.

У своїй філософії обов'язку Камю намагався обґрунтувати вчення про якусь «праведність без Бога», що спирається на заповіді християнського милосердя і

протиставлення моральності, що виходить із соціально-історичних установок. Тим самим Камю уникає ніщешанства, але відкрито виступає і проти марксистської революційної моралі, надаючи перевагу жертвності тих, хто «історії не робить, але терпить її нападів».

10.3. Релігійна філософія

Серед релігійних напрямів сучасної філософії чільне місце посідає неотомізм, що своїм джерелом має філософську та теософську спадщину Томи Аквінського. Серед найбільш відомих представників неотомізму — **Ю. Бохенський** (1902 р.), **Г. Веттер** (1911 р.), **Ж. Марітен** (1882 — 1973 рр.), **Е. Анрі Жільсон** (1884 — 1978 рр.).

Філософія томізму, що існує близько семи століть, називається ще віковичною філософією (*philosophia perennis*). На відміну від інших філософських шкіл, які постійно акцентують на своїй новизні та оригінальності, неотомісти бачать своє завдання у строгій прихильності ортодоксії і у вірності догматичній традиції, у вірності вченню Церкви. Вони не намагаються віднайти оригінальну систему, а навпаки — уникають цього і мислять згідно з традицією.

Причиною довголіття цього вчення є живучість релігії і сфера впливу католицької церкви, яка охоплює близько 600 мільйонів вірних на всіх континентах земної кулі. Впливу цієї філософії піддані широкі верстви, особливо в країнах, де католицька релігія є пануючою (Польща, Італія, Іспанія, країни Латинської Америки та ін.).

Централізована та широко розгалужена організаційна система Ватикану, яка спирається на високоосвічені і строго дисципліновані кадри священиків і світської католицької інтелігенції, створює необхідні умови для поширення і заохочення неотомістських ідей. Але цій довговічності сприяє також і те, що при всьому своєму догматизмі неотомісти проявляють велику гнучкість і здатність відчувати дух і вимоги часу.

Теоретичним фундаментом неотомізму служить схоластична філософія Томи Аквінського. Заслуга його перед Церквою полягає в тому, що він створив філософську систему, яка не протиставляла аристотелізм католицькій догмі, але використала його для обґрунтування і захисту католицького віровчення.

Замисел Аквіната не відразу був достатньо оцінений Церквою, але коли наслідки його впливу почали давати свої плоди, Тома отримав визнання схоластичних теологів. Пізніше, через півстоліття після смерті, «ангельський доктор» був зарахований до лику святих католицької церкви. Його вчення лягло в основу неосхоластики.

Розвиток суспільства і культури у ХІХ ст. привів до того, що католицька церква вирішила повернутися до філософської спадщини Аквіната. 4 серпня 1879 р. папа Лев ХІІІ, який, за словами Е. Жільсона, займає місце в історії Церкви як найвеличніший християнський філософ ХІХ ст., виступив з енциклікою «Aeterni Patris» про відновлення в католицьких школах християнської філософії в дусі «ангельського доктора» св. Томи.

Поряд з Ватиканським центром у 1880 р. в католицькому Лувенському університеті (Бельгія) була заснована спеціальна кафедра томістичної філософії, яка пізніше була перетворена у Вищий інститут філософії. Такі кафедри чи вищі інституції є у багатьох країнах світу. Офіційним програмним документом неотомізму стали «24 томістичні тези», які були опубліковані за розпорядженням папи Пія Х 27 липня 1914 р. Ці тези формулюють основні положення католицької філософії за усіма її головними розділами: онтологією, космологією, антропологією і теодицеєю.

Наріжним каменем неотомістського вчення є гармонійна єдність віри і знання. Релігійна віра і раціональне пізнання, твердять томісти, не суперечать одне одному, не виключають одне одного, а при правильному вживанні доповнюють себе. Це не антиподи, а два джерела одного потоку, два шляхи, що ведуть до однієї і тієї ж цілі. Джерело віри в кінцевому рахунку – божественне Одкровення. Істини цього джерела абсолютні і

безумовні, джерело раціонального пізнання – людський розум. Але за своєю природою розум скінченний і обмежений. Не все доступне людському розуму і не завжди на нього можна покластися. Існують істини, яких людський розум не здатний осягнути, і тільки Об'явлення відкриває нам таємниці буття.

Офіційна догматична формула, що виражає томістичну концепцію взаємовідносин філософії та релігії, гласить: «Філософія – служниця теології». В одному з католицьких словників, виданих у 1951 році в Лондоні, можна прочитати: «Філософія повинна бути служницею теології тому, що вона: 1) прокладає дорогу до віри, встановлюючи, наприклад, духовну природу душі, буття Бога і т.д.; 2) тому, що хоча вона і не може довести істин Об'явлення, вона може показати, що вони не суперечать розуму; 3) тому, що у всіх тих випадках, коли галузі філософії і теології стикаються, філософ зобов'язаний, коли з'являється необхідність, виправити свої висновки відповідно до вищої і більш достовірної істини віри. І ще одна схоластична аксіома: ніщо не може бути істинним у філософії, що визнається хибним у теології».

Головним предметом метафізики є пізнання буття як такого (*ut sic*). Томістична метафізика розрізняє буття саме по собі (*esse*) та буття існуюче (*ens*), тобто того, що володіє буттям того, що «є». Це дуалістичне розуміння буття потрібне неотомістам тому, що в ньому розкривається онтологія нествореного буття і онтологія створеного буття. Абсолютним, нествореним, чистим буттям, таким, яким і є Бог. Від Нього отримують буття всі інші скінченні створені речі.

Сутність та існування – ці аристотелівські терміни стосуються лише створених речей. «Можливе» мислиться як сутність, яка ще не має існування. Стати причетним до буття – значить бути створеним. З другого боку, володіти сутністю, тобто бути тією чи іншою визначеною річчю, значить бути обмеженим, скінченним, не буттям як таким, а якимось визначеним буттям.

В основі томістичної доктрини лежить принцип креаціонізму, або принцип творення світу з нічого. Творення розуміють не як формування, а як створення з нічого.

Католицька онтологія не допускає співвічності Бога матерії. Сама матерія вважається створеною і має початок у часі. Всі речі виникли з нічого в силу божественної всемогутності, вони існують завдяки Його розуму, рухаються і спрямовуються Ним кожна до призначеної мети. Томісти не називають себе ідеалістами, а реалістами, оскільки визнають об'єктивну реальність, незалежну від нашої свідомості.

Дуалізм природного і надприродного тлумачиться в душі схоластичної діалектики. З одного боку, природне протиставляється надприродному, з другого – постулюється їх єдність: як Творця, так і творіння, залежність першого від другого. Цей онтологічний дуалізм проводить за собою дуалізм гносеологічний: двом родам буття відповідають два роди пізнання. Філософія належить до природного порядку, тоді як віра відноситься до надприродної реальності, яка є інтимним життям Бога. Це положення служить для обґрунтування обмеженості раціонального пізнання. До доведення про обмеження суб'єкта пізнання сюди додається доведення про принципову відмінність об'єктів пізнання. Стверджується наявність істин, що за своєю природою не доступні раціональному пізнанню. Ці божественні та надприродні істини, які можуть бути предметом віри, перебувають поза межами досягання науки. Головним обов'язком філософії в неотомістичному розумінні є довести, що Бог існує. Це пізнання доводиться філософією тільки на ґрунті і через пізнання створеного Ним світу. На відміну від інших наук теологія – наука вищого рангу, вона не тотожна іншим наукам, але аналогічна їм. Аналогічна тому, що коли інші науки вивчають свій конкретний предмет, вона вивчає свій абсолютний предмет. Тим не менше, богопізнання залишається пізнанням особливого роду – не адекватним пізнанням, а пізнанням за аналогією.

Розуму закритий доступ до богопізнання. Доказ буття Бога не може бути даний на основі недоступного йому богопізнання. Він повинен бути даний на підставі *світопізнання*: пізнання творінь повинно служити логічною основою висновку про їх Творця. Томізм висуває п'ять шляхів раціонального обґрунтування буття Бога.

1. На підставі всезагальної причинної зумовленості робиться висновок про абсолютну першопричину.
2. На підставі наявності руху отримується висновок про нерухомий першопорушій; іншою версією цього доказу є умовивід про те, що перехід від можливості до дійсності завжди передбачає дійсність, яка здійснює цей перехід.
3. На підставі випадковості всіх скінченних речей робиться висновок про те, що за випадковістю стоїть необхідна істота.
4. З недосконалості творінь робиться висновок про більш досконале буття.
5. Телеологічний доказ ґрунтується на порядку та доцільності, які панують у світобудові, як свідчення на користь розумного і доцільного Зодчого світу.

Особистість у неотомізмі є непохитною самодіяльною духовною субстанцією. Атрибутами особистості є свобода, самосвідомість, здатність виявлення в духовному акті. Творчі можливості отримують своє ціннісне підтвердження лише у співвідношенні з Богом.

Людське суспільство в соціально-політичній філософії неотомізму розуміється як природне суспільство. Його основні форми – сім'я, община, професія, батьківщина, держава. Приватна власність ототожнюється з властивістю взагалі, тобто з присвоєнням людиною предметів природи. Відмінність між людьми виводиться з розподілу праці і є в своїй основі відмінністю між професіями. Неотомісти твердять, що існують три типи відносин особистості та суспільства, пов'язані із соціальною організацією: індивідуалізм, колективізм і солідаризм. Відкидаючи індивідуалізм і колективізм як хибні крайнощі, неотомісти пропагують солідаризм, що ґрунтується на християнському принципі любові до ближнього.

Після Другого Ватиканського собору (1962 — 1965 рр.), який здійснив перебудову католицької церкви, її модернізацію, неотомізм дедалі сильніше відчуває вплив феноменології, релігійного екзистенціалізму, персоналізму та еволюційно-спіритуалістичного вчення Тейяра де Шардена.

Зупинимося коротко на двох останніх течіях сучасної релігійної філософії.

Тейяр де Шарден (1881 — 1955 рр.) – вихованець єзуїтського коледжу. Маючи 18 років, вступив у чин Ісуса. Ще у коледжі він захоплювався природознавством і після прийняття чину з благословення отців-єзуїтів присвятив себе вивченню геології і палеонтології. Він один з першовідкривачів синантропа, за життя був відомий в наукових колах як авторитетний природодослідник, праці якого отримали всезагальне визнання.

Заняття природознавством не були для Тейяра самоціллю. На їх основі він намагався модернізувати світоглядну концепцію християнства. Ця обставина привела його в 1925 р. до зіткнення з керівництвом чину єзуїтів. Тейяру, на той час професору Католицького інституту в Парижі, було заборонено займатися викладацькою діяльністю, окрім чисто наукової.

Через невідповідність поглядів вченого офіційній доктрині католицизму публікувати його філософські твори було заборонено. Ці праці були видані після його смерті. Російськомовний читач в Україні міг ознайомитись з його працями «Феномен человека» (М., 1965) та «Божественная среда» (М., 1996). Окремі розвідки про філософські та теософські погляди Шардена зробив протоієрей Олександр Мень (Див. його «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни» (в 7 т., т. 1). Після виходу у світ творів Тейяра відразу ж розгорнулась широка дискусія, в якій взяли участь не тільки католики, але і представники всіх філософських напрямів на Заході, включаючи марксистів. Прихильно твори Тейяра були зустрінуті в католицизмі, де побачили в ньому нового Тому Аквінського.

Своє пояснення дійсності Тейяр називає феноменологічним, підкреслюючи при цьому, що воно є синтезом досягнень конкретних наук. Це пояснення здійснюється з метою вироблення бачення світу, в якому правильно визначене місце і роль людини в Космосі і вказані орієнтири для її практичної діяльності. Людина разом з її свідомістю розглядається Тейяром

як частина більш широкого процесу – еволюції Космосу. Ключ до розуміння еволюції Всесвіту проглядається в еволюції людини. Такий прийом, з одного боку, дозволяє Тейяру переносити властиві тільки людині якості на природу в цілому з метою її одуховлення і оживлення, а з другого – служить виправданням застосування біологічних категорій у тлумаченні соціальних процесів.

Систему своїх поглядів він визначає як наукову феноменологію. В термін «феноменологія» Тейяр вкладає інакший зміст, ніж сучасні феноменологи. Якщо для феноменології, що бере свій початок від Гуссерля, основним завданням залишається віднайдення «істинної реальності» за допомогою очищення свідомості від емпіричних даних про буття, то, за Тейяром, метою феноменологічного пояснення дійсності є те, що людина включена в об'єктивний процес еволюції світу, що свідомість людини є частинкою цього процесу і що вона виражає і відображає його. Феноменам свідомості в Тейяра відповідає об'єктивний аналог. Сказане однаковою мірою стосується і наукових понять, і містичних релігійних уявлень. Висновки з наукових даних висувуються на перший план, коли Тейяр представляє феноменологію як свого роду «розширену фізику» або «гіпербіологію», підкреслює, що вона спирається на досвід сучасної науки. Положення про реальне значення феноменів релігійної свідомості використовується для доказу «еволюційної значимості» християнства і полегшення переходу від наукових узагальнень до теологічних висновків.

Тейяр де Шарден намагається створити цілісне уявлення про світ, у якому людина займає належне їй місце. Вихідним методологічним принципом при побудові картини світу служить поняття еволюції світу. Процес косморозвитку (космогенез) виявляється в трьох етапах: «переджиття», «життя» і «думка». На першому етапі відбувається еволюція хімічних елементів і галактики, формується оболонка Землі, і на її поверхні виникає активний водно-сольовий розчин, фізико-хімічне середовище, сприятливе для утворення складних молекул та перших форм життя.

Протягом другого етапу виникає живий покрив Землі – «біосфера», розвиваються всі форми живих організмів, починаючи від найпростіших і закінчуючи людиною. Третій етап охоплює становлення людини й історичний розвиток людства аж до наших днів. Сьогодні завершується формування єдиного людства, а разом з ним – нового покриву Землі – сфери духа, або «ноосфери», через яку можливий вихід у наджиття до «точки Омега», або надособистості, духовного центру «універсуму».

У своїй системі Тейяр де Шарден пропонує синтез матеріалістичної і спіритуалістичної точки зору на світ. На його думку, все, що існує, виникало з єдиної субстанції – «тканини універсуму», кожний елемент котрої має «зовнішній» – матеріальний та «внутрішній» – духовний боки. Терміни Тейяра «внутрішнє», «спонтанне», «біологічне», «психічне» означають відтінки однієї і тієї ж якості, різні прояви духовного начала, яке має своє поширення у світі. Він вважає, що «тканина універсуму» повинна бути одухотворена з самого початку, оскільки Космос, створений тільки з матерії, фізично не може утримати людину. Так само неможливо включити думку в органічну течію простору та часу, не будучи вимушеним надати їй перше місце в цьому процесі. Таким чином, подолання «однобічності» спіритуалізму та матеріалізму філософ здійснює-таки з позицій ідеалізму.

При розгляді процесів розвитку у неживій природі, або у сфері переджиття, для підтвердження тези про всезагальну одухотвореність «тканини універсуму» він використовує поняття енергії. З одного боку, Тейяр розглядає енергію відповідно до наукових даних як властивість, невіддільну від матерії, як «лик» самої матерії, а з другого боку, енергія протиставляється інертній, нездатній до організації матеріальності як якась таємна організуюча сила. Ми завжди маємо справу з єдиною космічною енергією, котра розкладається на дві складові: тангенціальну і радіальну, пише Тейяр. Тангенціальна складова – це енергія у фізичному розумінні, її дія спрямована на утворення зв'язків з елементами одного порядку і забезпечує їх «солідарність». У радіальній

складовий представлений духовний елемент, дія якого спрямована вперед і вгору до ускладнення. Радіальна складова здійснює цілеспрямованість руху і розвитку, на неї не поширюється дія закону збереження енергії та принцип ентропії. Вища, кінцева форма радіальної енергії не розкладається і не хитається, вона концентрується в точці Омега, котра у системі Тейяра є втіленням Бога.

Точка Омега – це абстрактне і містичне начало. Вона існує поза часом і простором, її атрибути – автономність, наявність, незворотність, трансцендентальність. Вона першорудий, що перебуває попереду і має вплив на світ через радіальну психічну складову енергії. Сутністю цієї складової є любов, а найменшим зародком любові у молекулі – притягання. «Омега» – це центр найбільшої концентрації свідомості; духовна особистість, що не має матеріальних рис; надособистість. «Омега» – персоніфікація універсуму і персоніфікований універсум.

Одним із головних завдань Тейяра було довести, що між наукою та релігією не існує суперечностей. З другого боку, Тейяр звеличує науку, вважаючи її можливості безмежними. Наука – це засіб колективного бачення світу, вінець еволюції. Останнім і найвищим її завданням є оволодіння енергією життя, розкриття «пружини» еволюції. Планомірна організація наукових досліджень – один з головних факторів, які повинні забезпечити об'єднання людства. З другого боку, на думку Тейяра, наука завжди доповнюється містикою і релігією, як тільки вона переходить до синтезу своїх знань, тому конфлікт між наукою та релігією чисто зовнішній. Різниця між ними стирається, коли ми намагаємось досягнути кінцеві причини речей, передбачити майбутнє або пояснити «всеціле», твердить Тейяр.

Вчений створює нову модель християнства – християнство еволюційне. Воно набуває у Тейяра космічні масштаби. «Точка Омега» виконує роль «космічного», «еволюційного Христа», Він – рушійна сила, мета еволюції. «Творіння» розглядається не як єдиночасовий акт, а ототожнюється з процесом еволюції, відповідно «втілення»

тракується як «фізична» присутність Христа-Омеги у вигляді радіальної енергії у всіх елементах світу. Космогенез в кінцевому рахунку постає перед нами як Христогенез, еволюція християнізується, християнство еволюціонується – такий підсумок тейярівського синтезу еволюції і християнства.

Звичайно, читати і розуміти твори Тейяра непросто. Вони складні, хоча підкуповують тим, що багато речей у християнстві начебто роблять зрозумілими.

До сучасної релігійної філософії відноситься і персоналізм. *Персоналізм* — теїстичний напрям сучасної філософії, котрий визнає особу (persona) первинною творчою реальністю та вищою духовною цінністю, а весь світ — виявом творчої активності верховної особистості — Бога. Персоналізм сформувався в кінці XIX ст. Найбільшого поширення він набув у США, Франції і Росії. В Росії персоналізм розвивали **М.О. Бердяєв, Л. Шестов**. Засновниками американського персоналізму були **Б. Боун, Дж. Ройс**. Вони та їх послідовники гуртувались навколо журналу «Personalist». Французькі персоналісти **П. Ландсберг, М. Недонсель, П. Рикер** разом з **Е. Муньє** та **Ж. Лакруа** друкувались в журналі *Esprit*.

Принципу ідеалістичного монізму і панлогізму персоналізм протиставляє ідеалістичний плюралізм — множинність існувань, свідомостей, волі, особистостей. При цьому утримується принцип теїзму, тобто створення світу верховною особою — Богом. Персоналісти висувають на перший план не суб'єкта класичної філософії, що пізнає істину, а людську особистість у повноті її конкретних проявів. Особистість перетворюється у фундаментальну онтологічну категорію, основний вияв буття, в котрому воляова активність, діяльність поєднується з неперервністю існування. Але джерела особистості мають своє коріння не у ній самій, а в безкінечному єдиному началі — Богові. Завдання орієнтації людини у світі персоналізм покладає на релігійну філософію, яка повинна знайти сенс існуючого з

точки зору волевиявлення людини у співвідносності з вищим началом – Богом.

Принцип самодіяльності вольового індивіда привертає увагу філософів у США. Перше покоління американських персоналістів (Боун, Хаунсон, Калкінс) виступило проти поширеного в США абсолютного ідеалізму, проти підпорядкування особистості безособовому космічному порядку. Пізніше Брайтмен та Флюеллінг розвинули положення про «світ особистості», який є справжньою ареною буття у всій його повноті.

Головний представник французького католицького персоналізму Е. Муньє оголошує християнське вчення про особистість основою революційного перевороту у житті людства, що дозволяє утворити «суспільство особистостей», подібне до християнської общини. Оскільки особистість перебуває у ворожих стосунках з іншою особистістю, життя її починається з того, що вона руйнує контакт із середовищем; вона повинна ввійти в себе саму, зосередитися. Внутрішні особливості особи, «покликання», «інтимність» повинні застерегти особистість і суспільство як від тоталітаризму, так і від індивідуалізму, поєднати особи між собою. Головним засобом самоутвердження особистості є внутрішнє самовдосконалення.

ТЕМА 11. ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Розділ складається з трьох параграфів. У першому мова йде про зародження філософської думки в Україні. Аналізується українська міфологія як переддень філософії, відзначається роль прийняття християнства у становленні філософської культури, а також значення візантійських мислителів у визначенні європейського вектора вітчизняного філософування. Другий параграф присвячений ролі ренесансних і реформаційних ідей у сфері філософської освіти в Україні. Розглядається рівень викладання філософії у братських школах, Острозькому культурно-освітньому центрі, Києво-Могилянській академії. Мовиться про українську філософію доби бароко. У третьому параграфі висвітлюються проблеми філософської теорії і науки. Аналізується творчість видатних українських філософів Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, Олександра Потебні, Михайла Драгоманова, Дмитра Донцова, Івана Франка. Чільне місце відводиться філософському обґрунтуванню національної ідеї.

11.1. Філософська культура

Кожний народ, у тому числі український, має свою культуру та її квінтесенцію — філософію. В багатьох підручниках ведеться мова про англійську, німецьку, французьку, російську, польську і т.д. філософії. Україна так само має право на свою власну філософську думку. Мовлячи загалом про філософію, слід мати на увазі те, що вона є явищем космополітичним, адже розглядає проблеми буття, пізнання та цінностей. Ці універсальні проблеми дійсно є загальнолюдськими і вирішуються загалом, як і точні науки, не маючи, як правило, національного характеру. Але коли ми ведемо мову про філософію у сфері національної культури, то можемо говорити про національну її специфіку. Адже філософія розглядається як специфічний орган людської життєдіяльності, який служить самопізнанню, духовній орієнтації людини у світі. Найважливіша ознака філософських проблем — їх смисложиттєва спрямованість, а історичним призначенням

філософії для людини та й для народу в цілому є самопізнання, пошуки свого місця у світі. Філософія – це широкий спектр проблем. Окрім логіки як теорії пізнання, різних методологічних проблем, сюди входить ще вчення про людину, суспільство з його цінностями, які можуть мати як національний, так і міжнаціональний характер. Зрештою, справа не тільки в тому, що і кого дала будь-яка нація філософській науці, але і те, як вона сприймала, засвоювала та використовувала загальновизнане філософське знання.

Важливу роль у становленні національної філософії відіграє етнопсихологія. Українці, як відомо, вирізняються своїм емоційно-шанобливим ставленням до землі. На світоглядно-ментальному рівні це виявляється у так званому антеїзмі. (Міфічний грецький персонаж Антей був непереможний тоді, коли був прив'язаний до землі). Українському національному характерові властивий індивідуалізм, що поєднується з ідеєю рівності, повагою до окремого індивіда, його свободи, гостре неприйняття деспотизму, абсолютної монархічної влади. На світоглядно-ментальному рівні ця риса знаходить свій вияв у домінуванні екзистенційних мотивів в українській філософській думці, плюралістичному, поліфонічному її характері, діалогічному стилі філософування.

Тривале проживання на межі кочового степу виробило в українців специфічне “екзистенційно-межове” світовідчуття – гостро емоційне переживання сьогоденності життя, життєлюбність, поетичне, лірично-пісенне сприйняття природного та соціального оточення, пріоритет “серця” над “головою”. Тим-то світоглядні орієнтації української ментальності є не просто екзистенційними, а екзистенційно-кордоцентричними. В українській культурі складається філософія, домінуючу роль якої становить екзистенційно-антропологічна редукція філософського знання. Здавна ця філософія розвивалась навколо проблеми людини та людської історії.

Отже, сама етнопсихологія сприяла розвитку кордоцентризму, який чи не найбільше проявився у творчості видатних українських філософів Григорія Сковороди та Памфіла

Юркевича. Звідси українську філософію часто називають кордоцентричною, тому філософія серця є візитівкою вітчизняного способу мислення.

Українська міфологія, від якої бере початок філософська культура нашого народу, також була кордоцентрична. Вона згодом перейшла у християнську релігію, котра на той час містила в собі і генетично, і концептуально історіософію, логіку, етику, естетику і натурфілософію. Кордоцентризм був викликаний також християнським началом української філософії, а антропологія лежить в основі вітчизняної ментальності не тільки в ті часи, але і до сьогодні.

Загалом відомо, що українська міфологія має великий вплив на становлення національної ментальності. Адже незаперечним фактом є те, що національна міфологія входить до світу національного підсвідомого. Звідси випливає можливість пов'язати їх з константами національної культури або архетипами. Їх можна визначити як світоглядну основу, на якій базується національна культуротворчість. Нація виникає тоді, коли виникає національна міфологія як цілісна система світорозуміння. Остання виступає системою художніх творів, що викликають у людей катарсичні почуття і відтворюють та зберігають їх спільні цінності. Міфологія виражає ідеальне буття нації. Звісно, що катарсичні почуття є породженням кордоцентризму. Серце як осередок краси, добра і любові є одним з визначальних концептів української міфології. В народних уявленнях серце є центром людської життєвої сили. В мікрокосмосі воно прирівнюється з Сонцем макрокосмосу. Постійні епітети серця “добре”, “щире”, “ретиве” – вказують на те, що серце в замовляннях “відповідає” за почуття, за прихильність до інших людей. “Медицина спеціалізація” серця – любовні замовляння і гарячкові стани: воно тане як віск, сохне, нудиться тощо. Літературні джерела давніх часів подають цікаві прислів'я і приказки кордоцентричного плану: “Від серця до Бога навропростець дорога”; “Від серця до неба шляху не треба”, “Очі не бачать — серце не болить”, “Скажи мені, серце, що маєш на думку?”, “Дай серцю волю заведе в неволю”, “Не той

сильний, що камінь верне, тільки сильний, що серце в собі вдержить”.

Що стосується української міфології, то тут слід зазначити, що форми вітчизняних міфів мають одну характерну прикмету – вони дуже близькі до природних форм. У народній фантазії не існує вульгарних, неестетичних, велетенських, страшних богатирів з неприродними інстинктами, які зустрічаються у німецькій чи скандинавській міфології. Українська міфологія відобразила давні форми пастушого і патріархально-хліборобського побуту. Вона прославляла заможного господаря, доброго чоловіка своїй дружині і батька дітям. В українській культурі Космос як світ порядку завжди протиставлявся хаосові – світові безладу. Фактично це зіставлення відповідає опозиції – світ власний, світ чужий, світ власної культури, світ неосвоєної чужої культури. Порядок пов'язаний із старослов'янським словом «ряд». А це слово багатозначне, воно означає ще і стрій, устав, договір, гармонію. Мова може йти ще про еквівалентний обмін. Йшлося і про товарообмін у купецькій справі, йшлося і про народні звичаї. Свати, скажімо, приходили до хати з хлібом, а наречена, приймаючи його, віддавала або хустину – символ прихильності, любові, вірності, або гарбуза, що означав відмову. Саме дарування було символічним актом, що вимагало віддавання. На півдні України «чуже» асоціювалось насамперед з полем, чимось ще не освоєним. Звідси і маємо дуже популярні вирази «польова квітка», «польова миша», «полювати». Своє, як правило, є безпечним, чуже – небезпечним. Важливою символічною дією, що означала магічне освоєння і впорядкування світу, була жертва. Різного роду жертви були звичними в Україні. Вони були своєрідними жестами, спрямованими на здобуття прихильності вищих сил.

Поховання в архаїчних культурах, з одного боку, було «домовиною», тобто вічною домівкою людини, а з іншого, - символічною іпостассю Космосу. Важливими тут виступають два символи – коло і квадрат. Окреслений сакральним колом сакральний простір означав «своє», а те, що було поза колом, означало «чуже». В середині кола індивід почувався захищеним.

Звідси слова «садиба», «обійстя», — дослівно місце, яке обходять довкола. У зв'язку з магічним значенням кола аналогічна роль приписувалась поясові, перев'язі, ланцюгові, персневі чи вінкові.

Надзвичайно цікавими є релігійні уявлення Давньої України. На жаль, міфи і культові тексти до нас майже не дійшли, хоча окремі дані літописів, пояснення творів української старовини, різні апокрифи дають нам можливість реконструювати найістотніші елементи релігійного світогляду нашого народу на ранніх етапах його розвитку. Термін «язичництво» вживається для позначення вірувань давніх слов'ян і означає етнічну релігію на відміну від понадетнічних так званих світових релігій, таких, скажімо, як християнство, іслам чи буддизм. Етнічний характер слов'янського язичництва проявляється, зокрема, в тому, що воно глибинним корінням входить у релігійні уявлення далеких індоєвропейських етнічних предків слов'ян. Відомо, що індоєвропейські народи мали до певної міри розвинену релігійну свідомість. На релігійному світогляді давніх українців, безперечно, позначилися міжетнічні контакти, проникнення у вітчизняне язичництво чужоетнічних релігійних елементів. У релігійному житті, як засвідчують дослідники гуманітарного знання, відбувалися і зміни культу, що яскраво засвідчує, наприклад, пантеон князя Святослава чи еволюція вірувань в Україні. Найархаїчнішим протиставленням, яке збереглося у слов'янському світі від індоєвропейської доби, була своєрідна опозиція «неба і землі». Під небом розуміли самого Бога, світ божественний, вищий, а земля була світом людським, звичайно, нижчим, земним. Закономірністю розвитку релігійно-міфологічних уявлень індоєвропейських народів було висунення на певному етапі на перше місце в пантеоні різних богів войовничого бога-громовержця. У слов'янському світі його представляв Перун. Таким в Індії був Індра, у Німеччині – Тор, у Греції – Зевс, у Римі – Юпітер. Згодом культ Перуна замінюється у християнській Русі культом Іллі. Один із персонажів слов'янської міфології, що йшов паралельно з Перуном, був Волос – Велес. Це один із найзагадковіших богів слов'янського світу. Він був пов'язаний з так званим «нижнім

світом». Ним уособлювався жрецький світ, зокрема волхви, які вважались любимцями богів. Функції життєдайності, родючості, що були пов'язані із землеробством, з трудовою діяльністю, виконували рожениці. Вони символізували зоряне небо, багатство і добро. Рожениці у давніх українців були еквівалентні грецьким мойрам, римським паркам, германським нормам.

Архаїчний поділ буття на сакральну і мирську сферу поступово набував нових форм, несумісних з язичницькими уявленнями: сакральне перестало бути функцією мирською, буденною. Сфера духовного і матеріального відносно поляризуються. Язичницькому поділу світу по «вертикалі», що допускав відносну єдність духовного і тілесного начал, християнство протиставляє абсолютний «горизонтальний» поділ духовного і тілесного. Відокремлення духовної субстанції від матеріальної настільки абсолютне, що стає можливою ідея творення буття «з нічого».

Розмірковуючи про філософську культуру України після прийняття християнства, можемо говорити, що саме тоді формується тип мислення, не схильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Якщо в західноєвропейській культурі реалізується “платонівсько-аристотелівська” лінія філософії, яка відповідно до канонів наукового мислення прагне істини, незалежної від людини і людства, то в нашій культурі переважає інша – “александрійсько-біблійна”, яка орієнтується не так на здобуття безсторонньої істини, як правди, яка будується як драма людського життя. Звичайно, є рація у сказаному, і воно ще раз засвідчує кордоцентричність вітчизняної філософії, проте не можна не звернути увагу на те, що у філософській культурі Давньої України зароджуються ідеї раціоцентризму. В загальній масі пам'яток оригінальної та перекладної писемності Давньої України умовно можна виділити три групи джерел за ступенем насиченості їх філософським змістом.

До першої входять тексти з виразно філософською проблематикою: деякі статті “Ізборників князя Святослава”, “Діалектика Івана Дамаскіна”, твори Діонісія Ареопігита, “Діоптра” Пилипа Пустинника, збірники висловлювань типу

Пчели, Логіка Авіасафа. До другої групи можна віднести твори з морально-настановчою спрямованістю, твори публіцистичного характеру, космологічні, природничо-наукові, лексикографічні та інші тексти, що безпосередньо стосуються філософської літератури і містять серйозні роздуми про світ і людину. Це – “Слово про закон і благодать” митрополита Іларіона, “Повчання” Володимира Мономаха, “Моління” Данила Заточника, “Слова” Кирила Турівського, “Фізіолог”, палей, шестидневи, ряд апокрифів, азбуковники, тлумачення на Псалтир, Євангелії, Апостоли.

Що стосується текстів з явно не філософським змістом, що становлять третю групу джерел – а це ділова писемність, юридичні акти, кормчі, служебники, устави, грамоти на бересті, графіті, то вони цікаві передусім як можливий об’єкт філософсько-лінгвістичного аналізу.

В рамках першої групи джерел слід виділити перш за все твори Івана Дамаскіна, який мав великий авторитет в Україні в галузі філософського знання. Його фундаментальна праця “Джерело знання” включає три частини: “Діалектику” (Філософські розділи), “Про ересі” і “Богословіє” (Точний виклад православної віри). “Діалектика” є власне філософським твором, створеним у душі перипатетичної традиції, “Богословіє” містить низку онтологічних та гносеологічних глав, а в творі “Про ересі” описуються різні філософські і релігійні школи, в т.ч. платоніки, стоїки, епікурейці, скептики.

Філософія Івана Дамаскіна виробляла сам стиль давньоукраїнського мислення, а його твори слугували зразком для наслідування. За середньовічним етикетом оригінальна творчість не виставлялась на передній план. Українські автори, розмірковуючи самостійно, начебто прикривались іменем Дамаскіна. До речі і сам Дамаскін так само скромно оцінював свою працю, вважаючи її лише збіркою мудрих думок минулого. Уважний аналіз списків “Діалектики” та її фрагментів, включених в різні збірники, показує, що первісний текст творчо перероблявся, доповнювався, видозмінювався. Наприклад, в одному з азбуковників XVII ст., що являв собою своєрідний тлумачно-енциклопедичний словник, знаходимо виклад третього розділу “Діалектики”, де дано кілька

визначень філософії та її поділ на різні дисципліни, але розділ збільшено приблизно удвічі за рахунок вставок і власних інтерпретацій невідомого давньоукраїнського книжника. В азбуковнику є дані про Платона, Аристотеля, Геракліта, Епікура, Піфагора та інших античних філософів. Тлумачаться терміни “символ”, “софіст”, “стойки”, “стихія”. Ці та інші джерела дозволяють зробити висновок, що вже в ранньому періоді розвитку вітчизняної філософії зароджувалась раціональна професійна філософія.

У Давній Україні філософію розуміли як шановану діяльність, що передбачає високорозвинений розум. Справжній філософ повинен мати високий інтелект, бути книжником і виявляти здатність бути вчителем. Св. Іван Дамаскін, вчення котрого було дуже популярним в Давній Україні, так пише про філософію: філософія є пізнанням сутнього. Філософія є пізнанням речей божих і людських. Філософія є роздумами про смерть. Філософія є уподібненням до Бога. Філософія є мистецтвом мистецтв та наукою наук. Філософія є любов'ю до Бога.

Св. Григорій Богослов філософію називає «стяганням» та володінням усім найдорогоціннішим. Він відводить філософії особливе місце в реалізації головної життєвої мети людини – обожнення (теозісу). Людина покликана до уподібнення до Бога, оскільки вона створена за образом і подобою Бога. Можливість цього уподібнення визначається природою власного «Я», осягненням сенсу життя.

Мудрість – це не тільки та стільки знання істини, а й передусім «життя в істині», — читаємо в Ізборнику князя Святослава (1073). Філософія як благоговійна любов до мудрості вимагає поєднання істинного слова й праведного діла. Літописець **Нестор** вважає, що істина буття відкривається не через вивчення книг, де вона загадана Богом, а через безпосереднє осяяння Боже як вияв вищої Божої ласки.

11.2. Філософська освіта в Україні

Надзвичайно цікавим і самобутнім для української філософії стає другий, серединний її період, який датується XV – першою половиною XVIII ст. За цей час Західна Європа

встигла подолати кілька історико-культурних періодів, зокрема Ренесанс, Бароко, Просвітництво, Романтизм. Чи не означало б це те, що Україна в цьому відношенні є меншовартісною і набагато відстає у плані розвитку культури від Заходу? Звичайно, що ні. Становлення і розвиток української філософії саме виразно засвідчує її самобутність та оригінальність. За доволі короткий період вона засвоїла та збагатила стилі філософствування різних історико-культурних епох, на розвиток яких Західна Європа затратила значно більше часу. Все це свідчить про прискорений інтелектуальний поступ України. У цей час українській духовній культурі вдавалося досить легко поєднувати східну і західну філософські парадигми. Діалог західної та східної християнських цивілізацій на терені України продукує тексти, стилістика яких варіюється в межах однієї семіотичної системи, що прагне подолати партикулярність київського відгалуження візантійської традиції задля опанування універсальної мови благовіствування ранньомодерної доби. Тут йдеться про те, що українська ментальність поступово опановує універсальну мову філософування.

Якщо в ранньому періоді української культури домінувала філософія кордоцентризму, то в другому – крок за кроком зміцнює свої позиції філософія раціоцентризму. Цьому сприяло в першу чергу поширення ідей італійського Ренесансу. Навчання вихідців з українських земель в західноєвропейських навчальних закладах спричинилося до того, що в Україні та поза її межами працюють і творять вчені, письменники-гуманісти, суспільно-політичні діячі, серед яких Юрій Дрогобич, Павло Русин, Станіслав Оріховський та інші. Ніхто не буде заперечувати раціоцентризму Галілео Галілея. В аудиторіях Падуанського університету його лекції слухали вихідці з України Фелікс Бобринський, Яків Остроріг, Іван Тичина, брати Острозькі, Станіслав Кішка, Кирило Лукаріс та інші. Студенти з України ходили на приватні лекції до Галілея. Це засвідчують документи, що збереглися від тих часів. Старанним слухачем, згодом близьким знайомим Галілея був Кшиштоф Збаразький, виходець з української, в майбутньому спольщеної, шляхти. Й інші українські студенти знали Галілея, однак про це мало

писемних даних. Найпевнішими є документальні свідчення про братів Збараських та Івана Тичину. Немає сумніву в тому, що вони чи в Україні (у Львові, Збаражі, Кременці, Острозі та інших містах), чи серед студентів-українців у Падуї поширювали ідеї і наукові відкриття Галілео Галілея. Філософсько-літературна спадщина письменників-гуманістів і вчених також становить добру джерельну базу для розуміння становлення професійної філософії в Україні.

Гуманізм доби Відродження – це результат того перевороту в культурі і світогляді, який відображав початок становлення нової філософської парадигми, що ґрунтується на нових принципах природознавства та філософської антропології. На відміну від середньовічного релігійного світогляду, в основі якого був Бог, гуманісти висувають ідею антропоцентризму. Замість релігійно-аскетичної ідеї про гріховність людського тіла і земного життя проголошувалося право людини на задоволення земних потреб, насолоду життям, утверджувалась ідея свободи особи. В Україні у кінці XV ст. – протягом XVI ст. соціально-економічні умови сприяли поширенню ідей раннього гуманізму. Саме в цей час посилюється інтерес до рідної культури, історії мови, пробуджується національна свідомість народу, з'являється потреба в розвитку освіти і науки. З середини XV ст. збільшується кількість шкіл, підвищується їх освітній рівень.

Багато українських юнаків після отримання освіти в себе на батьківщині продовжували вчитися у кращих західноєвропейських навчальних закладах. Вони навчалися у Польщі, Німеччині, Франції, Італії та багатьох інших країнах. Українська молодь не тільки отримувала там вищу освіту, але переймалася передовими ідеями, передовсім гуманістичними. Ці ідеї переносилися на рідний ґрунт, де вже створювалися передумови для їх подальшого розвитку.

Зачинателями гуманістичної культури в Україні у XV – XVI ст. ст. були Юрій Дрогобич, Павло Русин з Кросна, Лукаш з Нового Міста, Станіслав Оріховський, Шимон Шимонович та інші вчені, поети, громадські діячі.

Юрій Дрогобич – його ще називають Юрій Котермак, Георгій з Русі, Юрій із Львова – народився близько 1450 р. в

Дрогобичі, навчався в Краківському та Болонському університетах – найбільших у той час гуманістичних центрах Європи. Він одержав ступінь доктора філософії та медицини, викладав у Болонському університеті математику й астрономію, навіть деякий час там посідав посаду ректора. Юрій Дрогобич написав працю «Прогностична оцінка поточного 1483 року», яка була опублікована в Римі. Саме ця книга вважається першою друкованою книгою українського автора. У ній вміщені окремі наукові знання з філософії, астрономії, географії. Ю.Дрогобич був відомим природодослідником, математиком, астрономом. Власне завдяки заняттям математикою і астрономією вчені того часу прийшли до перегляду раніше усталених середньовічних наукових парадигм. Дослідники творчості Ю.Дрогобича небезпідставно вважають, що польський астроном Миколай Копернік міг бути учнем Ю.Дрогобича, адже роки викладання останнього і роки навчання великого астронома в Краківському університеті співпадають.

Мовлячи про діячів гуманістичного руху в Україні, не можна оминати ще одну видатну постать — **Станіслава Роксолана Оріховського** (1513 – 1566 рр.). Український гуманіст народився в селі Горіхівці Черемиської округи Руського воєводства. Початкову освіту здобув у Перемишлі, навчався у Краківському, Віденському, Віттенберзькому, Падуанському, Болонському університетах, вдосконалював свої знання у Венеції, Римі, Лейпцігу. С.Оріховський був видатною постаттю доби європейського Відродження. За неабиякий ораторський хист сучасники називали його українським (рутенським) Демосфеном, сучасним Цицероном. Відомий німецький гуманіст та реформатор Меланхтон звернув увагу на талановитого юнака з України. В будинку Мартіна Лютера Станіслав знайшов собі квартиру. Спілкування допитливого юнака з німецьким реформатором привело його до того, що він буде поділяти погляди Лютера на релігію і церкву. Друзями Оріховського у Німеччині були Лукас Кранах старший, Ульріх фон Гуттен та визначний художник Альбрехт Дюрер.

Найвизначнішими творами С.Оріховського були «Про турецьку загрозу», «Про целібат», «Відступництво від Риму»,

«Настанови польському королеві Сигізмунду», хроніки, різні листи, діалоги, памфлети. Як типовий представник європейської політико-правової думки С.Оріховський розробляв концепцію природного права та суспільно-договірного походження держави, обстоював ідею держави як аристократичної республіки з освіченим, підпорядкованим закону монархом.

Спорідненість вчення українських мислителів з ідеями Реформації найбільш яскраво проявилась у творчості Івана Вишенського. Цей письменник і церковний діяч належав до тієї течії духовної культури України кінця XVI ст. – початку XVII ст., що відзначалася особливою схильністю до збереження вітчизняних релігійних традицій, до обстоювання максимальної замкнутості української культури у вузьких давньоруських рамках, повним несприйняттям інокультурних впливів. Іван Вишенський дбав не стільки про реформу церкви, скільки про зміцнення православної віри. Адже з втратою своєї незалежності Україна не мала змоги розвивати своє релігійне життя. Вітчизняне православ'я поступово втрачало свої позиції, поступаючись католицизму. Боротьба народу за свою віру була пов'язана з боротьбою народу за свої права, за незалежність, за виживання національної культури. Власне у цій боротьбі позиція Івана Вишенського часто співзвучна з ідеями західноєвропейської Реформації. Відомо, що діячі Реформації, повставши проти католицької церкви і повернувшись до ідеї протиставлення Бога і світу, Бога і людини, довели її до крайнього загострення. Те саме характерне для Івана Вишенського, який, включившись у боротьбу проти католицизму, звертається до ранньохристиянської ідеї. Вишенський викриває просякнуту світським духом, «зовнішню» щодо православ'я і створену людським розумом античну і сучасну йому гуманістичну мудрість, однак найбільше — розроблені ідеологами католицизму витончені теологічні системи, у яких схоластична раціональність була поставлена на службу католицькій доктрині. Вкрай негативне ставлення І.Вишенського до світського знання зближує його з провідними діячами Реформації у питанні доцільності розвитку світських наук. Досить близьким до реформаційного є тлумачення

Вишенським шляху богопізнання. Однак якщо для реформаторів єдиним джерелом Одкровення була Біблія, то для Вишенського таким джерелом було не тільки звеличуване ним Святе Письмо, але східнопатристична, візантійська та давньоукраїнська література. Реформаційною за своєю суттю є ідея спасіння особистою вірою. Нищівна критика полемістом панівної світської й особливо церковної феодальної верхівки була аналогічною викриттю католицького кліру реформаторами. І.Вишенський формулює реформаційні ідеї загального священства і прикликання священників мирянами. Пастирем, на його думку, може стати кожна світська або духовна людина, яка є взірцем служіння Богові і своєму народові. І хоча в творчості Івана Вишенського є багато ірраціонального і містичного, але і на цьому виразно позначається раціональність його доби.

Про посилення позицій раціоцентризму засвідчує викладання філософії у навчальних закладах України. Свідченням цього є численні філософські курси, які читались студентам у Львові, Києві та інших містах нашої країни. Їх велика кількість, що дійшла до нас і зберігається в архівах і бібліотеках країни, показує, що до філософії як науки наші країни ставилися поважно і засвоювали здобутки світової філософської думки, роблячи перші спроби висловити власну філософську позицію. Аналіз цих курсів показує, що, віддаючи данину схоластичному способу викладання філософії, схоластичному аристотелізму, вітчизняні вчені не нехтували і досягненнями філософської науки наступних історико-філософських епох. Вітчизняна філософія XVII – XVIII ст. не може бути зведена до самої схоластики. На значні елементи останньої у ній напластовуються ідеї вищих історико-філософських етапів Відродження, Реформації, Просвітництва, котрі зливаються в одне своєрідне ціле, що не зводиться до жодного з його компонентів.

Інколи цей період називають ще добою козацького бароко. Ця доба була своєрідною кузнею, в якій переплавлялись різноманітні течії та школи. Цей період в українській філософії належить не лише бароко, але і класицизму. Якщо взяти до уваги, що раціоналістичне осмислення світу і пов'язані з ним

форми свідомості (поза якими поняття схоластики взагалі втрачає сенс) “випадають” з семантики бароко, знаходячи притулок на сусідній ділянці багатомовного культурного поля XVII – XVIII ст. ст. – у класицизмі, побудованому саме на розумових засадах, – то доведеться визнати причетність концепту “барокова схоластика” до феномену бароко хіба що химеричністю. Зачарованість пишними бароковими формами якось затуляє в очах сучасних істориків філософії ту обставину, що киево-могилянська доба є добою не лише бароко, але і класицизму, який співіснує з ним і його доповнює, відтак механічне перенесення ознак бароковості на філософські курси професорів Києво-Могилянської академії не тільки позбавляє адекватного розуміння їхньої сутності, призначення і ролі, а й суттєво збіднює образ зовсім не одноманітної української філософської культури XVII – XVIII ст. ст.

11.3. Філософська наука і теорія

Завершується другий серединний період філософською спадщиною Григорія Сковороди, який народився 22 листопада (3 грудня за н.с.) 1722 р. в селі Чорнухах Лубенського полку на Полтавщині в родині козака. У ранньому віці в нього проявився потяг до навчання, від семи років він захоплювався читанням і музикою. Здобувши початкову освіту в місцевій школі, Сковорода вступив до Києво-Могилянської академії, де навчався з 1734 до 1753 р. з трьома перервами. Після закінчення навчання в академії (невідомо, чи одержав Г.Сковорода диплом випускника), він протягом 15 років учителював приватно та в різних духовних школах. У 1769 р. Сковорода припинив педагогічну діяльність і з того часу почав мандрівне життя.

Філософську спадщину Григорія Сковороди варто розглядати в чотирьох аспектах. По-перше, слід вияснити філософські джерела спадщини українського філософа і дати відповідь на питання, чи його творчість співзвучна хоча б з одним із напрямів європейської філософії того часу, чи український мислитель є своєрідним «дон Кіхотом», світогляд якого звернений у минуле і не являє жодного інтересу для тих,

хто цікавиться історією філософії взагалі, і українською – зокрема. Наступні три питання стосуються проблем онтології, гносеології та філософської антропології. Остання проблема є ключовою у філософській спадщині мандрівного філософа.

Що стосується джерел творчої спадщини Г.Сковороди, то слід зазначити, що український мислитель добре знав античну і середньовічну філософії. Однак найближчим для нього був елліністичний період, зокрема філософія стоїків, епікурейців та неоплатоніків, а також релігійна філософія отців східної Церкви. Коли ж мова йде про сучасну Сковороді західноєвропейську філософію, то філософські погляди Сковороди співзвучні із філософським напрямом, який називається неостойцизмом. Зацікавленість у часи Сковороди (як в Україні, так і в інших країнах Європи) проблемами етики, причому етики нової, нетрадиційної, не обмеженої жодними догмами, підтверджується популярністю і новаторськими тенденціями творів багатьох європейських філософів моралістів XVII – XVIII ст. Серед етико-філософських праць іноземних авторів, ідеї яких значною мірою перегукуються з поглядами Сковороди, слід назвати твір невідомого німецького автора «Наука щасливим бути» та «Путівник до мудрості» Хуана Людовіка Вівеса, перекладений у ХУІІІ ст. випускником Києво-Могилянської академії Семеном Гамалією, твори Сведенборга, Турільда, Юста Ліпсія, Каспара Шоппе. В творах цих філософів-моралістів можна прослідкувати ідеї, які згодом буде розвивати Г.Сковорода. Це, передусім, нерівна рівність, споріднена праця тощо.

Зазначимо наперед, що спеціально онтологією, гносеологією чи філософською антропологією Сковорода не займався. Він не був академічним філософом, у якого ці проблеми становили строго виражену систему. При читанні творів Сковороди може скластися уявлення, що український філософ взагалі не визнає жодної системи, тим не менше у нього все-таки виразно проглядається структура філософського знання з її вченням про буття, пізнання і цінності.

Перший основоположний принцип філософської системи Г.Сковороди – вчення про те, що все існуюче має дві натури:

зовнішню — видиму і внутрішню — невидиму. Проблема Бога у зв'язку з людиною у Сковороди є ключовою: мислитель переконаний, що Бог як невидима, духовна суть існуючого, що приховується матерією, плоттю, наче завісою, є всюди. Але Сковорода ототожнює Бога не зі всією природою, а лише з введеним в неї духовним началом, тобто з “блаженною натурою”. Тіло, плоть, матерія в жодному разі не можуть бути Богом. Отже, називати Сковороду пантеїстом навряд чи правомірно, хоча окремі ідеї цього напряму західноєвропейської філософії у нього таки проглядаються.

Другим принципом філософії Сковороди є ідея трьох світів. Філософ поділив світ на великий світ – макрокосм і малий світ — людину, яка зосереджує в собі, правда, у менш досконалій формі, всі особливості макрокосму. Сковорода висуває ідею третього світу як певної сукупності символів, призначених винятково для пізнання невидимої натури, тобто Бога. Таким світом символів у системі Г.Сковороди є Біблія.

Сутність малого світу, людини, філософ пояснює, входячи з концепції двох натур: усі світи, в тому числі і малий світ, складаються з видимої і невидимої натури. Отже і в людині, як і в усьому існуючому, є видиме і невидиме, тілесне і духовне. В людині істиною людиною є невидима натура, а тілесне є лише “тінню незбутньою” цієї істинної людини. У цьому аспекті Сковорода наслідує вчення великого грецького філософа Платона.

Оскільки, за Сковородою, невидиме існує всюди і в усьому, то людина, яка має видиме і невидиме, тим самим потенційно є всім, що знаходить відродження в понятті мікрокосму. Мікрокосм повторює у собі всі особливості макрокосму. Виходячи з цього, Сковорода оголошує людину центром, в якому сходяться всі проблеми життя, діяльності і пізнання.

Виходячи з єдності макро- та мікрокосму, Сковорода розглядав пізнання насамперед як самопізнання. Бо коли невидимість вічна, незмінна і однакова всюди, якщо вона є всім в усьому, то досить збагнути щось одне, як тим самим ми осягнемо сутність усього світу. Оскільки в людині виявляються

всі властивості макрокосму, то природно, що процес пізнання людина повинна спрямувати насамперед на себе.

Тому принцип “пізнай себе” проходить крізь усі філософські твори Сковороди. У самопізнанні він вбачав ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини. Оскільки в людині поєднується видима натура з невидимою, то людина через свою невидиму натуру тотожна Богові: істинна людина і вічність, Бог та Христос – суть те саме. Тому самопізнання філософ розглядав як Богопізнання.

Етичне вчення Сковороди становить серцевину його філософської системи. У центрі її нормативна етика – питання про благо, добро і зло, умови досягнення щастя, сенс життя.

Щастя людини, вважає Сковорода, не залежить „ні від високих наук, ні від почесних посад, ні від достатку”. Воно залежить від серця, а серце від Бога, тобто від невидимої натури. Так Сковорода пише в діалозі „Алфавіт або буквар світу”, де він виклав основні положення концепції спорідненої праці. У кожної людини, твердить він, своя природа. Її не можна змінити. Можливо лише, пізнавши її, обрати собі заняття і життєвий шлях, споріднені з цією невидимою природою. Коли ж людина поєднує своє уявлення про сенс буття і задоволення видимої „сліпої натури”, то потрапляє в рабство до неї. Цей тягар стає тим більшим, чим більше перевищують необхідні потреби нагромаджені людиною багатства і маєтності.

Як можна визначити здібності, талант чи нахили до якоїсь діяльності? Одна з основних прикмет — їхня постійність порівняно з нетривкими чужими людині пориваннями. Одним з основних принципів вирізнення справжніх потреб є ступінь їх доступності. Поняття «потрібне — непотрібне» співвідносяться у Сковороди з поняттям «легке — тяжке»: справді природна потреба легко досяжна, тоді як труднодоступні задоволення – це фальшиві блага.

Обґрунтування потреби людини у спорідненій праці — один з найважливіших висновків концепції спорідненості. Споріднена праця приносить людині насолоду не своїми наслідками, винагородою чи славою, а самим процесом її. Вона є не лише засобом забезпечення матеріального існування людини,

але й способом її духовного самоствердження, джерелом радості і щастя. Споріднена праця – не стільки засіб, скільки мета і сенс життя людини, бо вона є дорогою людини до самої себе.

Цікавим і оригінальним у філософській антропології Сковороди є його вчення про «нерівну рівність». За його переконаннями, рівність виводиться з самої суті спорідненості, із стану сутнісного покликання людини, визначеного Богом-законом. Цей закон говорить, що всі види людської діяльності, які ґрунтуються на спорідненості, є однаково законні, почесні, а, отже, рівні. Проте це ще не є завершене розкриття рівності, бо тут тільки починається складність розв'язання цієї проблеми. Адже у різних людей різними є здібності, нахили, як і те, що у різних людей є однорідні за своїм визначенням здібності і таланти, але з різною інтенсивністю чи екстенсивністю, наприклад, люди є здібними до музики, малювання чи письменницької або наукової творчості, але кожен з них різною мірою, є люди геніальні і менш геніальні, талановиті і менш талановиті, є любителі і є професіонали. На думку Сковороди, суть справи полягає в тому, що при всій різноманітності людські здібності за своєю конкретно-індивідуальною визначеністю вичерпно завершені. Сковорода алегорично зображає цей закон у вигляді фонтану, який наповнює водою різної місткості посудини. Ці посудини за своєю величиною є різні, не однакові, не рівні, але всі вони однаково наповнені водою, в цьому відношенні вони рівні. Це і є для Сковороди нерівна рівність. Він переносить її на людей, які є різними за своїм талантом, але повинні згідно із законом у міру своїх можливостей виконувати свій обов'язок.

У філософії Сковороди виразними є ідеї кордоцентризму. Він був переконаний у тому, що основним для людини є пізнати себе, знайти споріднену працю, бути корисним для суспільства. У філософії Сковороди пошуки щастя, самопізнання, Богопізнання є центральними. До серця він звертається як до остаточної інстанції при розгляді будь-яких етичних проблем, особливо названих. Показовими тут є діалоги “Начальная дверь ко християнскому добронравію”, “Наркіс. Разглагол о том: узнай себе”, “Разговор п'яти путников об истинном щастии в жизни”.

Мислитель вважає, що самопізнання йде від тіла до думки, мислення, а від нього – до серця. І хоча ідеї кордоцентризму у Сковороди є досить виразними, однак і вони зазнають значного впливу раціоцентризму, який починає домінувати у філософській думці України.

Ідея кордоцентризму не зникає у третьому періоді сучасної української філософії, але і вона перебуває під постійним контролем пануючої у суспільній свідомості раціональності. Це виразно помітно навіть у Памфіла Юркевича – одного із теоретиків кордоцентризму.

Памфіл Данилович Юркевич народився 16 лютого 1826 р. в селі Ліплява (нині Золотоніський район Черкаської області). Після закінчення Полтавської духовної семінарії став слухачем Київської духовної академії, здобув ступінь магістра і згодом був призначений помічником інспектора академії. З 1858 р. – екстраординарний професор Київської духовної академії. У 1861 р. очолив кафедру філософії в Московському університеті, де читав курс історії філософії, логіки, психології педагогіки, виконував обов'язки декана історико-філологічного факультету.

Юркевич як філософ мав глибокі знання історії філософії, новітніх для того часу течій і напрямів філософської думки. Осмислення їх стало для нього тією основою, на якій він прагнув виробити своє власне розуміння розвитку філософської думки, досягнень та обмежень філософських систем, які історично виникли в період від Античності й до сучасності. Він був переконаний, що розвиток філософської думки, як і саме життя, досить різноманітний і його важко підвести під мірку будь-яких визнаних ідей, теорій, думок. У своїх працях він послуговувався досягненнями видатних мислителів Античності, Середньовіччя, Нового часу, німецької класичної філософії, критично переосмислюючи їх. Давав високу оцінку Декарту, Лейбніцу, Канту, Фіхте, Шеллінгу, Гегелю. Останнього цінував за те, що той глибше від інших проник у свідомість людства – це невичерпне джерело начал ідей, теорій, поглядів, що спекулятивна думка не заховала від філософа феноменологічну дійсність. Не сприймаючи гегелівської діалектики, Юркевич

зазначав, що цінність наукового прийому німецького мислителя полягає в тому, що абсолютна ідея, перш ніж пояснити коло питань про природу явищ, сама приймає їх натуру, постає кров'ю і плоттю тих істот, яким вона має дати буття. Та все ж на формування поглядів Юркевича найбільший вплив мала філософія Платона і Канта, яких він вважав фундаторами західноєвропейської думки. Відповідно до цього розвиток філософії він поділяв на два етапи, перший з них відкривається Платоном, а другий – Кантом. Водночас осмислював учення Платона й Канта в нових ракурсах, незвичних для того часу, з виходом на філософію майбутнього, де істина кантівського вчення про досвід можлива тільки внаслідок платонівського вчення про розум. Юркевич не сприймав кантівського скептицизму, протиставлення сутності і явища, теоретичного і практичного розуму. Як і інших мислителів, Канта Юркевич сприймав критично. Так, на його думку, різниця між явищем і річчю в собі не метафізична, як вважав Кант, а гносеологічна, де поняття сутності і явища означають різні ступені досконалості наших знань і розуму. Несуттєвим вважав він і поділ понять на апіорні і апостеріорні, тому що самі абстрактні поняття нашого мислення містять у собі і уявлення, взяті з досвіду, і, навпаки, безпосереднє бачення, що має одну форму і необхідність, які становлять ідеальний момент у розумінні.

Реальність світу у Юркевича не викликала сумніву. Світ існує, не має ні початку, ні кінця, дається нашому розуму як процес іманентного саморуху, в якому матерія переходить у форму, можливість – у дійсність і таким чином витворює істоти природи не за родовою, а за конкретною їх сутністю. Світ постає як система життєвих явищ, сповнених краси й значущості, єдності матеріального та ідеального, що знаходить своє відбиття в абсолюті. Нашому пізнанню належить світ як даний предмет, котрий ні вимислити, ні відтворити не можна, бо так само, як наша воля не повторює творчих актів абсолютного, наше мислення не повторює свідомості цих актів. Питання стосовно абсолютного не метафізичне, не філософське, а теософське.

Філософію Юркевич розглядав як цілісне знання, що зводить ідеальні моменти як пізнане в явищах світу до єдності

начал. Вона постає цілісним світосприйняттям, є справою не людини, а людства, яке ніколи не живе суто логічною свідомістю, а розкриває світ духовного життя в усій повноті й цілісності. Серед основних течій філософії виокремлював ідеалізм і реалізм. Протилежність між ними вбачав у тому, що реалізм намагається пізнати сутність речі, відокремивши від неї всі положення, а ідеалізм заперечує можливість таких первісних речей, пояснюючи сутність речей з тієї розумової основи, яку має кожна з них у системі світу. Сам Юркевич не сприймав односторонності як ідеалізму, так і реалізму, критикував і перший, і другий. Односторонність ідеалізму, його обмеженість вбачав у тому, що він сподівався дати нам знання про існування речей з начал та ідей чистого апіорного мислення, що не відповідає потребам живої діяльної свідомості людства, відривається від науки. Крайньою формою реалізму Юркевич вважав матеріалізм, ставлення до якого у нього неоднозначне. З одного боку, він зазначав, що матеріалізм у західноєвропейській думці ХІІІ ст. мав важливе значення для науки постановкою питання про багатоманітність залежностей між фізіологічним і психічним, визначення причинних зв'язків світу, а з іншого – різко виступав проти грубого вульгарного й механістичного матеріалізму за його спроби звести все до законів механіки, в тому числі й саме життя, людину. Найбільше відштовхувало Юркевича в матеріалізмі те, що він заперечував реальність ідеального, зводив психічне до фізіологічного, пояснював психічні процеси фізіологічними механізмами, термінами фізіології. Для нього самого було незаперечним визнання того, що ідеали, ідеї, ідеальні зв'язки, ідеальний порядок входять у систему світу як умова його життя і розвитку. Відмовляти реальності ідеального, духовного тільки на тій підставі, що їх ніхто не бачив, означає ігнорування показань внутрішнього досвіду, який свідчить про реальність існування духовного начала в людині. Вивести духовні начала тільки з матеріального майже неможливо, тому що лише у взаємодії з духовним матеріальне є тим, що сприймаємо як досвід. Відповідно до цього Юркевич закликав до перевірки духовних явищ внутрішнім спогляданням,

наголошував на зв'язку людської душі з мораллю, моральних принципів із свободою.

При розгляді моральних проблем Юркевич звертається до морального вчення Канта. З'ясувавши внутрішню сутність етики морального обов'язку, Юркевич спрямовує увагу на поєднання зусиль релігійної і класичної філософії у вирішенні питання про пошук людиною моральності у внутрішньому і зовнішньому світі. Філософія Канта виконувала тут роль орієнтира людського розуму, вона давала універсальні формальні визначення, які стосуються людини як члена суспільства, зорієнтованого на конкретний соціальний стан (етичний), водночас наповнювала ще й внутрішнім змістом – потребою укорінення моральності в житті кожної людини, поставала як моральна теологія, котра була для Канта вищим проявом духовності. Постійно здійснюючи синтез всезагального і суб'єктивного, Кант втілював можливість умоспоглядального етичного як такого. Причому духовність у цих процесах поставала не лише передумовою моральності, а й її носієм. Ця лінія певною мірою продовжувалась і в філософії Фіхте. Порівнюючи прояви Кантових начал у Фіхте, який розвивав ідеї Канта в межах раціоналістичної традиції, Юркевич цікавився «просвітленням» розуму, істинами духу, щоб відчутти й виокремити вищу моральну метафізику в реальному житті. Вірний принципам практичної філософії, він привносить у них особливий духовний зміст і формує власну етичну доктрину «філософії серця».

Згідно з поглядами Юркевича людина постає як конкретна індивідуальність, а сутність душі, всього духовного не зводиться тільки до мислення. Останнє не вичерпує собою повноти духовного життя, оскільки з досконалості мислення не виникає досконалість людського духу. Якби людина виявляла себе одним тільки мисленням, то багатогранний світ поставав би в її свідомості як правильна, але безжиттєва математична величина, котру вона могла б прозирати наскрізь і не помічати справжнього живого буття з його витонченістю форм, загадковістю поглядів, нескінченністю змісту. Сутність душі багатша, різноманітніша, а саме мислення не є механічним

зв'язком тисків та поштовхів між рухом певних частин мозку та уявлень. Цей зв'язок ідеальний, духовний, що йде від доцільності, продовжуваної настроєм нашого серця, яке і є центром усякого духовного життя, глибинною основою людської природи й морально-духовним джерелом діяльності душі. В переживаннях, реакціях, з яких складається життя людини і її серця, відбувається індивідуалізація особистості, де розум – тільки вершина, а не корінь духовного життя. З серця починає і зароджується здатність людини на ті чи інші вчинки, в ньому виникає багатоманітність намірів і бажань. Принципи побудови зв'язку індивідуального і загального розуму в німецькій гносеології Юркевич наповнив своїми настановами верховенства праведності над розумністю, ідеї цих настанов з визнанням локалізації останніх в серці людини мали глибокі традиції у вітчизняній духовній культурі. Починаючи з праць київських книжників, вони проймають праці українських полемістів, Г.С.Сковороди, українських романтиків, зокрема філософські роздуми М.Гоголя та кирило-мефодіївців.

Можна виділити ті місця твору “Серце і його значення в духовному житті людини”, де зазначено, що з точки зору науки вмістилищем душі є голова людини. Навіть у християнській традиції існує норма покладення рук на голову того, кого висвячують чи благословляють. Священні автори знали про високе значення голови у духовному житті людини, проте осереддя цього життя вони вбачали в серці. Голова була для них немовби видимою вершиною того життя, яке початково і безпосередньо вкорінено в серці.

В межах філософії, історії, художньої літератури третього періоду простежується та антропологічна тенденція, яка отримує назву “філософії серця”. Вона знаходить свій розвиток у творчості таких діячів культури і художнього слова, як Т.Шевченко, П.Куліш, М.Гоголь, М.Костомаров та ін. Кожен з цих мислителів, мовлячи про значення “серця” в духовному житті людини, не заперечує і ролі раціональності у плеканні духовності.

Потебня Олександр Опанасович народився 19 вересня 1835 р. в селі Гаврилівка (нині село Гришино Роменського

району Полтавської області). Гімназію закінчив у провінційному польському місті Радомі, пізніше вступив на юридичний факультет Харківського університету, згодом перевівся на історико-філологічний, з метою навчання перебував за кордоном, був професором Харківського університету, з яким все життя пов'язував свою наукову і педагогічну діяльність, був обраний членом-кореспондентом Петербурзької академії наук. Помер 29 листопада 1891р. Автор праць із загального мовознавства, фонетики, граматики, семантики, етимології, діалектології, теорії словесності, фольклору, етнографії, в яких дав ґрунтовний аналіз походження мови, розкрив основні закономірності взаємозв'язку мови і мислення.

Загальна спрямованість досліджень Потебні мала значне філософське звучання, змістову осмисленість і стосунок до стану суспільної думки, особливо в тих аспектах, які були пов'язані з пошуком відповіді на питання переробки чуттєвого досвіду людини діяльністю її свідомості, що вимагало осмислення досягнень філософської думки, суспільної практики й наукового знання. Потебня був добре обізнаним із працями античних мислителів, сучасною йому західноєвропейською, зокрема німецькою класичною філософією, знав твори Канта, Гегеля, вивчав вітчизняну філософію, зокрема твори Сковороди. Широке коло наукових інтересів, осмислення філософської думки людства зумовили формування власних філософських поглядів мислителя. Вже в ранніх працях він піддавав критиці суб'єктивний та об'єктивний ідеалізм за те, що перший приймає предмети і явища природи за форми людської суттєвості, заперечуючи об'єктивне існування світу, а другий приймає предмети і явища світу за втілення їх ідей.

Визначаючи слідом за Кантом і Гегелем ідею творчої активності суб'єкта пізнання, Потебня не сприймав також метафізичного матеріалізму, що зводив пізнавальний образ до механічної копії, фотографії дійсності. На основі досягнення сучасної йому науки він став на шлях реалізму, стверджуючи, що якість предметів, їх властивості не можуть існувати в окремій ідеальній сутності від самих предметів. Визнаючи детермінізм (всезагальний універсальний зв'язок предметів і

явищ світу), Потебня вказував на об'єктивність причинно-наслідкових зв'язків і відносин, на те, що матерія містить причину в самій собі, де мислення є властивістю матерії. Основою пізнання вважав чуттєвий досвід, джерелом якого є об'єктивна реальність. Однак, на думку Потебні, чуттєве сприйняття хоча і є основою пізнання, саме по собі воно ще не дає нам знання субстанції, якості і дії, загального і необхідного, того, що становить фундамент науки. Все це стає можливим завдяки наявності у людському мисленні раціональних форм пізнання. У цьому питанні Потебня йшов за Кантом, але, на відміну від нього, наголошував, що визначальну роль у мисленні відіграє слово, мова. Лише завдяки мові людина змогла піднятися до вершин наукової творчості, бо тільки мова є засобом утворення понять і суджень, без яких неможлива ніяка наука, інтелектуальна діяльність загалом.

Поставивши питання про співвідношення **мови і мислення**, Потебня передбачав саме ті колізії, які матимуть інтерес для майбутніх представників гуманітарних наук, а його ідеї, розвинуті пізніше іншими дослідниками, приведуть до перевороту в багатьох галузях знання. Серед них слід назвати розмежування мови і мислення, синхронії і діахронії. Переконав Потебні в тому, що світ здатний сприйматися через мову, що саме вона формує думку, дали змогу йому побачити у міфах, фольклорі, літературі похідні щодо мови модальні системи.

Як і романтики, Потебня пов'язував мову з культурою. Він убачав у мові механізм, який породжує думку, де закладений її творчий потенціал, бо думка проявляється через мову, а кожний акт мовлення є творчим процесом, у якому не повторюється готова істина, а народжується нова. Творцем мови є народ. Мова народжується «народним духом», який зумовлює її національну специфіку. Пізніше ідея «мови і нації» з ухилом до етнопсихології набуде розвитку у працях багатьох дослідників.

Потебня одним з перших застосував антиномії для описання явищ мови, зіставлення їх із ранніми картинами світу і тим самим став одним із безпосередніх попередників розробки

структурних методів для описання мови й семантичного підходу до надмовних феноменів. В усіх своїх наукових дослідженнях він послідовно проводив ідею історизму, постійно наголошував на єдності теорії і практики, які в бутті тісно і нерозривно пов'язані між собою, відрізняючись лише в думці, мисленні.

При розгляді соціальних проблем Потебня слідом за романтиками виходив з визнання вирішальної ролі в розвитку суспільства мови і психіки, висловлюючи водночас думку про роль праці й знарядь виробництва в становленні суспільства, наголошував, що саме завдяки мові й знаряддям виробництва людина виокремлюється з тваринного світу. Основою суспільного прогресу вважав нагромадження й передачу знання від покоління до покоління. Ефективність суспільного прогресу залежить від того, хто здійснює передачу знання, в яких верствах суспільства проходить їх нагромадження. На його думку, віра в краще майбутнє є потребою людини, без такої віри людина по-людському існувати не може. Підкреслюючи вирішальне значення народних мас в розвитку суспільства, Потебня звертає увагу на роль і значення особи в історичних процесах. Він указував, що без особи, особистісних людських начал історія перестала б мати людський характер і перетворилася на теологію. З повагою ставився до всіх народів, був глибоко переконаний в тому, що розвиток цивілізації здійснюється в інтересах всього людства. З цієї точки зору виступав проти спроб використання досягнень цивілізації для пригноблення інших народів, вказував, що такі дії шкодять усьому людству. Основними принципами у відносинах між народами вважав рівність, взаємодопомогу і взаємоповагу. Постійно звертаючись до історії української мови, народної творчості, теоретично обґрунтовував право кожного народу розвивати свої здібності за допомогою рідної мови й культури.

Драгоманов Михайло Петрович (1841 – 1895 рр.) народився в місті Гадячі Полтавської губернії у небагатій дворянській родині, яка вирізнялася вільнодумством і лібералізмом. Навчався у місцевому повітовому училищі, Полтавській гімназії, потім у – Київському університеті, де він після захисту дисертацій працював на посаді доцента кафедри

всесвітньої історії. Свої знання він вдосконалював на стажуваннях у Львові, Празі, Гейдельберзі, Цюриху, Відні, Флоренції. За пропаганду й поширення соціалістичних ідей був переслідуваний російським урядом. Емігрував спочатку у Женеву. Пізніше – до Софії. До кінця свого життя працював професором Вищої школи, а потім – університету.

Формування філософських поглядів, світогляду Драгоманова проходило під впливом багатьох чинників, зокрема ідей Т.Г.Шевченка, М.Костомарова, Сен-Сімона, Фур'є, Оуена, Прудона, хоча, за його власним висловом, він завжди був еретиком щодо всіх ортодоксій, у тому числі і соціалістичних.

За своїми філософськими поглядами Драгоманов стояв найближче до найвпливовішої в його часи філософської течії – позитивізму. Позитивізм сприймався ним як світоглядно-філософське дослідження, орієнтоване на використання наукових методів, де сам термін «позитивізм» виступав тотожним науковості. Фактично Драгоманов був представником такого типу філософування, який сьогодні називають критичним раціоналізмом. Із цих позицій він не сприймав ідеалізму і містики, обстоював віру в дію об'єктивних законів, у тому числі і суспільного прогресу та історичного розвитку.

Драгоманов був глибоко переконаний у пізнаваності світу, розглядав пізнання як різноплановий і багатофункціональний вид суспільної діяльності у продукуванні, поширенні й використанні знань. Наголошував на тому, що наукове пізнання не може дати відразу абсолютної істини, бо істина – це процес, і людина доходить до неї шляхом наполегливої праці. Особливу увагу Драгоманов приділяв гуманітарному знанню, яке, на його думку, є джерелом моральної обов'язковості, вказував, що кожний політичний діяч мусить мати гуманітарну освіту. Гуманітарне знання, наголошував він, є космополітичним, воно передбачає пріоритетність загальнолюдського над класовим, інтернаціонального над національним.

Звертаючись до реалій життя суспільства, Драгоманов не міг не помітити ролі і значення в ньому економіки. Все ж, крім матеріально-економічних чинників у розвитку суспільства, він надавав великого значення духовності, розглядаючи саму

соціальну еволюцію як неперервний потік гуманістичного структурування суспільства, рівнодіючими якого постають не тільки соціально-економічні відносини певної формації, геополітичні чинники, а рівень загальної культури, досягнутої його представниками на даний історичний момент розвитку, міра їх оволодіння історично-гуманістичними знаннями. Вчений наголошує, що прогрес цивілізації виражається і в свою чергу зумовлюється головним чином силою наукової, політичної і моральної свідомості.

Що стосується форм державного ладу, то Драгоманов був прихильником республіканського федерального устрою, закладеного на вільному об'єднанні національно-історичних областей із розширенням місцевого самоврядування, соціальною вартістю прав людини. Він не виключав можливості змін суспільного устрою, але віддавав перевагу мирним засобам, був твердо переконаний, що досягти здійснення соціального ідеалу, вирішити нагальні питання можна через просвітитство мас, розумну пропаганду, а не кровопролитні повстання. Адже чисті справи вимагають чистих рук, а найголовнішою передумовою мудрості в політиці є глибока філософська освіта, широта і глибина думки, чесні переконання і поступовість втілення їх у життя.

Головним принципом вирішення національного питання Драгоманов вважав «космополітизм в ідеях і шляхах, націоналізм у ґрунті і формі культурної праці». В обґрунтуванні цього принципу він виходив з того, що народи можуть мати від природи здібності, але не особисті чесноти чи вади, бо до формування менталітету окремих народів причетний досвід усієї цивілізації, історичний розум. Патріотична справа кожного народу може бути міцною тільки тоді, коли вона поєднується із загальнолюдським і соціальним прогресом. Патріотична справа полягає в тому, що кожний, хто хоче працювати для свого народу, має пристосуватися до місцевих (українських) національних обставин, пам'ятати, що наука виходить за національні кордони, а інтернаціональна боротьба стає боротьбою за справу того народу, який пригноблюється, де інтернаціональне й національне не виключають одне одного.

Прихильник політичної автономії України, Драгоманов вважав, що без неї не може бути національної автономії, підкреслював, що українці не можуть не бути громадянами великого союзу вільних народів. Зовнішніми межами драгоманівського проекту розв'язання національного питання в Україні поставало створення вільної федерації народів, до якої вільні народи могли входити тільки за власним бажанням як рівноправні і необмежені у своєму внутрішньому, державно-політичному житті члени. Перспективи державно-політичного життя України Драгоманов не зводив до дилеми «з Росією чи без», залишив остаточне вирішення цього питання за вибором громадян майбутньої демократичної України. На відміну від тих, хто ідеал української державності вбачав у князівських та козацько-гетьманських порядках, він бачив його не у вимірах реанімації минулого, а в неухильному поступі вперед. У перспективі це мала бути нова вільна Європа, а далі – конфедерація європейських держав, для цього було очевидним, що тільки в напрямі світового поступу (бо «інший шлях нас роздавить») можливе остаточне вирішення національного питання для України. Єдино правильним тут міг бути рух до європейської цивілізованої України як єдності, соборності демократичного життя, а не примусової, обов'язкової національної єдності. Наріжними принципами єдності для Драгоманова поставали права людини і громадянина, місцеве самоврядування територій і національних громад, поєднаних між собою добровільним союзом у федеративну спілку, спілку спілок «знизу вгору». В такій федеративній спілці спілок кожна громада в межах компактного проживання повинна мати умови для свого національно-культурного розвитку, національно-адміністративного самоврядування. Загалом у своїй творчості Драгоманов завжди спирався на загальнолюдські цінності як визнання пріоритету універсальної всесвітньої людської єдності, в якій загальнолюдське не перекреслює національно-осібного.

Михайло Драгоманов належить до складних і в якійсь мірі незручних для дослідників постатей в історії української культури. Про цього мислителя, історика, публіциста написано вже багато. Але більшість вчених чи то з позицій ідеологічної

заангажованості, чи то з позицій власного світогляду і переконання висвітлювали творчість М. Драгоманова неповно, збіднено, однобічно. Прихильники позитивізму вбачали в ньому адепта свого вчення, визнавали в ньому європейського вченого, який відчув дух і потреби часу, всі свої сили і вміння спрямував на здійснення суспільного поступу. Ідеологи марксизму вишукували у його працях матеріалістичне розуміння історії. Така логіка повинна була привести до думки, що і в Драгоманова суспільне буття визначає суспільну свідомість, а вчений-Драгоманов мало не наближався впритул до історичного матеріалізму. З його думок висмикувались окремі положення, які повинні стосуватися торжества в майбутньому інтернаціоналізму на соціалістичній основі єднання трудящих усіх країн. А щоб поставити Драгоманова собі на службу, російські марксисты-ленінці інколи замовчували те, що суперечило матеріалістичній доктрині, вип'ячуючи прихильність вченого до федералізму, який розуміли як майбутній Радянський Союз, звичайно, на чолі з Росією, наголошували на його великій симпатії до російського народу та його культури. Загалом Михайла Драгоманова критикували і справа, і зліва. Його нищівно бичує ідеолог українського націоналізму Дмитро Донцов, а «вождь світового пролетаріату» Володимир Ленін презирливо називає його «українським міщухом», який не може і не хоче розуміти боротьби за торжество всеросійської демократії.

Бажаючи добра своєму народові, зрештою, як це робили Платон чи соціалісти-утопісти, Драгоманов бачив його майбутнє у «сім'ї вольній новій», але не майбутньому Радянському Союзу, який «з'єднала велика Росія», чи в тому ж Союзі Незалежних Держав. До речі, проти майбутніх союзів не виступав і Іван Франко, про що він дуже чітко висловився у статті «Поза межами можливого». Цією сім'єю міг бути сучасний Європейський Союз, куди ніхто нікого не тягне, не силує. Це – союз, до якого тягнуться всі європейські і навіть неєвропейські країни, але до його рівня потрібно дорости, розвиваючи свою власну економіку, науку і культуру. А те, що Драгоманову близькими були ідеали соціалізму та інтернаціоналізму, можна

пояснити «дитячою хворобою лівизни» того часу. Зрештою, соціалізм, звичайно, не марксівський, прижився і сьогодні в деяких західноєвропейських країнах, котрі можна назвати розвиненими. Що стосується інтернаціоналізму, то у Драгоманова він був не пролетарський, а громадівський. Тепер щодо прихильності вченого до російської культури, то і тут немає нічого дивного. Драгоманов був вихований у зросійщеній родині. Окрім того, російська література, мистецтво, філософія у ХІХ ст. досягли такого рівня, якому дивувались і західноєвропейські інтелектуали. Через історичні обставини та історичну долю Україна не мала таких можливостей, хоча Драгоманов вірив у велике майбутнє свого народу.

Абсолютною протилежністю філософським поглядам М. Драгоманова були філософські переконання **Дмитра Донцова** (1883 – 1973 рр.). Якщо у Драгоманова переважає раціональне начало, науковий світогляд, зрештою раціоцентризм, то філософія Донцова наповнена ірраціональним, містичним, вольовим чинником, власне тим, що найбільш характерне філософії серця. Власне Донцову ближчою була філософія серця.

Філософські погляди Донцова підпорядковані найвищій у його світогляді меті – нації. Нація – це основа його теоретичних роздумів, безумовний критерій істини, єдиний реальний суб'єкт історії та культури. Для Донцова права національної спільноти однозначно вищі, ніж права особистості. Національна спільнота, на думку мислителя, є явищем, духовним, містичним, але водночас найбільш дійсним і реальним у світі. Національна спільнота – вихідна реальність, що не потребує доказів, бо сама є доказом усього сушого у світі людей. Суттєвою перешкодою на шляху саме такого розуміння нації, розуміння емоційно-волюнтарного, є традиція європейського філософського раціоналізму, з його вимогами доказовості, прагнення аналізу та намагання пояснити все у світі з позицій розуму. В уяві Донцова раціоналізм – це щось таке, що позбавляє людей волі, здатності до суб'єктивної дії, що робить нездійсненням прорив до іншої бажаної реальності, до кращого світу.

На відміну від такого раціоналізму Донцов показує силу й міць ірраціональної стихії. Він солідаризується з представниками досить популярної філософської течії, яка називалася «філософією життя», зокрема з Ніцше, Шопенгауером, Зіммелем, які вважали головною рушійною силою всього, що відбувається у світі, насамперед у соціальному, «безмотивований внутрішній неспокій, що провадить до безперервного руху». Донцов виступає проти штучного конструювання ідеальних суспільних механізмів, які фактично не можна втілити в життя. Критикуючи системи «соціальної інженерії», «керованого суспільства», зокрема марксизм, він звертає увагу винятково на позитивістські аспекти останнього.

Донцов вибудовує своєрідну систему цінностей послідовного націоналізму через його протистояння народництву: якщо народництво з його соціалістичними ілюзіями страждає теоретизацією, то націоналізм понад усе цінує чин, дію, практику; якщо у народників – інтелект, то у націоналістів – воля; якщо у перших – знання, логіка, пасивність, релятивізм, то у других – воля, інтуїція, догматизм, віра.

Розуміння історичного процесу пов'язане у нього з соціал-дарвіністськими поглядами. Соціальний світ – то віковічна боротьба між націями за кращі умови існування. Ця боротьба є об'єктивним законом історії, вона не залежить від рівня культури, освіти, поступу. Будь-які інші погляди є або невіглаством, або свідомим лицемірством з метою послабити націю, позбавити її конкурентоспроможності в боротьбі з іншими. Ідея вселюдського братерства у своїй основі неспроможна, вона є способом обдурити супротивника. Тому нація мусить бути готова до боротьби. З розуміння нації випливає й розуміння Донцовим державності: державу створює нація, тому спочатку треба виховати націю, яка буде здатною створити державу як природну форму свого буття.

Як практично всі філософи-ірраціоналісти, Донцов відчуває значне тяжіння до естетики й естетичного. Мистецтво, на його думку, є складовою частиною національної справи. Для

нього має значення тільки те, що служить справі виховання найкращих рис нації: сили, рішучості, завзяття. Найбільше пасує національній міфології література героїчна, сильна, така, що заперечує млявість, нерішучість, сентиментальну мрійність. До героїчної літератури він зараховує Т.Шевченка, Л.Українку, Є.Маланюка, О.Телігу, Л.Мосендза, О.Ольжича. У його «чорному списку» - М.Драгоманов, Б.Грінченко, О.Олесь, М.Вороний, Є.Плужник, вже не кажучи про М.Рильського, якого він називає поетом «ідилії і чорної лжі».

Отже у світогляді Д.Донцова можна виокремити такі особливі риси: 1) ірраціоналізм – негативне ставлення до розумового начала, віра у всевладдя стихії, спонтанності; 2) ідеалізм – релігійність – він відкрито проголошує свої ідеалістичні погляди, примат духу над матерією; 3) волюнтаризм – віра у всепереможність волі, пристрасті й насильства.

Франко Іван Якович (1856 – 1916 рр.) народився в селі Нагуєвичі на Львівщині. Після закінчення Дрогобицької гімназії вступив на філософський факультет Львівського університету. Протягом одного року навчався у Чернівецькому університеті. У 1893 році захистив докторську дисертацію у Віденському університеті і отримав вчений ступінь доктора філософії.

Про філософські погляди Франка свідчать не тільки його твори на виразно філософську тематику, філософську спрямованість мають його художні твори. В його творчості віднайшли своє відображення фактично всі основні напрями сучасної йому філософії, а саме позитивізм, екзистенціалізм і релігійна філософія. Іван Франко постає перед нами і як непересічний історик філософії, глибокий антрополог, серйозний дослідник соціальної філософії, теоретик естетичної науки.

Історію розвитку європейської філософської думки Франко розглядає в багатьох статтях, рецензіях, спеціальних роботах. Тут передусім слід назвати його теоретичні праці «Наука і її становище щодо працюючих класів», «Мислі о еволюції в історії людскости», «Що таке поступ?», «Дещо про Орфея і приписувані йому твори», «Данте Аліг'єрі: характеристика середніх віків» та ін.

В історико-філософському плані значний інтерес становить висвітлення Франком проблем виникнення і розвитку античної філософії, перехід від міфологічного світосприйняття до філософського мислення. Аналізуючи творчу спадщину Орфея, Гомера, Гесіода, український мислитель простежує розвиток різних форм суспільної свідомості, в тому числі еволюції релігійності. При цьому особливу увагу він надає з'ясуванню ідейних джерел християнства. Франко дотримується думки, що ідея монотеїзму не була результатом лише східних впливів, а мала ґрунт у давньогрецькій філософії. Він знаходить у творах Платона, Аристотеля, Цицерона, Сенеки виразні висловлювання про єдиного Бога. Відзначаючи філософський плюралізм раннього християнства, Франко вважав, що первісна «християнська мудрість» ґрунтувалась на «комбінації грецької рефлексії і орієнтальної інтенції, на зв'язку європейської філософії та азіатської міфології». Що стосується ролі старогрецької філософії у формуванні християнського світогляду, то, на його думку, в основу християнства лягли головним чином платонівські теорії про ідеї, стоїчний пантеїзм і вчення піфагорійців про число. Франко відзначає також вплив на деяких ранніх християнських авторів пізньоантичного неоплатонізму.

Розглядаючи соціально-економічні та культурні аспекти переходу від Античності до Середньовіччя, Франко вбачав у ньому як прогресивні, так і регресивні моменти. Він відзначав, що середньовічний феодалізм, його лад у порівнянні з рабовласницьким був значним кроком вперед. Феодальне кріпосництво, незважаючи на його грубі, часто дикі форми прояву, все ж являє собою помітний прогрес у порівнянні з античним рабством. Філософ відзначав, що поділ суспільства на замкнуті стани відповідає поділу праці, за яким кожна трудова одиниця виконує певну функцію і де лише праця всіх одиниць створює завершений продукт. Саме в поділі праці Франко вбачає основний важіль суспільного поступу.

Та якщо в соціально-економічному плані перехід від Античності до Середніх віків знаменував собою певний суспільний прогрес, то у сфері духовної культури, на думку

Франка, цей перехід був значним кроком назад. Низький рівень духовної культури Середньовіччя Франко пов'язує з дуже примітивним, на його думку, розвитком продуктивних сил епохи.

Одним з основних компонентів середньовічного способу мислення була містика. Заслугою Франка є те, що він трактував її не тільки як крайню екзальтацію релігійних почуттів, а й як певний метод середньовічного філософування, що не позбавлений в деяких випадках позитивних рис. Адже в деяких містиків, зазначав Франко, містика наближається якщо не до прямого пантеїзму, то, у будь-якому разі, споглядально — до любовного й зачудуваного ставлення до природи. Містика відіграла певну позитивну роль у формуванні ідеологічної опозиції феодалізму й народження філософії романтизму.

Кінець XV ст. – апогей європейського Відродження – Франко вважає переломним у розвитку культури Середніх віків. Саме тоді, на його думку, почався радикальний поворот від Середньовіччя до Нового часу. Серед соціально-економічних факторів, які зумовили культурний переворот, Франко називає розквіт господарського й політичного життя міст, а також епохальні наукові відкриття того часу – винайдення пороху, друкарства, великих географічних шляхів до Індії та Америки. Розглядаючи історію суспільної думки доби Відродження, Франко звертає особливу увагу на утопічні вчення XVI – XVII ст. Інтелектуальна емансипація в Європі, яка почалася в епоху Ренесансу, завершується, на думку Франка, уже в Новий час, коли виникає філософія науки.

Свої філософські погляди Франко називає раціоналізмом. Свій раціоналізм мислитель протиставляв ірраціоналізму і містиці, які давали про себе знати у сучасних йому філософських системах. Своєрідність і самобутність франкового раціоналізму полягає в тому, що він досить добре уживається з різними позитивістськими течіями свого часу. Франкові симпатії до позитивної філософії досить яскраво виражені у його статті «Наука та її взаємини з працюючими класами», де він, зокрема, пише: «Чи ті природничі науки, які виростили з неточних і розрізнених досліджень грецьких натуральних філософів і

олександрійських учених можуть витримати порівняння з громадам теперішніх природничих знань, докладністю і точністю теперішніх досліджень, з добросовісністю і логікою теперішнього наукового аналізу? Чи спекулятивна грецька філософія Платона і система Аристотеля, яким на кожному кроці бракує фактів, спостережень, описів, — чи можуть вони йти в порівняння з сучасним розвитком позитивної філософії, — вони, що містять у собі заледве слабкі її зародки». Франко дуже критично ставився до спекулятивної філософії Платона, до філософських праць Аристотеля, але критикував вчення цих класиків давньогрецької філософії з позицій позитивізму. З цих же позицій він виступав проти ідеалістичних настанов Гегеля, Шопенгауера чи Гартмана. В цьому ракурсі Франко різко критикує філософію життя Фрідріха Ніцше. Франкові більше імпонує позитивне знання, позитивна наука, яка має справу з конкретними фактами. Наука, на його думку, повинна задовольняти дві неодмінні умови: вчити пізнавати закони природи і вчити використовувати ці закони. Український мислитель, як і позитивісти, віддавав пріоритет науці як формі суспільної свідомості, котра може і повинна перебудувати світ на краще. Уважне прочитання творів Франка переконує, що якихось абсолютних авторитетів у соціальній філософії для нього не існувало. Філософ критично ставився до положень таких позитивістів, як О.Конт, Г.Спенсер, Ч.Дарвін. У творах Франка знаходимо і критичні висловлювання проти Маркса й Енгельса. Соціальну філософію Франко оцінював з позицій раціональності і здорового глузду. В силу своєї раціональності Франко не міг беззастережно сприйняти марксизм. Будучи далекоглядним аналітиком-позитивістом, крім того, культурологом і політологом, Франко добре розумів, наскільки неприйнятними для соціальної структури Галичини були марксові положення про два антиподи — буржуазію і пролетаріат, бо таких класів, по суті, не існувало. Франко розумів уразливість тверджень про перебудовну місію пролетаріату, який не був не те що генератором ідей, але й не годився на роль рушійної сили соціальних перетворень і прогресу цивілізації. Вже тоді у нього визріли досить чіткі

погляди на те позитивне, що було у величезній науковій побудові Маркса, яка фактично стимулювала розвиток політичної економії, але й не менш чітко і на все те негативне, що було в ній, тобто на все не перевірене досвідом, а тому не універсальне ні в просторі, ні в часі, і те, що не було підтримане у світлі нових даних.

У поглядах на національне питання Франко був переконаним державником. Вірив у могутній потенціал економічного і культурного розвитку свого народу. Про це блискуче він писав у своїй поемі «Мойсей», у вірші-гімні «Не пора» та інших художніх творах. Але найбільш рельєфно його державницька позиція висвітлена у творі «Поза межами можливого». У цьому творі він, зокрема, пише: «Коли ж ідеал – життя індивідуального – треба признати головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкриття, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т.д., то не менше, а ще більше значення має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут синтезою всіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації. Все, що йде поза рами нації, це або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді б прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді б широкими вселенськими фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації. Може бути, що колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для досягнення вищих міжнародних цілей. Але це може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди і поневолення відійдуть у сферу історичних споминів». Ці думки Франка як мислителя виявились для України пророчими, і вони є найбільш актуальними і в наш час.

У XX ст. філософська антропологія має не менше значення, ніж натурфілософія. Кордоцентризм наче зливається з раціоцентризмом. Останнє, на відміну від попередніх епох, набуло всезагального характеру і виражається в сукупності

глобальних проблем. Його втіленням є феномен ноосфери, теорію якого розробив академік В.І.Вернадський. Послідовність етапів розвитку антропологічних ідей і в Західній Європі, і в Україні не означає, що перехід до наступного етапу відкидає попередній. Скоріше тут відбувається накопичення набутих ідей та концепцій, їх співіснування, а за певних умов попередні парадигми можуть виходити на передній план. До цього наряду належить і теорія людського щастя, розроблена В.К. Винниченком у творі “Конкордизм”, основними принципами якого є закон узгодження всіх елементів буття кожної людини, злагода або рівність між людьми, рівність з усіма живими істотами на Землі, з усією природою.

У третьому періоді завдяки розвитку й утвердженню професійної академічної філософії переважає раціоцентризм, але і кордоцентризм повністю не зникає, він часто знаходить своє місце у творах письменників, яким були близькі ідеї екзистенціалізму. Те саме можна сказати і про літераторів, які сповідують засади постмодернізму.

Список рекомендованої літератури

1. Антология мировой философии. В 4-х томах. Т.1, ч.1, 2. М., 1969.
2. Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. Історія філософії. К., 2001.
3. Волинка Г.І., Гусев В.І. та ін. Вступ до філософії. Історико-філософська пропедевтика. К., 1999.
4. Войнович В. Українська міфологія. К., 2002.
5. Гордер Ю. Світ Софії. Львів, 1998.
6. Горфункель А. Философия эпохи Возрождения. М., 1986.
7. Горбач Н.Я. Невідомий Григорій Сковорода. Л., 2002.
8. Горбач Н.Я. Специфіка української філософії. Л., 2006.
9. Горбач Н.Я. Філософія Памфіла Юркевича. Л., 2007.
10. Горбач Н.Я. Філософські переконання Івана Франка. Л., 2006.
11. Горський В. Біля джерел. Нариси з історії філософської культури України. К., 2006.
12. Горський В. Філософія в українській культурі. К., 2001.
13. Горський В.С. Історія української філософії. К., 1986.
14. Зарубіжна філософія ХХ століття. Читанка: У 6-ти т. Т. 6. – К., 1993.
15. Захара І. Лекції з історії філософії. — Львів: ЛБА, 1997.
16. Захара І.С. Академічна філософія України. Л., 2000.
17. Кондзьолка В. В. Історія середньовічної філософії. Львів, 2000.
18. Конрад М. Нарис історії стародавньої філософії. Рим, 1974.
19. Коплстон Ф. Середньовічна філософія. – К., 1997.
20. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен-Львів, 1995.
21. Київ в історії філософії України. К., 2000.
22. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. К., 2000.
23. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990.
24. Мир философии: Книга для чтения: В 2 ч. – М., 1991.
25. Нічик В.М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. К., 2001.

26. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. К., 1997.
27. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах: навч. посібник. К., 1997.
28. Петрушенко В.Л. Філософія: курс лекцій. – К., 2001.
29. Предмет і проблематика філософії: навч. посіб. / за заг. ред. М.А. Скринника, З. Е. Скринник. – Львів, 2001.
30. Рассел Б. Історія західної філософії / пер. з англ. Ю.Лісняка і П.Таращука. К., 1995.
31. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст. К., 2002.
32. Современная западная философия. Словарь. — М., 1991.
33. Татаркевич В. Історія філософії. В 3 ч. / пер. з польської А.Шкраб'юка. Львів, 1997, 1999.
34. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників). К., 2002.
35. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. К., 2000.
36. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
37. Шевчук В.О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли. К., 2008.

Теми рефератів

1. Українська філософія у системі європейської філософської культури.
2. Філософська культура української нації.
3. Міфологія, релігія, філософія як типи світогляду української культури.
4. Зародження української філософії в добу Київської Русі.
5. Розуміння філософії в культурі Київської Русі.
6. «Слово про закон і благодать» Іларіона – перша пам'ятка давньокиївської філософської думки.
7. Роль християнства у становленні української філософії.
8. Гуманізм доби Відродження. Реформація в Україні (філософський аспект).
9. Письменники-гуманісти як носії ренесансних ідей в Україні.
10. Іван Вишенський та спорідненість його вчення з ідеями Реформації.
11. Філософська думка в братських школах.
12. Петро Могила – реформатор філософської науки в Україні.
13. Києво-Могилянська академія в історії української філософії.
14. Сковорода як філософ.
15. Вчення Сковороди про дві натури і три світи.
16. Вчення про споріднену працю у Сковороди.
17. Памфіл Юркевич та його «філософія серця».
18. Критика Юркевичем антропологічного матеріалізму.
19. Філософський аналіз марксизму у творах Івана Франка.
20. Філософське осмислення Іваном Франком суспільного прогресу.
21. І.Я.Франко про національне питання.
22. Релігійна філософія в Україні.
23. Українська філософія в діаспорі.
23. Сучасна українська філософія.

Навчальне видання

**ЗАХАРА Ігор Степанович
ХАНАС Уляна Ярославівна**

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Навчальний посібник

*Технічна редакція
та комп'ютерна верстка – О.В.Кліменко
Дизайн обкладинки —*

Підписано до друку _____

Адреса редакції:

Україна, м. Ужгород, вул. Заньковецької, 89А,
тел.: (03122) 651524, тел./факс: (03122) 61-25-35
Закарпатський державний університет
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців, виготівників і
розповсюджувачів видавничої продукції
Серія ДК № 3340 від. 16.12.2008 р.

З 38 Захара І.С., Ханас У.Я. Історія філософії: навчальний посібник. — Ужгород: ЗакДУ, 2011. — 235 с.

ISBN 978-966-2075-17-5

У навчальному посібнику висвітлено історію становлення філософських знань від Античності до сучасності. Розглядаються проблеми методології вивчення філософії, структури філософського знання, зв'язку з іншими гуманітарними науками. Посібник охоплює філософську культуру Далекого і Близького Сходу, Давньої Греції і Риму, християнську філософію Середніх віків, модерну філософію. Значна увага приділена німецькій класичній філософії.

Посібник закінчується розглядом історії української філософії.

УДК 1 (091)
ББК 87.3